

**Las relaciones sociales de poder ladino-indígena  
en una comunidad quiché del occidente  
guatemalteco durante el siglo XX:**

**La experiencia de San Juan Orintepeque del  
departamento de Quetzaltenango**

Von der Philosophischen Fakultät  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover  
zur Erlangung des Grades eines  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.) genehmigte  
Dissertation

**Von José Manuel Rincón Alarcón**  
geboren am 26.12.1971 in Tolima / Kolumbien

Referent: Prof. Dr. Wolfgang Gabbert.  
Korreferent: Prof. Dr. Volker Wunderich.

Tag der mündlichen Prüfung: 15. September 2014.

## Deutsche Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit untersucht die politischen Machtbeziehungen der Eliten der Indigenas und der Ladinos in der Gemeinde Olinstepeque im Westen Guatemalas im 20. Jahrhundert. Vor dem Hintergrund der rassistischen Staatsideologie, die von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart das Verhältnis der beiden Gruppen geprägt hat, hebt die Untersuchung die Notwendigkeit einer differenzierteren Betrachtung der vielfach postulierten politischen Vorherrschaft der Ladinos hervor. Basierend auf einer historischen Analyse, weist die Arbeit auf, dass das Verhältnis der Elite der Ladinos in Olinstepeque im Gegensatz zu den Dominanzmechanismen der Nicht-Indigenas in wirtschaftlich, politisch und militärisch wichtigen Städten nicht von Dominanz-, sondern von Verhandlungsmechanismen und gegenseitiger Abhängigkeit geprägt war.

Diese im 19. Jahrhundert entstandenen gegenseitigen politisch-ökonomischen Abhängigkeiten prägten die Beziehungen beider Eliten bis in das 20. Jahrhundert hinein. Sie brachten beiden Eliten sowohl politische als auch wirtschaftliche Vorteile und schufen die Bedingungen für einen politischen Konsens zwischen ihnen. Dieser beinhaltete, dass die Elite der Ladinos die „stärker“ repräsentativen Ämter (Verbindung zur staatlichen Bürokratie), während die Elite der Indigenas die „weniger“ repräsentativen Ämter (Verbindung zur traditionellen Gemeindestruktur) besetzten. Diese politische Machtaufteilung festigte gleichzeitig die Vorherrschaft beider Eliten über die Bevölkerungsmehrheit in Olinstepeque und zerbrach erst Ende der 50er Jahre.

**Schlüsselwörter:** Lokale Machtbeziehungen, Ladinos - Indígenas, lokale Entwicklung Guatemala.

## English Abstract

The thesis examines the political power relations by the Indígena and Ladino elites in Olinstepeque/ Western Guatemala in the 20th century. Against the background of the racist national ideology which has shaped the relationship between the two groups from colonial times till present, the investigation highlights the need for a more differentiated interpretation of the political relations between the two elites. Based on an historical analysis, the thesis demonstrates that the Ladino elite in Olinstepeque was not able to reproduce the domination mechanisms by Non-Indígenas in economically, politically and military important towns in colonial times in Guatemala. The political collaboration between the Ladino and Indígena elites in Olinstepeque was characterized instead by negotiation mechanisms and mutual dependence.

The distribution of power at the political and economic level between the two elites emerged in the 19th and shaped their relations until the mid-20th century. Both elites benefited from this arrangement, in which the Ladino elite hold the more representative positions, being responsible for the connection to the national bureaucracy, while the Indígena elite took up the less representative offices and maintained the links to the Indígena community. This division of power consolidated the domination of both elites over the Indígena majority in Olinstepeque and only came to an end in the mid-20th century.

**Keywords:** local power relations, Ladinos - Indígenas, local development Guatemala.



# Contenido

## PRIMERA PARTE

### Marco Referencial

<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>1. <u>El municipio de Olinstepeque en la actualidad.</u></b>	<b>15</b>
1.1. Algunos elementos de carácter administrativo, económico y social.	15
1.2. Las relaciones sociales ladino-indígenas.	23
<b>2. <u>La teoría de las élites y las relaciones sociales de dominación.</u></b>	<b>27</b>
2.1. El análisis de la realidad histórica local a partir del concepto de élite.	28
2.2. La noción de élite.	30
2.3. La teoría de las élites.	31
2.4. Principales aportes elitistas frente a los postulados marxistas.	33
2.5. Las principales críticas a los postulados elitistas.	35
2.6. Max Weber, los agentes de poder y la noción relacional de la élite.	37
2.7. Los nuevos postulados teóricos de la élite.	43
<b>3. <u>El proyecto de “modernización” del Estado nacional y las relaciones sociales de dominación ladino-indígenas.</u></b>	<b>47</b>
3.1. La ideología del racismo en Guatemala.	47
3.2. El proyecto de “modernización” estatal y la estructuración del dominio ladino en las áreas locales indígenas del occidente guatemalteco.	50
3.2.1. En cuanto al modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco que debía ser implementado: capitalista liberal.	51
3.2.2. En cuanto a la manera como debía ser implementado el modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco: ¿centralizador conservador o descentralizador liberal?	52
3.2.3. En cuanto a quiénes debían dirigir el modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco al nivel regional y local: el ladino “capaz” y “conveniente”.	57

## SEGUNDA PARTE

### El pueblo de San Juan Olinstepeque y sus élites

<b>4. <u>La élite indígena en Olinstepeque. Origen y estructuración de su base política: de una élite político-religiosa tradicionalista a una élite político-económica progresista indígena, 1524-1871.</u></b>	<b>65</b>
4.1. El pueblo de Olinstepeque a la llegada de los españoles, 1524-1542.	67

4.2.	Proceso de legitimación de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olin-tepeque, 1542-1600.	71
4.2.1.	La reducción del pueblo de San Juan Olin-tepeque.	71
4.2.2.	El cabildo indígena y la legitimidad política de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olin-tepeque.	73
4.2.3.	La Iglesia Católica, las cofradías y la legitimidad religiosa de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olin-tepeque.	76
4.2.4.	Los ejidos, tierras comunales y la élite tradicionalista político-religiosa indígena de estirpe noble en Olin-tepeque.	80
4.3.	Ingreso a la estructura de poder de principales macehuales y pérdida de legitimidad de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olin-tepeque, 1600-1821.	83
4.3.1.	La centralización del poder político en el occidente guatemalteco por parte de la Corona española y la “macehualización” de la estructura de poder tradicionalista indígena en Olin-tepeque.	83
4.3.2.	Conflictos al interior de la estructura de poder tradicionalista y resistencia de la nobleza indígena a la pérdida de privilegios en Olin-tepeque.	87
4.4.	Ingreso a la estructura de poder de los comerciantes progresistas y pérdida de legitimidad de la élite tradicionalista indígena en Olin-tepeque, 1821-1871.	103
4.4.1.	La obligatoriedad sobre las mayorías indígenas de asumir los cargos religiosos de alto costo económico en Olin-tepeque.	103
4.4.2.	La condición de voluntariedad del servicio de cofradías y el ingreso de los comerciantes a la estructura de poder indígena en el municipio.	106
4.4.3.	Sobre el origen los comerciantes en el municipio.	108
4.4.4.	Los comerciantes y los cargos de cofradía en el municipio.	111
<b>5.</b>	<b>La élite ladina en Olin-tepeque. Origen y estructuración de su base política: <i>de una débil élite ladina a una fortalecida élite político-militar, 1600-1944.</i></b>	<b>117</b>
5.1.	Los ladinos durante el sistema colonial, su condición migrante y su escasa influencia al nivel político-económico en el pueblo de Olin-tepeque, 1600-1821.	119
5.2.	Los ladinos durante el sistema republicano, su condición de residencia y su influencia al nivel político-económico en el municipio de Olin-tepeque, 1821-1860.	129
5.2.1.	La condición de residencia como elemento de investidura del poder político ladino en las áreas indígenas del occidente guatemalteco.	129
5.2.2.	El asentamiento ladino en Olin-tepeque y su carácter permanente.	131
5.2.3.	Las restricciones del sistema económico local y el “tipo” de ladino asentado en el municipio.	133
5.2.4.	Evaluación del desempeño político de la élite tradicionalista indígena del municipio por parte de los curas doctrineros de Totonicapán.	140
5.2.5.	Estructuración de la débil élite política ladina y su fracaso de obtener un alcalde propio dentro del sistema político en el municipio.	144
5.2.6.	El cambio de estrategia política de la débil élite ladina y su acceso al sistema político local mediante el cargo de secretario ladino.	147

5.3.	La autoridad militar y el fortalecimiento de la élite política ladina en el municipio de Olinstepeque, 1860-1944.	151
5.3.1.	Acceso de la élite político-militar ladina al sistema político local en el municipio de Olinstepeque.	151
5.3.2.	Acceso de la élite ladina a los demás componentes del sistema institucional en el municipio.	155
5.3.3.	Configuración del “dominio” de la élite ladina en el municipio.	163

## TERCERA PARTE

### La vinculación de las élites indígena progresista y ladina liberal

<b>6.</b>	<b>La élite político-económica progresista indígena frente al dominio institucional político-militar ladino después de la Revolución Liberal: <u>¿Dominio político ladino o consenso político ladino-indígena?</u> 1825-1900.</b>	<b>169</b>
6.1.	La consolidación de los vínculos entre ladinos liberales y comerciantes progresistas indígenas en Olinstepeque, 1825-1860.	171
6.1.1.	El Centro del pueblo y la interacción de las élites de poder local en el municipio de Olinstepeque.	171
6.1.2.	Elementos de vinculación entre ladinos y comerciantes progresistas indígenas.	175
6.2.	Legitimación del ejercicio político de la élite comerciante progresista y élite ladina frente a las mayorías indígenas: los cargos de cofradías y los agentes de legitimación del ejercicio político ladino, 1860-1876.	181
6.2.1.	La Revolución Liberal y la victoria política de ladinos e indígenas comerciantes progresistas en el municipio de Olinstepeque.	181
6.2.2.	El rango militar y la intermediación de los comerciantes progresistas como mecanismo de legitimación del ejercicio político ladino en el municipio.	186
6.2.3.	Los cargos de cofradía como mecanismo de legitimación del ejercicio político de la élite comerciante indígena en el municipio.	188
6.3.	El consenso político entre ladinos liberales y comerciantes indígenas al interior de la municipalidad mixta de Olinstepeque después de la Revolución Liberal: la división del poder político local y el sistema institucional entre las élites ladina e indígena, 1876-1900.	195
6.3.1.	Configuración del poder político local de la élite indígena tradicionalista durante el sistema colonial en el pueblo de Olinstepeque.	195
6.3.2.	Influencia de las élites progresista indígena y ladina liberal sobre el poder político de la élite tradicionalista después de la Independencia.	197
6.3.3.	Distribución del poder político y del sistema institucional local entre ladinos liberales e indígenas progresistas bajo la municipalidad mixta.	202

<b>7. Fortalecimiento, ruptura y transformación del consenso de las élites ladino-indígena comerciante en Olinstepeque: <i>visibilización de la “lucha” de castas al nivel político y reivindicación política indígena, 1900-2012.</i></b>	<b>209</b>
7.1. Consolidación del poder de la élite comerciante progresista indígena después de la Revolución Liberal, 1900-1936.	211
7.1.1. La transferencia del poder político de la élite tradicionalista hacia los comerciantes indígenas en Olinstepeque.	211
7.1.2. La “lucha” por el poder político y económico entre los comerciantes del municipio.	211
7.1.3. Los comerciantes indígenas y la configuración de su base de influencia político-económica sobre el sistema institucional del municipio durante el régimen liberal.	218
7.2. El consenso ladino-indígena frente a las amenazas externas y el empoderamiento de los comerciantes debido a su investidura política y su rol de intermediación frente al discurso político ladino, 1936-1954.	223
7.2.1. Los intendentes militares de Ubico y la desarticulación de la alcaldía mixta ladino-indígena.	223
7.2.2. La investidura política de los comerciantes y la consolidación de la autoridad “simbólica” indígena dentro del sistema democrático de Arévalo y Arbenz.	229
7.2.3. Los comerciantes indígenas como agentes de legitimación del discurso y el ejercicio político ladino frente a las mayorías indígenas dentro del sistema democrático.	242
7.2.4. Las mayorías frente a los vínculos de las élites ladina liberal y comerciante indígena.	246
7.3. Ruptura y transformación del consenso entre las élites ladina e indígena comerciante: las alianzas de poder en torno a los partidos políticos, 1954-1960.	255
7.3.1. La caída del sistema democrático y sus consecuencias sobre la unidad de las élites ladina e indígena comerciante en Olinstepeque.	255
7.3.2. Las facciones políticas como mecanismo de división de la unidad política ladina en el municipio.	258
7.3.3. La pérdida de representatividad del sistema tradicional político-religioso como mecanismo de división de la unidad de la élite indígena en el municipio.	261
7.4. La pérdida del poder político de la élite ladina e indígena comerciante: el movimiento indígena maya, 1960-2012.	281
7.4.1. El ingreso del cura a Olinstepeque y la consolidación del ataque a la legitimidad del sistema tradicional indígena por parte de la iglesia.	281
7.4.2. La articulación del movimiento indígena maya bajo el discurso de reivindicación política en el municipio.	285
7.4.3. La pérdida de autoridad de la alcaldía “simbólica” indígena y la concientización del “vacío” de poder político indígena en el municipio.	292
7.4.4. El dominio político “real” ladino y la activación de la “lucha” de castas ladino-indígena al nivel político en el municipio.	293



7.4.5.	El comité cívico Xequijel y la reivindicación del poder político indígena en el municipio.	296
7.4.6.	La identidad comunitaria, sobre la tradición y la etnia sobre la clase social como elementos de unidad del movimiento indígena en el municipio.	306
7.4.7.	Evolución del vínculo “maya” al interior del movimiento indígena.	313
7.4.8.	El posible retorno ladino al sistema político local en el municipio.	315
7.4.9.	El cambio de mentalidad política indígena desde los comités de agua del municipio: de un liderazgo comunitario a un liderazgo político.	319

## CUARTA PARTE

### Final

<b>8.</b>	<b>El “dominio histórico” ladino en Olinstepeque: <i>una construcción social de carácter estadístico e ideológico.</i></b>	<b>327</b>
8.1.	Las relaciones de poder entre las élites ladina e indígena comerciante y el “dominio histórico” ladino en Olinstepeque.	327
8.2.	El “dominio histórico” ladino en Olinstepeque desde el análisis estadístico de la realidad local (estudio de caso).	328
8.3.	El “dominio histórico” ladino en el municipio desde el análisis de la influencia ideológica de la Teología de la Liberación y el movimiento guerrillero durante el conflicto armado interno.	330
	<b>Conclusiones generales.</b>	<b>335</b>
	Listado de entrevistas.	353
	Catálogo de Archivo.	355
	Anexos.	369
	Bibliografía.	405
	Sobre el autor.	413



## Lista de cuadros y gráficos

<u>Nº</u>		<u>Pág.</u>
1	Mapa de la República de Guatemala.	13
2	Mapa del departamento de Quetzaltenango.	13
3	Áreas administrativas de Olinstepeque.	13
4	Población de Olinstepeque por grupos etarios, 2002.	15
5	Población de Olinstepeque indígena y ladina, 2002.	16
6	Capacidad de las tierras del Valle de Quetzaltenango, 2007.	17
7	Capacidad de uso del suelo en Olinstepeque, 2007.	17
8	Total producción municipios del Valle de Quetzaltenango, 2002.	18
9	Crianza de animales en Quetzaltenango, 2003.	19
10	Morbilidad general en Olinstepeque, 2005.	21
11	Morbilidad infantil en Olinstepeque, 2005.	21
12	Evolución IDH en municipios del Valle Quetzaltenango, 1994-2002.	22
13	Bases ideológicas para la legitimidad y cuadros administrativos según Weber.	39
14	Exportaciones de café guatemalteco, 1860-1871.	56
15	Funcionarios de cabildo por número de habitantes en el siglo XVI.	74
16	Listado de Cofradías de San Juan Olinstepeque durante siglo XIX.	79
17	Común de San Juan Olinstepeque, 1743.	87
18	Vínculos al interior de la estructura de poder en Olinstepeque, 1725.	96
19	Relatos de los testigos sobre juicio de don Luis Gomes por Idolatría, 1725.	97
20	Común de San Juan Olinstepeque, 1743.	99
21	Cofradía del Santísimo Sacramento de Olinstepeque, 1781.	105
22	Sobre el incumplimiento financiero de los Cofrades siglo XIX.	107
23	“Tratantes” de Olinstepeque, 1821.	109
24	Datos padrón de Olinstepeque, 1821.	110
25	Anotaciones de los curas sobre comerciantes Cofrades siglo XX.	112
26	Relación de indígenas adultos de Olinstepeque, 1741.	122
27	Relación de Mestizos casados con indias de Olinstepeque, 1741.	122
28	Relación de Mulatos casados con indias en Olinstepeque, 1741.	122
29	Total de Mestizos y Mulatos en Olinstepeque, 1741.	123
30	Relación de población total Mestiza y Mulata en Olinstepeque, 1741.	123
31	Situación de población foránea, pueblos de Quetzaltenango, 1741.	124
32	Situación población del curato de San Cristóbal Totonicapán, 1813.	125
33	Padrón del pueblo de Olinstepeque, 1821.	126
34	Actas de matrimonios de ladinos en Olinstepeque, 1827-1842.	131
35	Las ciudades, villas y pueblos principales de las diez provincias "internas" de Guatemala, 1808.	134
36	Provincias de Totonicapán y Quezaltenango Según Juarros siglo XIX.	135
37	Presencia de algunas instituciones españolas en la provincia de Totonicapán a principios del siglo XIX.	136
38	Economía distrito de Quezaltenango, 1883.	138
39	Escalafón de Jefes y Oficiales ladinos Distrito de Olinstepeque, 1893.	152
40	Oficiales activos de las guarniciones militares de Quetzaltenango, 1883.	153
41	Evolución de la población ladina en Olinstepeque, 1821-1883.	154
42	Conformación de la municipalidad mixta de Olinstepeque, 1880.	154
43	Escalafón de Jefes y Oficiales ladinos residentes en Olinstepeque, 1893.	156
44	Ladinos dentro de comisiones especiales al interior de la municipalidad de Olinstepeque, 1902-1944.	157

<u>Nº</u>		<u>Pág.</u>
45	Ladinos dentro de la dirección de las escuelas elementales de niños y niñas en Olintepeque entre, 1902-1944.	159
46	Instituciones locales de control, sanción y formación siglo XIX.	164
47	“Tratantes” de Olintepeque por familias, 1821.	172
48	Actas de matrimonio ladinas Iglesia de Olintepeque, 1827-1942.	177
49	Exportaciones de café guatemalteco, 1860-1871.	181
50	Oficiales activos de las guarniciones militares de Quetzaltenango, 1883.	183
51	Conformación de la municipalidad mixta de Olintepeque, 1880.	184
52	Estructura de la municipalidad mixta ladino indígena, 1880.	185
53	Escalafón de Oficiales indígenas Distrito de Olintepeque, 1893.	186
54	Distribución del poder político durante el Sistema Colonial.	196
55	Distribución del poder político entre la élite ladina liberal y las élites indígenas tradicional gobernante y comerciante progresista, 1860.	198
56	Estructura del poder político-religioso en Olintepeque: élites tradicional gobernante, ladina liberal e indígena económica progresista, 1860.	199
57	División del poder político local y del trabajo entre ladinos liberales e indígenas progresistas en Olintepeque después de 1876.	203
58	Representación “simbólica” de los cargos municipales indígenas frente a las mayorías indígenas después de 1880.	205
59	Reorganización de la estructura del poder político y religioso en Olintepeque, con la municipalidad mixta, 1880.	206
60	Exportaciones de café desde Guatemala, 1853-1905.	212
61	Exportaciones de banano desde Guatemala, 1883-1925.	212
62	Repartición tierras milicianos área Justo R. Barrios siglo XIX	214
63	Estratificación social estructura de poder político indígena, 1936	218
64	Representación “simbólica” de los cargos municipales indígenas frente a las mayorías indígenas después de 1936.	224
65	Reorganización de la estructura de poder política después de 1936.	225
66	Representación de la alcaldía “simbólica” indígena después de 1945.	232
67	Reorganización de la estructura del poder política después de 1945.	233
68	Representación de la alcaldía mixta “simbólica” después de 1947.	235
69	Pagos de salarios a empleados en la Municipalidad, 1937.	239
70	Población ladina e indígena municipios de Quetzaltenango, 1852-2002.	266
71	Población urbana y rural Mancomunidad de Quetzaltenango, 2002.	268
72	Población urbana y rural Mancomunidad de Quetzaltenango, 1981.	268
73	Población Olintepeque por áreas administrativas, 2002.	269
74	Fuentes de empleo y distribución de mano de obra dentro del sector agropecuario en Quetzaltenango, 2003.	271
75	Líderes políticos indígenas elegidos por la DC, 1972-1980.	290
76	Situación del sistema tradicional político-religioso indígena hacia 1970.	294
77	Elecciones presidenciales en Guatemala, 1985. Primera vuelta.	297
78	Elecciones presidenciales en Guatemala, 1985. Segunda vuelta.	297
79	Elecciones municipales en Olintepeque, 1985.	298
80	Elecciones municipales en Olintepeque, 1988-1993.	300
81	Ingresos de la Municipalidad de Olintepeque, 1936-1987.	300
82	Elecciones municipales en Olintepeque, 1995.	303
83	Elecciones municipales en Olintepeque, 1999.	305

<u>Nº</u>		<u>Pág.</u>
84	Elecciones municipales en Olinstepeque, 2003.	308
85	Elecciones municipales en Olinstepeque, 2007.	309
86	Consulta Popular contra la minería Olinstepeque en feb. 2011.	310
87	Participación popular elecciones municipales Olinstepeque, 1985-2011.	310
88	Elecciones municipales en Olinstepeque, 2011.	310
89	Bases de la unidad indígena al interior del comité cívico Xequijel, 2000.	315
90	Estructura del comité de agua No. 1 Justo Rufino Barrios, 2005.	320
91	Los comités de agua y la organización social en el municipio, 2005.	324
92	Variación población ladina en Quezaltenango después de 1871.	350
93	Plano y mojones identificados por Antonio Sarti, 1884.	382
94	Capacidad de uso del suelo Mancomunidad de los Altos, 2007.	385
95	Mapa de Repartición de Tierras Aldea Justo Rufino Barrios, 1880.	389



## Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias a la cooperación de muchas personas e instituciones.

En Olinstepeque el autor desea agradecer, en primer lugar, a la comunidad en general, a sus autoridades municipales y policiales 2009-2012, así como a los representantes de la sociedad civil y líderes religiosos. Sin su aceptación e interés, este trabajo no hubiera sido posible.

De manera muy especial, agradezco al Lic. José Luis Ramírez y su familia, por la enorme colaboración prestada y acompañamiento. A la Lic. Rebeca Pérez, así como a la Sra. Gladis Ruiz y familia. A Mariano, Henry, Ismael, Flori y Rosi. A todos ellos, mil gracias, porque con su compañía y apoyo, hicieron muy grata mi estadía en el municipio.

En Guatemala Ciudad, mi más sincero agradecimiento al Dr. Carlos Cazali, Dra. Isabel Rodas, Dr. Virgilio Álvarez y M. Cs. Cecilia Skinner-Kleé, por el interés sobre mi trabajo y colaboración incondicional. A la Fundación Friedrich Ebert de Guatemala y todos sus funcionarios, especialmente a Sandra de Castillo, Gildardo Martínez y Sergio Galindo.

Deseo agradecer en las ciudades de Guatemala, Quetzaltenango y Olinstepeque, a todos los funcionarios de los diferentes archivos históricos e instituciones con las cuales tuve contacto, por su profesionalismo, generosidad y efectiva asistencia.

En Colombia al Dr. José Ubernel Arboleda quién, desde la Corporación Sedecom, me alentó en la apremiante necesidad de superar los marcos teóricos del análisis económico, para una mejor comprensión de la realidad social de las áreas locales.

En Alemania, agradecimientos muy especiales al Prof. Dr. Wolfgang Gabbert de la Universidad de Hanover, por su amistad, orientación, comentarios acertados y apoyo incondicional.

Igualmente al Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD) por la financiación de la primera fase de trabajo de campo de esta investigación, realizada durante finales del año 2009.

---





**PRIMERA PARTE**  
**Marco Referencial**

---



## Introducción

### Antecedentes de la investigación:

Los resultados de este trabajo que aquí se presentan, son la continuación de un proceso de investigación que llevó a cabo el autor en el año 2005 en el municipio de San Juan Olin-tepeque. Investigación que tuvo como elemento central a los Consejos Comunitarios de Desarrollo –*Cocodes*, puestos en funcionamiento bajo la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural en Guatemala durante el año 2002. Investigación que sirvió de proyecto final para el programa de maestría en Desarrollo Local que cursaba en la Universidad del Valle de Guatemala.

El objetivo de dicha tesis de maestría fue el de analizar la manera como la población de las áreas locales asumía la instauración de dichos *Cocodes*, los cuales se convertían en el último eslabón del sistema de Descentralización en Guatemala. Los *Cocodes* tenían como función principal, servir de espacios políticos de evaluación, discusión y priorización de los proyectos de desarrollo de las áreas rurales del municipio.

Para la correspondiente observación de la manera como la organización social asumió en su interior a este ente institucional, se tomó, como experiencia de estudio, la aldea Justo Rufino Barrios. En ella se identificó una enorme actividad de los grupos sociales, así como el origen del primer *comité de agua* en el municipio, los cuales se instauraban, en dicho momento, como los grupos sociales de mayor representación de las áreas rurales.<sup>1</sup>

Los resultados de la investigación mostraron que se presentaron serios inconvenientes en la conformación y funcionamiento del *Cocodes* en dicha aldea, pues el *comité de agua*, que había empezado a ser organizado desde finales de la década de 1960, había asumido ya, un rol político al interior del área local. Situación que lo fue llevando a convertirse en un espacio de discusión y de búsqueda de soluciones a los problemas que aquejaban a la comunidad (En últimas, el mismo objetivo de los *Cocodes*).

Sin embargo, ese proceso de discusión de las necesidades de la aldea dentro del *comité de agua* no fue un proceso programado por la comunidad, sino que se fue configurando al interior del mismo, en la medida que éste adquiría su estabilidad administrativa y financiera. Así las cosas y aprovechando que en sus Asambleas Generales se reunía, *de manera obligatoria*, un gran número de vecinos del área, se fue disponiendo la posibilidad de discutir y buscar soluciones a algunos problemas apremiantes de la aldea, ajenos al tema del agua potable.

Así surgió la visión política de dicho grupo, que, con el tiempo, se convirtió en fuerza política de dicha aldea. Después de algunos años, los *comités de agua* se dispersaron por las demás áreas rurales del municipio, con la misma lógica de funcionamiento de la Aldea Justo Rufino Barrios y como espacios de formación política de las áreas rurales del municipio. La investigación mostró, cómo en el municipio de Olin-tepeque, los líderes indígenas asumieron, por su participación dentro de dichos *comités*, un *empoderamiento* político, lo que llevó a algunos de estos líderes a ejercer cargos de representación política en la municipalidad des-

---

<sup>1</sup> Estos comités sólo se organizaron en las áreas rurales, pues en la Cabecera o área urbana, la municipalidad brindaba el servicio de agua potable a sus vecinos. (Nota del autor).

pués de 1972. El más importante de ellos, el de alcalde municipal de dicho año, por encima del “*poder*” político de los ladinos del municipio. Para la comunidad, el primer alcalde indígena “en toda la historia del municipio”.

La investigación concluyó mostrando a los *comités de agua*, como espacios políticos que *empoderaban* a sus líderes comunitarios al nivel municipal; y como grupos sociales que asumieron una posición negativa frente a la conformación de los *Cocodes*. Ello debido a que estos *comités*, desde la década de 1980, ya priorizaban proyectos de desarrollo local de sus áreas. Así empezó una relación de *poder* entre los líderes de estos dos grupos y la inconveniencia del funcionamiento de los *Cocodes* al interior de las áreas locales del municipio.

### Los objetivos de la investigación:

Durante dicha investigación del año 2005, se conoció, entonces, que el primer alcalde indígena de Olinstepeque “en toda su historia” (pues los entrevistados no podían decir desde cuándo) se había posesionado en 1972 y era originario de la aldea Justo Rufino Barrios. Algunas entrevistas informales, dieron cuenta que este indígena había sido uno de los líderes activos dentro del primer proyecto exitoso del comité de agua de dicha aldea, el cual empezó a organizarse desde finales de la década de 1960.

*¿El primer alcalde municipal indígena en “toda la historia del municipio”?* Se fueron estableciendo así, los primeros cuestionamientos que darían forma al objetivo general de esta investigación doctoral. Las primeras entrevistas a líderes indígenas actuales del área, dentro del primer trabajo de campo de esta investigación doctoral en el año 2009, ratificaban claramente, el inicio de un proceso reivindicatorio indígena frente al histórico “dominio” político ladino.

Sin embargo, a medida que se recababa más información al respecto, se empezó a configurar un *tipo de contradicción* frente a dicho “dominio histórico” ladino, pues las entrevistas con los ancianos del municipio (indígenas y ladinos) daban cuenta de *una “enorme” influencia política de los comerciantes indígenas durante la mayor parte del siglo XX*. Dos elementos se configuraron, entonces, a partir de dichas entrevistas exploratorias:

- El desconocimiento de los líderes locales sobre la historia política del municipio, que no sabían desde cuando los ladinos habían mantenido el “dominio” sobre el sistema político local;
- Las diferentes opiniones entre los líderes políticos actuales y los ancianos del área, las cuales ponían en tela de juicio las condiciones de “dominación históricas” de los ladinos en el municipio.

Y estos dos elementos establecieron el escenario para que se configuraran de manera más clara los objetivos de esta investigación, la cual gira en torno a *las condiciones de “dominación” política que los ladinos establecieron durante el siglo XX*.

#### i) *Objetivo General:*

Describir la manera cómo se articularon históricamente las relaciones de *poder* entre las élites ladina e indígena en el municipio de Olinstepeque durante el siglo XX.

ii) *Objetivos Específicos:*

- Recabar elementos históricos que ayuden a comprender si en el municipio, los ladinos lograron establecer condiciones de dominación política durante el siglo XX.
- Indagar sobre el origen de los eventos históricos que pudieron conllevar a que se instauraran opiniones diferentes entre las dos generaciones de indígenas: indígenas jóvenes que dan peso a un “dominio histórico” político ladino versus indígenas ancianos que desestiman el mismo, por la enorme influencia política que jugaron en el área local los comerciantes durante gran parte del siglo XX.
- Examinar el rol político que jugó el comité de agua de la aldea Justo Rufino Barrios (y de las demás áreas rurales del municipio), dentro del proceso de reivindicación del *poder* político indígena que se estableció hacia finales del siglo XX frente al “dominio histórico” ladino.

Consideraciones del análisis teórico de la investigación:

i) *Sobre el concepto de élite:*

La investigación asume el estudio del *poder* local dentro de esta comunidad a partir del análisis de *élites* (*administrativas*) y no desde la problemática de la “lucha” de *clases sociales*. Para ello, se parte de la tesis expuesta por Carol Smith (1989) para la comprensión de la realidad local en Totonicapán, donde asume la “*identidad indígena*” ligada al elemento histórico del territorio (el pueblo, el municipio). Smith destaca, dentro de dicha investigación, la importancia de ver las relaciones históricas sociales indígenas, alejadas de la lógica de “*intereses de clase*” y vinculadas al Estado guatemalteco desde el control administrativo del territorio. La “*identidad indígena*” se forjaría a partir de esta distribución territorial, dando con ello, al individuo, una unidad entorno a elementos de carácter comunitario, sin responder a los elementos específicos de “*clase social*”.

Control administrativo del territorio que se instituyó en Guatemala, dicho sea de paso, con la instauración del sistema colonial y que dio origen a la división del territorio guatemalteco durante el siglo XVI en “centro” y “periferia”, como fuera establecido por los estudios históricos efectuados por MacLeod (citado en Lutz y Lovell, 1990). Organización de control administrativo del territorio que dio origen al pueblo indígena y a áreas de control español. Situación de organización territorial que conllevó al origen de *élites* de carácter administrativo (burocrático) tanto españolas como indígenas dentro del “centro” y la “periferia”. *Élites administrativas* que se establecieron como intermediarias entre las mayorías locales y los intereses políticos y económicos del Estado guatemalteco colonial.

Así, en Olintepeque, durante el periodo colonial, se instauraría una *élite indígena tradicionalista* que asumiría la administración del área local, bajo el control institucional del cabildo y la iglesia católica (*élite indígena político-religiosa*); y durante el sistema republicano se identificaría el origen de una *élite de comerciantes progresistas* (*élite indígena político-económica*), provenientes de la división económica de dichas familias tradicionalistas indígenas.

Así mismo, con el estatus de *residencia* adquirido por algunas familias ladinas en el municipio, se instalaría, durante mediados del siglo XIX, un grupo de familias ladinas (*élite política ladina*) de carácter liberal, que disputarían el control de los recursos y el sistema político local frente a dichas *élites* indígenas.

ii) *Sobre el concepto de poder:*

A pesar que el análisis weberiano considera inadecuado el uso del concepto de *poder* al nivel teórico por su carácter “amorfo” (Weber 2002, p.43), esta investigación lo asumirá al nivel práctico, teniendo en cuenta el uso que se le ha dado dentro de la discusión social en Guatemala para el análisis de “*las relaciones sociales ladino-indígenas*”. Es por ello que al nivel teórico se hará énfasis en *la condición de dominación* de las *élites*, como elemento visible de su *poder*.

iii) *Sobre la legitimidad de las élites:*

En cuanto a la condición de “*legitimidad*”, que *estas élites administrativas* establecerán en el área local, se asumirá desde la perspectiva teórica del *poder* de Max Weber (2002). Esto implica que el concepto de *poder* al nivel local no se asumirá desde el determinismo económico del marxismo, ni desde el determinismo político de los autores elitistas como Mosca, Pareto o Michels. Se asume así un concepto de *poder*, que bajo su condición de *dominación*, se instala en un plano multidimensional que además del componente político y económico, asume el componente social: ello es, el *estatus social* (*prestigio, respeto comunitario*) como elemento de generación de *poder* político y económico. Descartando, así, la concentración del *poder* político de forma exclusiva en manos de las *élites* políticas o económicas del municipio y dando un rol activo a otros líderes comunitarios del municipio.

La investigación asume, también, desde esta perspectiva, al sistema tradicional indígena y al sistema “democrático” ladino, como los mecanismos de “*legitimación*” de las condiciones de dominación de las *élites*, debido a la aceptación que el “*individuo*” (ladino e indígena) hace de dichos sistemas. Condición de *obediencia* que yace, según la teoría weberiana, en las “*creencias*” del individuo hacia dichos sistemas. En Olinstepeque la pérdida de representatividad de la estructura político-religiosa indígena, establecerá, hacia mediados del siglo XX, un conflicto de *legitimidad* de las *élites* indígena y ladina dentro del área local. Por dos razones: la primera, porque son las mayorías indígenas las que *legitiman* a dichas élites dentro del municipio; y la segunda razón, porque la *legitimidad* ladina mantiene un vínculo político estrecho con la funcionalidad del sistema tradicional indígena.

iv) *Sobre el contexto social guatemalteco:*

Esta investigación se enmarca dentro de la problemática *ladino-indígena* que se ha establecido en Guatemala para comprender las relaciones sociales de *poder* entre la población indígena y no-indígena durante el siglo XX. División dicotómica que ha sido caracterizada, como lo expone Marta Casaús (2002), bajo relaciones históricas de racismo, discriminación, marginación y opresión. Vinculación cultural ladino-indígena que tuvo como elemento determinante el proyecto de “modernización” liberal que se instauró en Guatemala después de la Independencia de España y que legitimó al ladino (excluido del sistema político colonial) como *actor político* dentro de las áreas indígenas del occidente guatemalteco.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> En principio el concepto fue usado por los funcionarios españoles durante el sistema colonial, para designar a las poblaciones indígenas que hablaban castellano y después, para designar dentro de los informes poblacionales, al elemento no-indígena producto del mestizaje. En Olinstepeque es sólo a partir del censo de 1752, que se empieza a usar el calificativo de “*ladino*” por parte de los frailes de Totonicapán. Antes de esa fecha se usaba el de “*mestizo*” (ver capítulo V de esta investigación). Algunos autores han identificado una evolución del calificativo de *ladino* (junto con el de criollo e indígena) durante el siglo XIX, dentro de los proyectos de “modernización” del Estado guatemalteco que lideraron los regímenes liberal (1821-1839) y conservador (1839-1871), perdiendo la connotación de *casta* del sistema colonial y asumiendo una *cultural*. Bajo esta nueva connotación liberal las contrapartes indígenas se instalaron como el elemento *cultural* a ser “civilizado” por parte de los ladinos. (ver al respecto, Pinto Soria, 1998; Rodas, 1997; Taracena, 1982 y 2007). Taracena (2007)

La vinculación “*ladino-indígena*” que la investigación asume para el análisis de las relaciones de *poder* entre estos grupos, no establece ningún tipo de *dominación* política “a priori” o nivel de superioridad social de los ladinos frente a los indígenas. En ese sentido, la vinculación “*indígena-ladino*” tendría para esta investigación el mismo significado. Sin embargo, se ha utilizado la primera, porque al igual que como el concepto de “*poder*”, se desea mantener los mismos elementos conceptuales que se han implementado dentro de la discusión social en Guatemala, teniendo en cuenta que esta investigación pretende efectuar un análisis comparativo frente a los mismos.

### Conclusiones principales:

El objetivo principal de esta investigación fue el de brindar elementos de análisis que hicieran posible comprender la manera como las élites ladina e indígena se vincularon durante el siglo XX en el municipio de Olintepeque. Y ello con el fin de constatar si las minorías ladinas, como suele ser el resultado generalizado para el occidente guatemalteco, lograron establecer condiciones de dominación sobre las *élites* indígenas del municipio. Es por ello que se efectuó un análisis de carácter histórico, que brindara los elementos necesarios para reconstruir y comprender la manera cómo se efectuó dicho proceso de vinculación cultural en el municipio.

El planteamiento de dicho objetivo tuvo como elemento determinante, la variabilidad de opiniones entre la población indígena joven y anciana del municipio: por una parte, el grupo de indígenas políticos jóvenes que aseguraban la *existencia de un “dominio histórico” ladino*, mientras que por su parte, los ancianos del municipio desestimaban el mismo, debido a los niveles de *influencia* política que brindaron a los comerciantes indígenas durante gran parte del siglo XX.

El análisis de la información histórica y etnográfica del municipio conllevó a concluir, que en Olintepeque los ladinos *no lograron establecer durante el siglo XX, condiciones de dominación política*. Y ello debido, a que el municipio, por sus bajas condiciones económicas durante el siglo XIX, atrajo a un pequeño grupo de ladinos *liberales* provenientes del pueblo vecino de Sija, con bajas condiciones económicas y políticas. Ladinos que a pesar de su transformación en *élite política-militar* influyente después de 1871, no lograron imponerse ante la *élite* comerciante indígena, debido a las condiciones de dependencia política y económica que padecieron frente a los comerciantes desde finales del siglo XIX y que determinaron las relaciones de *poder* durante el siglo XX.

En cuanto a la los elementos que conllevaron a la variación de opiniones entre las dos generaciones de indígenas, se pudieron determinar que fueron producto del contexto ideológico que se instauró en el municipio hacia finales del siglo XX. Caracterizado por la influencia del conflicto armado interno en las áreas indígenas del occidente guatemalteco, la desintegración del sistema tradicional indígena del municipio y la generalización de resultados de investigaciones sociales efectuadas en áreas de mayor importancia, donde los ladi-

---

anota que con La Revolución Liberal de 1871, el elemento *cultural* se instaló con mayor fuerza por las políticas de “ladinización” que se instalaron con la reforma liberal, las cuales dieron origen a la “visión «bipolar»” ladino-indígena que se conoció hasta los Acuerdos de Paz de 1996. Después de 1871 lo ladino “pasó poco a poco a asumir la connotación de no-indígena y, por tanto, a incluir a criollos, blancos europeos, chinos, negros, árabes, etc. Es decir, perdió su connotación racial de casta y adquirió la cultural de anti-indígena, que no necesariamente es la de blanco, sino que puede ser la genérica de occidental, de civilizado” (en título: Los liberales y la “república de ladinos”).

nos, gracias a su influencia político-económica, sí lograron establecer condiciones de dominación frente a las élites indígenas.

### Principales aportes de la investigación:

Hace énfasis en la importancia del análisis histórico y etnográfico para la plena comprensión de la manera como se articularon las relaciones de *poder* entre estos grupos durante el siglo XX, como una forma de luchar contra las *generalizaciones* sobre el dominio histórico ladino y la incapacidad política indígena que se ha instalado en el ideario colectivo de investigadores sociales, instituciones, grupos sociales o gente del común. Y ello por el hecho de que los ladinos, en la mayoría de las áreas locales del occidente, se han instalado históricamente con los cargos de “mayor” representación dentro de los sistemas políticos locales. Pero ¿son los cargos de “mayor” representación producto de condiciones de dominación ladino en todas las áreas del occidente guatemalteco?

Es por ello que la investigación hace énfasis en la importancia de observar las diferencias históricas existentes entre las áreas locales y el tipo de ladino que en ellas se instaló. Se presenta, entonces, áreas indígenas de mayor importancia al nivel económico, político o militar, que fueron colonizadas tempranamente por ladinos de alta *influencia* debido a sus condiciones económicas y sus redes políticas. Ladinos que asumieron condiciones de dominación frente a las estructuras de *poder* indígenas de dichas áreas. Por otro lado, se recalca la diferencia frente a áreas indígenas de menor importancia, donde grupos de ladinos de escasos recursos y bajo *poder* político se asentaron sin lograr establecer condiciones de dominación frente a las *élites* indígenas.

Y la diferenciación entre áreas de mayor y menor importancia, así como el tipo de ladino que en ellas se ubicó se instala como un elemento de análisis fundamental, a la hora de querer comprender la manera como se establecieron las relaciones de *poder* entre estos grupos durante el siglo XX en cada una de las áreas del occidente del país, después de la victoria liberal de 1871. Victoria que catapultó desde el Estado liberal tanto a ladinos fuertes como débiles a lo más alto de las estructuras de *poder* político de las áreas indígenas, pero con una notable diferenciación en cuanto a al tipo de legitimidad concedida: en las áreas de mayor importancia los ladinos fueron “ratificados” bajo sus condiciones de dominación, mientras que en las áreas de menor importancia los ladinos fueron “impuestos” bajo una legitimidad “otorgada” por el Estado liberal, ya que éstos no lograron establecer condiciones de dominación frente a las *élites* indígenas.

### Contenido:

El documento se ha dividido en *cuatro partes*, con sus correspondientes capítulos. Los *ocho capítulos* que componen el documento han sido divididos en *fases* para tratar de mantener la claridad del análisis. Los capítulos tratarán de reconstruir, de manera cronológica, los diferentes eventos históricos que conllevaron a configurar dichas situaciones de consenso político, dependencia ladina y condición de dominación de las *élites* frente a las mayorías del municipio; así como, también, la reivindicación del *poder* político llevada a cabo por nuevos actores indígenas a finales de la década de 1990.

*Una primera parte introductoria, que mostrará el marco de referencia de la investigación:*

El capítulo I mostrará la actualidad del municipio de Olinstepeque, con el fin de dar una perspectiva general de la situación hoy. Situación que ayudará a contrastar el *cambio social* del



municipio, a partir del análisis de los elementos históricos que se han identificado en el mismo. Este capítulo mostrará elementos etnográficos que soportaran el análisis de esta investigación a partir de la vinculación *ladino-indígena*.

El capítulo II establecerá algunos elementos teóricos sobre el concepto de “élite”, “legitimidad” y “poder”. Este capítulo esbozará los elementos teóricos necesarios para ayudar a comprender la manera como se originaron, conservaron, reprodujeron y transformaron las diferentes *élites* al interior del municipio, así como los procesos sociales que se instauraron entre éstas.

El capítulo III mostrará que las relaciones sociales históricas en Guatemala entre la población no-indígena e indígena se han articulado teniendo como base una ideología racista, que se ha transferido en el tiempo (Casaús, 2002). Ideología que se estableció en Guatemala con la instauración del sistema colonial y que desde el Estado (y otras instituciones), fue transfiriéndose a las poblaciones no-indígenas de criollos que asumieron las estructuras de *poder* después de la Independencia. Durante el sistema republicano, gracias al proyecto de “modernización” liberal criollo, se legitimó al ladino como actor político *activo* de las áreas locales indígenas, configurándose, así, la transferencia de la ideología racista, desde el Estado, a este nuevo actor político. Élite ladinas, que gracias a la “superioridad” dada por el Estado liberal, exigieron su participación dentro del sistema político local, a partir de la supuesta “incapacidad” e “inferioridad” política de los indígenas.

*Una segunda parte de reconstrucción histórica del municipio y sus élites:*

El capítulo IV (al igual que el capítulo V), dará los elementos necesarios para comprender por qué el concepto de *élite*, se establece en la práctica, como elemento de análisis viable para la comprensión de la realidad social del municipio de Olintepeque. Este capítulo mostrará el origen de las *élites* indígenas dentro del municipio: *una élite tradicionalista y una élite progresista* (1524-1871).

Proceso de legitimación de *poder* indígena que estuvo vinculado a la congregación de Olin-tepeque en torno al santo católico de San Juan Bautista durante el siglo XVI. Proceso de reducción poblacional que instauró bajo el control del sistema institucional (cabildo indígena, iglesia católica y cofradías), una estructura de *poder* tradicionalista que asumió una condición de *élite político-religiosa*. *Élite* tradicionalista de origen noble prehispánico que fue legitimada bajo los intereses políticos y económicos del Rey español, frente a las mayorías macehuales. Dicho capítulo, que se extiende hasta el siglo XIX, muestra la evolución de dicha *élite*, pasando por la división de su estructura de *poder* entre *principales* nobles y *principales* macehuales, hasta llegar a una *élite* indígena de comerciantes progresistas que dieron a la misma, la condición de *élite político-económica* desde finales del siglo XIX.

El capítulo V mostrará el origen y estructuración de la *élite* política ladina dentro del municipio (1600-1944). Proceso de legitimación política que está relacionado a la Independencia de España y la configuración del proyecto de “modernización” liberal por parte de los criollos. Proyecto liberal que tuvo como objetivo primordial la “modernización” institucional de las áreas locales y la “civilización” de la población indígena. Dicho capítulo analiza la influencia del elemento ladino en Olin-tepeque desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX.

Los elementos etnográficos mostraron durante el periodo colonial a un grupo de ladinos de condición migrante, con escaso *poder* político y económico que generó un reducido impacto al interior del sistema político-económico. Hasta llegar al siglo XIX, cuando desde el Esta-

do liberal se legitima a las élites ladinas para su ingreso a las áreas indígenas. Así, hacia 1825 se registra el ingreso de población ladina proveniente de Sija, con una condición diferente a los ladinos del sistema colonial, en cuanto a su formación técnica y conocimientos. Población que se residenciaría en el municipio insertándose, en primer momento, al sistema económico mediante actividades no-tradicionales complementarias y, después de algunos años, comenzaría su proceso de exigencia política mediante la solicitud de un alcalde ladino. Exigencia que no pudieron hacer cumplir, debido al *poder* de la *élite* tradicionalista indígena.

### *Una tercera parte de análisis de las vinculaciones ladino-indígenas:*

El capítulo VI se concentra en el siglo XIX y muestra la condición de *poder* de las tres *élites* (tradicionalista y progresista indígena, como la ladina) y su proceso de vinculación en el municipio durante dicho periodo (1825-1876). Proceso de vinculación social que sentarán las bases del conceso político que se establecerá, durante el siglo XX, entre las *élites* ladina liberal e indígena comerciante progresista.

Se muestra entonces, por una lado, la fortaleza política de la *élite* tradicionalista indígena gracias a la influencia, al nivel nacional, del sistema político conservador (1838-1871); el inicio progresivo de un empoderamiento político y económico de la *élite* comerciante progresista después de la Independencia de España, gracias a las condiciones que se establecieron para su actividad comercial dentro del occidente del país y el municipio; así, como a la *élite* ladina, condicionada por un escaso *poder* político y económico frente a las *élites* indígenas. Situación que los empuja a establecer alianzas frente a la *élite* progresista indígena, cercana a su ideología política e intereses económicos. Se establece así la vinculación política-económica entre dichas *élites*, que se convertirá en elemento de dependencia para estas durante el siglo XX.

El capítulo VII que muestra la conformación, consolidación, evolución, debilitamiento, ruptura y transformación del consenso político entre las *élites* ladina liberal e indígena comerciante progresista durante el siglo XX (1871-2012). En dicho capítulo se exponen los elementos que conllevaron a instaurar el consenso político entre dichas élites y los diferentes elementos externos que se consolidaron en el municipio como amenazas, debido, entre otras cosas, a la convulsionada política nacional.

Se muestra la manera como la *élite* ladina logró legitimarse frente a las mayorías indígenas, desactivando la “lucha” de castas al nivel político. Igualmente, se analizan los elementos externos que conllevarían al debilitamiento y ruptura del consenso político de estas *élites*, el cual se transformaría hacia *facciones* políticas ladino-indígenas hacia la década de 1950. Elementos externos, que no sólo coadyuvarían a la transformación del consenso de las *élites*, sino que ofrecerían los elementos ideológicos necesarios para distorsionar el ideario de los líderes indígenas actuales del municipio. Generación que perdió de vista dicha vinculación ladino-indígena y terminó configurando un “dominio histórico” político ladino inexistente, debido al cambio de mentalidad frente al sistema tradicional indígena.

“Dominio” ladino que dio paso a un proceso de “reivindicación” política que se articuló en la década de 1970 y que se consolidó a mediados de la década de 1990 bajo el comité cívico Xequijel. Proceso de “reivindicación” que tuvo como base el escenario político convulsionado de la década de 1970, la desarticulación del sistema tradicional indígena y el empoderamiento político de los líderes del *movimiento indígena* dentro de los comités de agua del municipio.

### *Una cuarta parte final que muestra la inexistencia de un dominio político ladino:*

El capítulo VIII mostrará algunos elementos de análisis que sustentaran que en el municipio de Olinstepeque no existió un “dominio histórico” ladino y que la supuesta existencia del mismo fue producto de la influencia de elementos ideológicos externos que se consolidaron en el municipio entre 1970 y 1990. Elementos ideológicos que fueron utilizados para explicar y comprender la realidad convulsionada del municipio en dicho periodo.

Las evidencias mostrarán, entonces, que el “dominio” ladino histórico fue una construcción ideológica y estadística: ideológica proveniente de la influencia de la Teología de la Liberación y el movimiento guerrillero durante la década de 1970 y 1980, que asumió el análisis de la realidad nacional como una forma de comprender la realidad local; y estadística debido a la generalización de los resultados de investigaciones sociales que fueron efectuadas en áreas de mayor importancia del occidente guatemalteco, donde sí logró consolidarse un dominio ladino.

Investigaciones sociales que arraigaron *el ejercicio de los cargos de “mayor” representación política* como uno de los componentes importantes de la condición de dominación ladina. Y bajo *el análisis posicional del poder*, se asumirá una condición de “dominación histórica” ladina sustentada en el análisis estadístico, por el hecho que los ladinos asumieron, durante la mayor parte del siglo XX, los cargos de mayor representación institucional en Olinstepeque.

### Sobre la metodología y las fuentes de información:

Para el desarrollo de la investigación se llevaron a cabo dos fases de trabajo de campo de tres meses cada una (2009 y 2010), que incluyeron la estadía al interior del municipio. Así mismo, se tuvieron en cuenta los conocimientos etnográficos obtenidos de seis meses de trabajo de campo durante la investigación del año 2005.

La recolección de la información contó con entrevistas formales e informales con la población ladina e indígena del municipio (hombres y mujeres), incluyendo a líderes comunitarios, políticos activos y retirados, maestros, ancianos, ex miembros del movimiento revolucionario ORPA que actuó en el municipio entre 1970 y 1996, comerciantes, artesanos, campesinos, así como líderes religiosos mayas, católicos y protestantes.

Las entrevistas omitirán el nombre del entrevistado, pues esto se estableció con antelación con cada uno de ellos. Al final del documento se anexará una relación de las características de los entrevistados y el área al que pertenecen. Estas entrevistas fueron, en su mayoría, realizadas de manera individualizada, pero algunas otras se efectuaron de manera grupal, como una forma de reconstruir los procesos y eventos históricos con diferentes puntos de vista.

Cada entrevista tiene un número consecutivo y el año en que fue realizada. En las entrevistas grupales todos los participantes tendrán el mismo número consecutivo, pero se diferenciarán mediante orden alfabético (a, b, c...). Por ejemplo: la entrevista N° 12 que se realizó de manera grupal en el año 2009, son un par de mujeres indígenas del Centro: una líder evangélica (a) y su madre (b). Sus opiniones se relacionaran de la siguiente manera: (entrevista 12a, 2009); (entrevista 12b, 2009). La relación de la tabla se presentará de la siguiente forma:

Nº	Año	Edad	Grupo	Actividad	Sexo	Área
12a	2009	47	indígena	Líder Evangélica	Mujer	Centro
12b	2009	69	indígena	Vendedora	Mujer	Centro

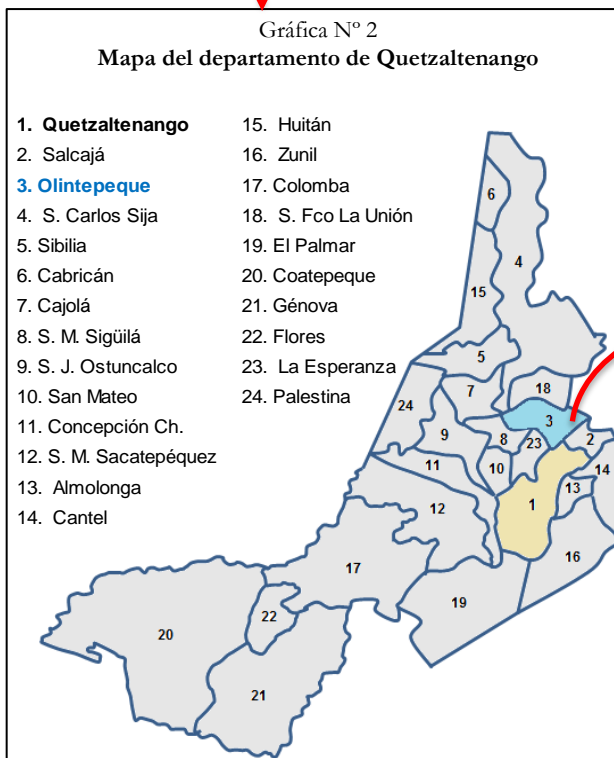
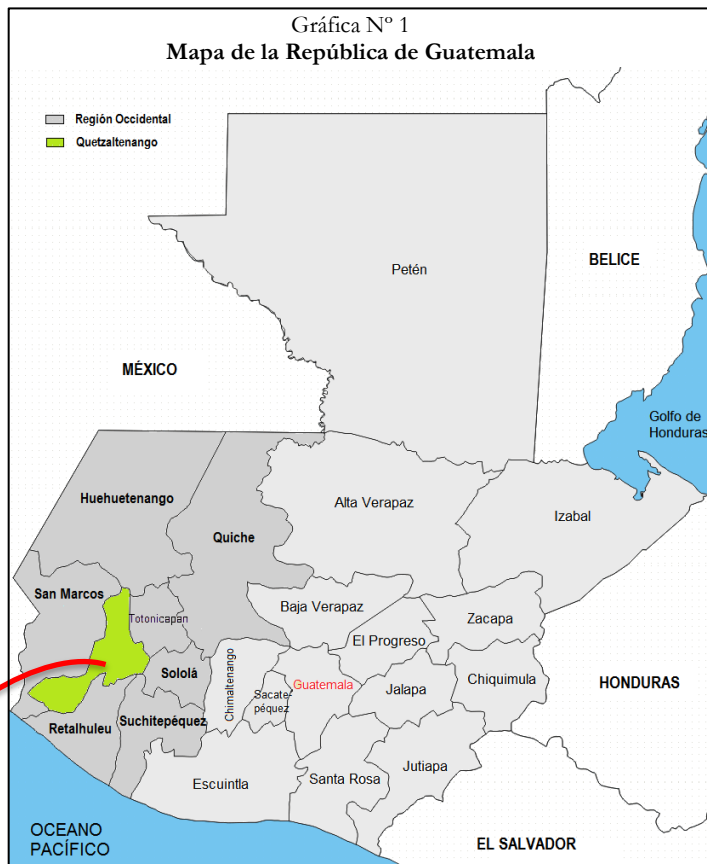
Por ser hombre, el acceso a la opinión de las mujeres tuvo enormes complicaciones para el autor. Así que en la mayor parte del trabajo de campo, se tuvo acceso a líderes comunitarias que han ganado prestigio político dentro del municipio y que están adscritas a algún tipo de institución:

- *Social*: comités de agua, grupos de maestros, vigías de la salud, grupo de comadronas, ong, fundaciones sin ánimo de lucro.
- *Económica*: artesanas, costureras, tenderas, vendedoras, comerciantes, agricultoras.
- *Política*: partidos políticos, comité cívico, grupos de liderazgo para la igualdad de la mujer.
- *Religiosa*: líderes evangélicas, de Acción Católica, carismáticas, cofradías, hermandades, comité de San Pascual.
- *Cultural*: reina indígena, eventos feria patronal, grupos culturales.

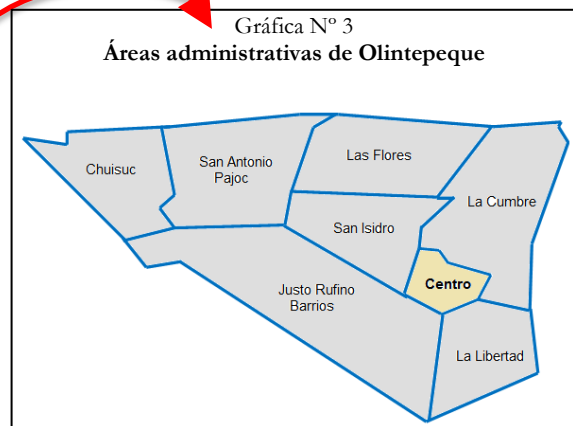
El contacto con mujeres fuera de esa relación institucional fue difícil, debido a la desconfianza de las mismas sobre el autor y las consideraciones que ese contacto pudiera tener sobre sus parejas masculinas.

#### Sobre las fuentes de información históricas:

- Archivo General de Centroamérica -AGCA: información correspondiente al periodo colonial. Ubicado en la ciudad de Guatemala.
- Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango: información correspondiente al periodo republicano y mediados del siglo XX. Ubicado en la ciudad de Quetzaltenango.
- Archivo del Registro de la Propiedad de Quetzaltenango: información de registro de compras y ventas de tierras durante finales del siglo XIX y el siglo XX. Ubicado en la ciudad de Quetzaltenango.
- Archivo de la Municipalidad de Quetzaltenango o Archivo Histórico de Quetzaltenango: información correspondiente al periodo republicano y principios del siglo XX. Ubicado en la ciudad de Quetzaltenango.
- Archivo de la Municipalidad de Olintepeque: información de documentos del periodo colonial, republicano y siglo XX. Ubicado en el municipio de Olintepeque.
- Archivo de la Iglesia de San Juan Bautista de Olintepeque: información de bautizos, matrimonios y defunciones, desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Ubicado en el municipio de Olintepeque.



Fuente: Elaboración propia, con base en d-maps.com



Fuente: Elaboración propia, según Informe Desarrollo Humano, 2011, p.6

Fuente: Rincón, 2005, p.71



# Capítulo I

## El municipio de Olinstepeque en la actualidad

### 1.1. Algunos elementos de carácter administrativo, económico y social.

El municipio de San Juan Olinstepeque está ubicado en la región occidental de Guatemala y hace parte de los veinticuatro municipios que componen el departamento de Quetzaltenango, el cual está localizado a 212 kilómetros de la ciudad de Guatemala. La cercanía del municipio a la cabecera departamental (Quetzaltenango), es de aproximadamente 6,48 kilómetros.

El municipio hace parte de “los altos del occidente”, con una altura de 2.350 metros sobre el nivel del mar y tiene una extensión de 36 kilómetros cuadrados, con una relación de 611 habitantes por kilómetro cuadrado, según la situación población del censo 2002 equivalente a 22.000 habitantes (Plan Estratégico, 2001, p.8). La región occidental del país está compuesta por los departamentos de Huehuetenango, Quiché, San Marcos, Quetzaltenango, Totonicapán, Retalhuleu y Suchitepéquez. Abarca “un área geográfica de 22,442 kilómetros cuadrados o el 20.6% del país”. (MAGA, 2011, p. 1). (Ver gráficas No. 1 y 2).

Zamora (1983) define la región occidental de la siguiente manera:

Corresponde con la que en el siglo XVI fue designada por la administración colonial como alcaldía mayor de Zapotitlán y los Suchitepéquez. (Peter Gerhard, 1972). Esta alcaldía mayor comprendía todas las tierras situadas desde la actual frontera entre Guatemala y México hasta una línea al este determinada por el meridiano 91°. [...] En el área se concentraba antes de la conquista –y así se ha mantenido hasta hoy- una importante población indígena que habitaba en torno a los grandes centros cívico-religiosos, convertidos durante la colonia en grandes pueblos: K’umarcaaj (ahora Santa Cruz del Quiché), Zaculeu (Huehuetenango), Atitlán (Santiago Atitlán), Tzololá (Sololá), Xelajuj (Quetzaltenango), Xetulul (Zapotitlán), etc. Era también el área de los grandes señoríos étnicos de Guatemala en la época del precontacto: quichés, tzutujiles, cakchiqueles (en la orilla oriental del lago Atitlán) y mames (pp. 295-296).

El último censo de población (2002)<sup>3</sup> contabiliza 22.544 habitantes en Olinstepeque, los cuales están distribuidos entre las 8 áreas administrativas del municipio como se observa en el cuadro N° 4.

Cuadro N° 4  
Población por grupos etarios, 2002

Area local	Población por grupos etéreos, año 2006					Totales
	0 a 14	15 a 29	30 a 49	50 a 64	65 a más	
Centro	1.397	1.144	777	340	226	3.884
JRB	2.831	1.883	1.375	509	264	6.862
Pajoc	905	522	326	135	85	1.973
Chuisuc	1.307	648	447	162	108	2.672
Libertad	1.083	715	474	156	68	2.496
Cumbre	1.055	467	404	149	59	2.134
Flores	125	68	58	20	16	287
S. Isidro	1.007	545	422	154	108	2.236
<b>Totales</b>	<b>9.710</b>	<b>5.992</b>	<b>4.283</b>	<b>1.625</b>	<b>934</b>	<b>22.544</b>

Fuente: Ser & Cunoc, 2007, p.7. Con base INE, año 2002

<sup>3</sup> El Instituto Nacional de Estadísticas -INE había planificado para el año 2013 un nuevo Censo poblacional, pero debido a que no fue contemplado dentro del Presupuesto Nacional, éste fue aplazado para noviembre del año 2014. Ver al respecto, Prensa Libre, 2013.

Población total de los cuales 19.861 son indígenas y 2.683 ladinos (cuadro N° 5). Según las proyecciones del INE, la población en el municipio para el año 2010 debería haber aumentado a 31.600 habitantes (PNUD, 2011, p. 4).

Cuadro N° 5  
**Población indígena y ladina, 2002**

Total			Ambos sexos	
Total	Masculino	Femenino	Ladinos	Indígenas
22.544	10.660	11.884	2.683	19.861

Fuente: INE, 2002

La división administrativa, según el Plan Estratégico del Municipio (2010), está conformada por 8 áreas administrativas, que conforman la Cabecera municipal (Centro), 3 aldeas, 3 cantones, 5 barrios, 5 sectores y 24 parajes (SEGEPLAN, 2010, p. 20). La población para el año 2002, era en su mayoría joven, como puede observarse en la distribución poblacional por áreas administrativas efectuada dentro del cuadro N° 4.

La Tasa de Crecimiento Poblacional del municipio es alta, como se registra en los demás municipios de la región, la cual se ubica en una relación de 4.1 / 16.6, lo que está conllevando a la degradación acelerada de los recursos naturales, donde 4.1 es la Tasa de Crecimiento y 16.6 hace referencia a los años en duplicarse la población (MAGA, 2011, p. 7).

Aunque el municipio es considerado, por muchos de sus habitantes, como agrícola, los resultados sobre el estudio del suelo que se han efectuado en la región, desestiman el potencial agricultor del mismo. Entre los elementos representativos que han conllevado a esta evaluación son: las fuertes inclinaciones y barrancos de sus terrenos, la potencialidad *media* del suelo y la urbanización acelerada de las tierras del sur del municipio que poseen las mejores condiciones agrícolas.

La “fertilidad del suelo” para el caso de Olinstepeque y su “potencial agropecuario”, según las mediciones del “Diagnóstico de la Región del Occidente de Guatemala” efectuado por el MAGA (2011), se ubican en niveles *medios*: “media fertilidad” para el caso del suelo y “nivel medio” para el caso del potencial agropecuario (MAGA, 2011, p. 5). Y esta situación ha conllevado a que el municipio no haya logrado consolidarse como fuente abastecedora importante de granos, frutos y hortalizas, frente a los demás municipios del departamento de Quetzaltenango, como lo muestra el informe del MAGA a continuación:

Los principales productos son el apio, producido principalmente en Almolonga, Quetzaltenango y Salcá; la macadamia en El Palmar y Colomba; papa en Palestina de Los Altos, San Martín Sacatepéquez, San Juan Ostuncalco, San Mateo, Sibilia y Quetzaltenango; hule en Coatepeque, Génova, Colomba y Flores Costa Cuca; zanahoria en Quetzaltenango, San Martín Sacatepéquez, Almolonga y Zunil; cebolla en Zunil, Quetzaltenango y Almolonga; lechuga en Almolonga y Zunil; manzana Cabricán, Quetzaltenango, Huitán y Cantel; y café en Colomba y El Palmar. La mayoría de productos del departamento tienen como destino principal el mercado local, regional y de la capital, ya que es importante destacar que la mayoría de productos son hortalizas de tierra fría (p.61).

Esta situación del potencial de la tierra se complementa con los resultados del “Diagnóstico Territorial del Valle de Quetzaltenango” presentado por la Mancomunidad de los Altos (2007), que reúne nueve municipios de Quetzaltenango y dos de Totonicapán, los cuales conforman el Valle de Quetzaltenango: Almolonga, Cantel, La Esperanza, Olinstepeque, Quetzaltenango, Salcá, Ostuncalco, San Mateo, Zunil del departamento de Quetzaltenan-



go; y San Andrés Xecul y San Cristóbal del departamento de Totonicapán. Dicho informe, en cuanto al potencial del uso de la tierra en el Valle, identifica seis clases de tierras, según su capacidad agrológica (cuadro N° 6).

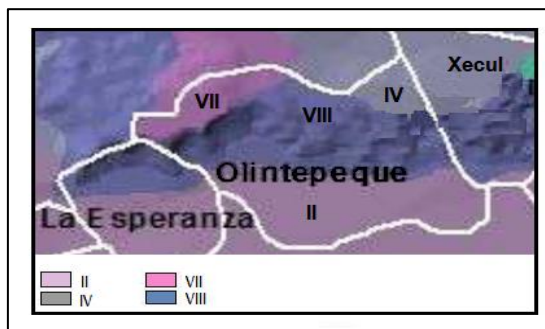
Cuadro N° 6  
**Capacidad de las tierras Valle de Quetzaltenango, 2007**

Capacidad	Características de las tierras	% en la región
II	Tierras cultivables con muy pocas limitaciones aptas para cultivos de bajo riego	26
III	Tierras cultivables tienen medianas limitaciones para producción agrícola	0
IV	Tierras cultivables con severas limitaciones permanentes, aptas para pastos y cultivos perennes	8
VI	Tierras no cultivables, aptas para producción forestal	5
VII	Tierras no cultivables, aptas únicamente para producción forestal	13
VIII	Tierras no aptas para cultivo, aptas para parques nacionales, recreación, vida silvestre y conservación de cuencas hidrográficas	48

elaboración propia según información Mancomunidad, 2007, p.71

La información importante de dicha evaluación es la de estimar que las tierras del Valle están divididas en un 74% entre las clases II (26%) y la clase VIII (48%), lo que hace comprensible las limitaciones actuales de algunos municipios, que ubican sus tierras dentro de las áreas de menores condiciones agrícolas. Las tierras de Olinstepeque, según dicho informe, se encuentran localizadas en mayor medida, entre el 48% de la clase VIII, conformada por “tierras con un relieve muy quebrado y escarpado, en consecuencia su vocación es forestal para conservación” (Mancomunidad, 2007, p. 69).

Gráfica N° 7  
**Capacidad de uso del suelo en Olinstepeque, 2007**



Fuente: Mancomunidad de los Altos, 2007, p.71

Y otra parte representativa de tierras, dentro de la clase II, sobre las tierras del sur, que comprenden las áreas administrativas de Justo Rufino Barrios y la Libertad; así como un área con tierras para uso forestal en Chuisuc, bajo la clase VII, y La Cumbre, bajo la clase IV (gráfica N° 7).<sup>4</sup>

Las tierras del sur de Olinstepeque, con potencial agrícola, históricamente conformaron el grupo de tierras comunales del municipio. Tierras que durante el periodo republicano empezaron a ser privatizadas entre los indígenas de mayores recursos de Quetzaltenango y

<sup>4</sup> En el Anexo N° 2 se puede observar el mapa completo para el Valle de Quetzaltenango, presentado por la Mancomunidad. (Nota del autor).

Olintepeque. También fueron usadas, durante el régimen liberal de finales del siglo XIX, como áreas de repartición de terrenos a los milicianos liberales ladinos e indígenas de mayor rango militar, que participaron dentro de La Revolución Liberal de 1871 (y de allí el nombre de la aldea en honor del general Justo Rufino Barrios, quién de manera personal, estableció la repartición de las mismas).<sup>5</sup>

Hasta mediados de la década de 1950, se podían ver en dichas áreas del sur, según los ancianos del municipio, enormes cultivos de trigo, pero hoy día, debido a las reparticiones de herencias y crecimiento de la población, estas tierras se han utilizado, en mayor medida, como áreas de construcción urbana, socavando así, el poco potencial agrícola del municipio que hubiera podido explotarse de manera industrializada. En las demás áreas, por lo quebrado del terreno y el bajo potencial agrícola, los monocultivos y la baja tecnificación son el elemento cotidiano del municipio. El uso limitado del suelo y la escasez de tierra apta para el cultivo, van dando forma a la importancia del comercio en la vida cotidiana del municipio. Actividad, que fue incrementándose, como se verá en los capítulos siguientes, como alternativa al crecimiento poblacional, las constantes fluctuaciones del precio del trigo y la escasez de tierras para el cultivo.

Cuadro N° 8  
**Total producción municipios del Valle de Quetzaltenango, 2002**

Municipios	Total Producción	Total sectores			Participación % sectores		
		Primario	Secundario	Terciario	Primario	Secundario	Terciario
Quezaltenango	47.606	4.500	13.086	30.020	9,45	27,49	63,06
Salcajá	5.527	357	2.438	2.732	6,46	44,11	49,43
Olintepeque	6.044	1.127	2.103	2.814	18,65	34,79	46,56
Ostuncalco	10.219	6.459	1.623	2.137	63,21	15,88	20,91
San Mateo	1.561	299	560	702	19,15	35,87	44,97
Almolonga	4.234	2.156	216	1.862	50,92	5,10	43,98
Cantel	10.025	2.185	5.175	2.665	21,80	51,62	26,58
Zunil	3.660	2.267	580	813	61,94	15,85	22,21
La Esperanza	4.971	690	1.814	2.467	13,88	36,49	49,63
San Cristóbal	9.396	2.520	4.059	2.817	26,82	43,20	29,98
Xecul	4.519	1.119	2.101	1.299	24,76	46,49	28,75
<b>Total</b>	<b>107.762</b>	<b>23.679</b>	<b>33.755</b>	<b>50.328</b>	<b>21,97</b>	<b>31,32</b>	<b>46,70</b>

Elaboración propia según Mancomunidad, 2007, p. 74. Datos con base en el INE Censo 2002

El cuadro N° 8 muestra la participación de los diferentes sectores productivos del municipio. Dicha producción total se divide en tres sectores, como lo muestra el informe de la Mancomunidad (2007):

Sector primario: agricultura, ganadería, silvicultura, explotación de minas y canteras;

Sector secundario: industria manufacturera, textil y alimenticia, electricidad, gas, agua y construcción;

Sector terciario: comercio por mayor y menor, restaurantes y hoteles, transporte, almacenamiento y comunicaciones, establecimientos financieros, seguros, bienes inmuebles y servicios prestados, administración pública y defensa, enseñanza, servicios comunales sociales y personales, organizaciones extraterritoriales (p. 73).

Para el caso de Olintepeque se observa cómo los sectores terciario y secundario adquieren la mayor participación en la producción total del municipio con un 81.35%, muy por encima del sector primario que se ubica con un 18.65%. Y dentro del grupo de la Mancomunidad, dicha tendencia solo es revertida por tres municipios: Ostuncalco, Zunil y Almolonga,

<sup>5</sup> Para una observación de las áreas administrativas del municipio ver gráfica N° 3. (Nota del autor).

donde el sector primario adquiere una alta participación, mostrando así el efecto del potencial *medio* del suelo en los otros municipios.

Las actividades representativas del sector primario para el municipio son la siembra de hortalizas, granos y frutales, con escasa participación al nivel de la mancomunidad, como se analizó anteriormente. En cuanto a la minería y canteras, la producción del municipio se concentra en actividades extractivas para el uso de la construcción, como arena, grava, piedrín y materiales para producir tejas y ladrillos, al igual que los municipios de Salcajá, La Esperanza, San Mateo, San Juan y la parte sur de Quetzaltenango (Mancomunidad, 2007, pp. 73-77).

Cuadro N° 9  
**Crianza de animales municipios del departamento de Quetzaltenango, 2003**

Municipios	Ganado Bovino		Ganado Porcino		Ganado Caprino		Ganado Ovino				Aves	
	Fincas	Cabezas	Fincas	Cabezas	Fincas	Cabezas	Lana		Pelo		Fincas	Animal
							Fincas	Cabezas	Fincas	Cabezas		
Quezaltenango	401	909	618	1.331	19	128	32	157	6	17	899	12.472
Salcajá	127	348	95	308	9	24	14	174	8	27	281	4.078
Olintepeque	580	1.126	785	1.694	26	49	158	532	3	3	994	7.574
Sija	2.155	5.241	2.498	5.262	31	117	973	4.078	26	79	2.505	25.280
Sibilia	799	1.963	856	1.865	19	37	348	1.697	22	77	877	12.069
Cabricán	750	1.259	1.966	3.816	57	216	777	2.703	5	7	1.790	14.712
Cajolá	115	197	210	431	18	41	66	304	1	2	252	1.723
S. M. Sigüilá	423	669	530	992	6	12	369	1.571	1	2	605	3.896
Ostuncalco	1.554	2.740	1.552	2.673	38	85	904	3.413	17	52	2.296	30.774
San Mateo	66	149	49	83	2	5	3	5	2	7	102	1.053
Concep. Chiq.	340	499	221	335	4	6	13	42	7	16	392	3.056
S. M. Sacatep.	206	877	517	792	10	14	23	79	5	49	890	7.359
Almolonga	20	30	13	34	-	-	-	-	1	2	136	777
Cantel	353	595	622	1.093	18	34	56	134	2	5	1.390	11.174
Huitán	134	200	277	594	2	16	133	512	4	11	160	1.141
Zunil	11	52	2	9	1	1	1	6	1	2	4	58
Colomba	31	1.679	17	279	3	277	-	-	2	194	76	10.276
S. F. La Unión	108	297	258	582	1	1	111	496	1	1	245	2.012
El Palmar	41	330	23	405	27	30	-	-	13	45	10	1.110
Coatepeque	370	19.665	652	2.073	6	78	-	-	3	21	1.273	38.555
Génova	225	5.771	239	698	4	44	-	-	18	69	775	23.213
Flores	120	4.876	256	897	7	85	-	-	6	48	958	22.246
La Esperanza	109	399	78	311	3	27	15	50	1	2	161	1.513
Palestina	844	1.511	563	948	14	40	607	2.875	59	96	1.105	10.479
<b>Total</b>	<b>9.882</b>	<b>51.382</b>	<b>12.897</b>	<b>27.505</b>	<b>325</b>	<b>1.367</b>	<b>4.603</b>	<b>18.828</b>	<b>214</b>	<b>834</b>	<b>18.176</b>	<b>246.600</b>

Fuente: INE, 2003

En cuanto a la crianza de animales, como se observa en el cuadro N° 9, para el año 2003, la producción de aves ocupa un lugar destacado en cuanto a número de animales con 7.574, seguida del ganado porcino con 1.694 cabezas y el ganado ovino (producción de leche y carne) con 1.126 cabezas. Las aves, por su facilidad de crianza, adquieren enorme relevancia dentro de las áreas rurales del municipio, a diferencia de los otros animales que requieren de condiciones especiales para su cuidado, las cuales son relativamente costosas. La etnografía mostró que muchas de las familias indígenas del área rural cuando se ven “alcanzadas” (agobiadas) por falta de recursos económicos para las compras diarias, deciden vender “una gallina” como una forma equilibrar las finanzas del hogar.

En cuanto a las actividades del sector secundario, la producción en Olintepeque se concentra en materiales de construcción, junto con Ostuncalco y la Esperanza. La industria textil y alimenticia, dentro del grupo de municipios de la mancomunidad, se desarrolla en San Cristóbal, Salcajá, Cantel, Almolonga y Xecul (Mancomunidad, 2007, pp. 80-81). En cuanto al sector terciario, el comercio se ejerce con mayor fuerza en la mayoría de los municipios de la mancomunidad. Sin embargo, con respecto a los demás municipios, la comercialización en Olintepeque no se concentra en su producción local, sino en la *intermediación* de produc-

tos que son comprados y vendidos, en su mayoría, fuera del municipio. Situación que genera escaso valor agregado al nivel municipal, por las pocas fuentes de empleo que éste genera.

La expansión económica de la ciudad Quetzaltenango ha generado un alto crecimiento de su población urbana, lo que ha generado, por su cercanía, que Olinstepeque junto con los municipios de La Esperanza y San Mateo se instauren como ciudades dormitorio. Situación que al “no darse de manera planificada está afectando gravemente las dinámicas interiores de estos municipios, convirtiéndolos en lugares dependientes de la cabecera departamental con grandes flujos de población hacia la ciudad en horas del día y viceversa al llegar la noche” (Mancomunidad, 2007, p. 69).

A pesar de los beneficios económicos, las actividades productivas del sector primario y secundario, sumadas a las escasas políticas de desarrollo y control de la mayoría de los municipios, generan también algunas consecuencias negativas frente a los recursos naturales y la población local:

Un primer efecto se puede ver en relación a la actividad más relevante del sector primario que es la horticultura y se refiere al hecho de necesitar grandes cantidades de agua para su producción. Asimismo, se debe atender los efectos de la contaminación que se genera por el uso de insecticidas ya que su disposición final la constituyen los ríos de la cuenca del Samalá... Sobre la segunda actividad del sector primario, constituida por la ganadería porcina, ésta por no tener un tratamiento adecuado genera proliferación de plagas nocivas para el ser humano, así como aguas residuales sin tratamiento. Sobre las actividades del sector secundario, éstas no se encuentran desarrolladas en un nivel óptimo, sin embargo, en el caso de la construcción existe alto riesgo en la degradación ambiental debido a la extracción no controlada de materiales para construcción (piedrín y arena) (Mancomunidad, 2007, p. 83).

En cuanto a las fuentes de agua potable, Olinstepeque posee en la actualidad serios problemas en relación al recurso que la población consume diariamente. Y las condiciones empeoran aún más para la población del área rural, donde el acceso a dicho recurso no cubre el total de la población. La escasez de fuentes naturales conlleva a que muchas de estas familias deban recorrer grandes distancias en busca de agua para su consumo. Sólo en la cabecera municipal, donde la municipalidad presta el servicio, se mantiene una situación un poco más estable frente al abastecimiento. Sin embargo, estas familias también se ven afectadas por la calidad del líquido y las condiciones naturales que disminuyen el recurso del servicio municipal.

Aunque en las áreas rurales se han ido conformando paulatinamente comités de agua que han logrado acceder al servicio mediante la perforación de pozos mecánicos que bombean el agua hacia tanques recolectores, la situación ésta lejos de mejorar. Y ello debido a que los comités de agua no son del alcance financiero de todas las familias del área rural, por sus costos económicos que implica el pago de un valor mensual y la instalación de las redes domiciliarias. Muchas veces, a pesar de contar con los recursos financieros, el difícil acceso de las viviendas, hace imposible la conexión a las fuentes de agua de los comités.

Por otro lado, la situación empeora aún más, cuando del tema del abastecimiento se pasa al de la calidad del recurso que se encuentra dentro de las fuentes del municipio. Y esta situación afecta a todos por igual, incluyendo a las personas que tienen acceso al servicio. En una investigación sobre la calidad del agua en el municipio efectuado entre el SER y el Centro Universitario de Occidente -CUNOC (2007), se da cuenta de la difícil situación que afronta Olinstepeque en la actualidad frente a la calidad del agua que consume la población.

Cuadro N° 10  
Morbilidad general en Olinstepeque, 2005

N°	Diez primeras causas de Morbilidad enfermedades transmisibles	Hombres	%	Mujeres	%	Total
1.	Rinofaringitis aguda	619	44,7	765	55,3	1.384
2.	Amigdalitis	359	42,6	483	57,4	842
3.	Parásitos intestinales	253	46,4	292	53,6	545
4.	Amebiasis	188	32,6	388	67,4	576
5.	Neumonía/Bronconeumonía	155	48,6	164	51,4	319
6.	Dermatitis	107	48,0	116	52,0	223
7.	Infección Intestinal	89	46,8	101	53,2	190
8.	Escabiosis	64	37,4	107	62,6	171
9.	Micosis	35	37,2	59	62,8	94
10.	Faringitis	30	25,4	88	74,6	118
11.	Resto de causas	412	28,9	1.015	71,1	1.427
<b>Totales</b>		<b>2.311</b>	<b>39,2</b>	<b>3.578</b>	<b>60,8</b>	<b>5.889</b>

Fuente: Ser & Cunoc, 2007, p. 9-12. Con base Centro de Salud 2005

En dicho informe se relacionan algunas enfermedades a las que está expuesta la población debido a la mala calidad del agua, como se observa en los cuadros N° 10 y 11.

Cuadro N° 11  
Morbilidad infantil en Olinstepeque, 2005

N°	Diez primeras causas de Morbilidad infantil	Total	%
1.	Rinofaringitis aguda	307	52,1
2.	Amigdalitis	93	15,8
3.	Conjuntivitis	20	3,4
4.	Dermatitis alérgica	20	3,4
5.	Dermatitis no especificada	20	3,4
6.	Alergia no especificada	19	3,2
7.	Neumonía	15	2,5
8.	Infección intestinal	14	2,4
9.	Desentería amebiana aguda	14	2,4
10.	Parasitosis	13	2,2
11.	Resto de causas	54	9,2
<b>Totales</b>		<b>589</b>	<b>100</b>

Ser & Cunoc, 2007, p. 9-12. Con base Centro de Salud 2005

Los resultados dan cuenta de mayores consecuencias sobre las mujeres y niños, debido al contacto que éstos tienen con el agua contaminada o a la falta de ésta, en cuanto a la correcta higiene en el aseo personal (Ser & Cunoc, 2007, pp. 9-12). Igualmente, dicho informe hace hincapié en la disminución de las fuentes subterráneas, debido, entre otras cosas, al usufructo inadecuado que se ha dado de dicho recurso dentro del municipio por el incremento de la población local y población externa proveniente de la ciudad de Quetzaltenango, quienes habitan en centros de carácter privados o colonias.

Se cuenta [al año 2007] con 25 sistemas de agua que abastecen a un aproximado de 6,393 familias, los sistemas se encuentran divididos así: 17 en el área rural y urbana del municipio y 8 sistemas construidos en las colonias privadas que se encuentran en jurisdicción de Olinstepeque... La disponibilidad de agua subterránea ha disminuido significativamente, lo cual puede evidenciarse al analizar que a mediados de los años 70 la apertura de un pozo apenas requería de 100 pies de profundidad para poder aprovechar las aguas subterráneas, el último pozo, abierto a finales del 2004 requirió de 700 pies de profundidad. Esta disminución en la

disponibilidad es debido al deterioro de la cuenca y sub cuenca en el municipio de Olintepeque, pues es evidente que los procesos de urbanización propios del municipio y de la ciudad de Quetzaltenango han presionado sobre el territorio y bosque, la frontera agrícola también se ampliado y los incendios forestales se repiten cada año... Este deterioro ha obligado que actualmente de 25 sistemas, solamente 3 son por gravedad y el resto son sistemas por medio de bombeo mecánico a través de la apertura de pozos, lo cual, contrae mayores responsabilidades para las organizaciones comunales (comités) y municipalidad en la administración, operación y mantenimiento de los sistemas, responsabilidades para los cuales no están suficientemente preparados (Ser & Cunoc, 2007, p. 95).

Por otro lado, el aumento de la profundidad de los pozos hace aún más crítica la situación de la calidad del agua, por la contaminación con minerales pesados. Situación que debido al escaso control y a la inexistencia de alternativas en la solución del problema, conlleva a la población a continuar en contacto con dichas fuentes y sus consecuencias en las condiciones de salud.

En cuanto al Índice de Desarrollo Humano -IDH<sup>6</sup> (cuadro N°. 12), se observa una tendencia positiva en el municipio, en los indicadores que son utilizados para su correspondiente cálculo: salud (esperanza de vida al nacer), educación (tasa de alfabetización mayores de 15 años) y nivel de vida (ingresos promedio de la población).

Cuadro N° 12  
**Evolución IDH en municipios del Valle Quetzaltenango, 1994-2002**

Municipios Valle de Quetzaltenango	IDH		Índice de salud		Índice Educación		Índice de Ingresos	
	1994	2002	1994	2002	1994	2002	1994	2002
Quetzaltenango	0.722	0.784	0.745	0.858	0.789	0.827	0.633	0.667
Salcajá	0.651	0.732	0.617	0.793	0.723	0.611	0.611	0.645
Olintepeque	0.512	0.688	0.420	0.802	0.582	0.676	0.535	0.585
Ostuncalco	0.483	0.568	0.476	0.610	0.463	0.526	0.511	0.569
San Mateo	0.611	0.694	0.543	0.682	0.701	0.771	0.588	0.629
Almolonga	0.549	0.671	0.677	0.923	0.419	0.492	0.553	0.597
Cantel	0.644	0.681	0.678	0.695	0.691	0.738	0.562	0.611
Zunil	0.578	0.627	0.830	0.861	0.372	0.432	0.534	0.587
La Esperanza	0.605	0.723	0.542	0.760	0.694	0.765	0.578	0.644
San Cristóbal	0.498	0.631	0.528	0.802	0.450	0.534	0.514	0.556
Xecul	0.519	0.533	0.638	0.607	0.406	0.450	0.514	0.543

Fuente: Mancomunidad de Los Altos, 2007, p. 64

Durante dicho periodo de 1994 y 2002, como se observa en el cuadro N° 12, para Olintepeque, así como para los demás municipios de la Mancomunidad, la tendencia sobre los indicadores de salud, educación e ingresos son positivos. Para el caso de Olintepeque el IDH pasó de 0.512 en 1994 a 0.688 en el año 2002, mostrando una tendencia positiva en las variables sociales del municipio (Mancomunidad, 2007, p. 64).

Como los resultados del IDH sólo pueden ser calculados a partir de los censos poblacionales, se mantienen los datos del último censo realizado en el año 2002, mostrando cierto desconocimiento de la realidad social actual del municipio. La etnografía mostró que la población siente que el municipio ha mejorado sus condiciones sociales con respecto a hace 10 años. Sin embargo, para los líderes comunitarios que conocen de cerca la proble-

<sup>6</sup> El Índice de Desarrollo Humano (IDH) es un indicador sintético que expresa tres dimensiones básicas del desarrollo humano: salud, educación y nivel de vida. El valor del índice del desarrollo humano puede ser entre 0 y 1, donde 0 indica el más bajo nivel y 1 el más alto. PNUD, 2011, p.5.

mática del municipio, el panorama es desalentador. De allí la urgencia de nuevos Censos que actualicen las variables sociales de las áreas locales del país.

## 1.2. Las relaciones sociales ladino-indígenas.

La gran mayoría de la población ladina se ubica en el Centro del municipio, lo que muestra su condición urbana frente a la indígena. Sin embargo, desde la década de 1970 algunas familias ladinas se han instalado en las áreas rurales vecinas al Centro. Y con las “colonias” habitacionales de personas de Quetzaltenango, la situación urbana de las áreas rurales se ha visto mayormente influenciada. En las áreas rurales más alejadas, los ladinos no se sienten “cómodos”, pero algunos, por sus condiciones de pobreza, no han tenido otra opción que instalarse en éstas. Sin embargo, la proporción de éstos es mínima. El elemento principal a destacar en este punto es que la población misma del municipio se identifica bajo la división población *ladino-indígena*. Situación que conlleva al análisis de la realidad local a partir de estas diferenciaciones étnicas. Algunas diferencias en cuanto a la *identidad* del individuo se presentan, sin embargo, entre los indígenas, por la influencia de las iglesias evangélicas y el grupo católico carismático. Estos indígenas hacen énfasis en que son “indígenas”, pero no “mayas”, pues lo maya, según esta población, tiene una connotación “satánica”.

En ese sentido, la realidad actual del municipio, al igual que como sucediera durante el siglo XX, se sigue articulado bajo la confrontación ladino-indígena. Así lo muestran los documentos históricos y así se establece en la población hoy día. En el municipio tanto los ladinos como los indígenas piensan y actúan con base en esta relación dicotómica. Y más hoy día cuando los indígenas han logrado insertarse con bastante éxito dentro del sistema político local y dentro de las escuelas del municipio como maestros, donde los ladinos mantuvieron históricamente el control de dichos cargos. La situación de identificación entre ladinos e indígenas puede verse, incluso, de manera cotidiana, cuando comentan alguna situación específica, pues de manera, casi que natural, dan la respuesta con base en la perspectiva del grupo opuesto. Por ejemplo, durante las entrevistas que se realizaron tanto a ladinos como a indígenas, se preguntó sobre las diferentes formas de celebración en cada uno de sus grupos familiares. Las respuestas a este interrogante se dieron con base en la comparación de las formas de celebrar del otro grupo, aun cuando la pregunta no establecía dicha situación.

Así, en cuanto a la celebración de los matrimonios, la respuesta de una indígena funcionaria de la municipalidad al respecto fue la siguiente:

Bueno, en el grupo ladino todo se hace muy fácil. Esos compran un bufé y alquilan un salón y ahí se reúnen 10 o 12 ladinos. Eso empieza al final de la tarde y termina durante la noche. Muy práctico y económico, pero también muy aburrido. En cambio entre nosotros los indígenas, como el matrimonio se suele celebrar el sábado, ya desde el jueves se empieza la celebración cuando toda la familia empieza a reunirse para el preparatorio: las compras de la comida, alistar los regalos, la casa y todo lo demás... Eso va jueves, viernes, sábado y domingo. El lunes ya es normal, pero a veces se quedan algunos familiares ayudando para limpiar y ahí sigue la fiesta con los que se quedan... Todo es muy alegre. Ahora, si es un matrimonio entre los dos grupos, pues se discute dónde se hace la fiesta... A veces hay muchos problemas por eso. Cuando se hace con los ladinos, los indígenas van muy pocos, pues saben que eso no es como a ellos les gusta. Lo más común es que se hagan dos celebraciones a parte y como la fiesta indígena es más extensa, pues allá terminan algunos ladinos acompañando a los novios (entrevista 3a, 2009).

La respuesta de una anciana ladina del área rural, cercana al Centro:

Con los ladinos eso es normal: la muni, la iglesia y una pequeña reunión familiar. Pero sólo con los más cercanos, no como los naturales que llegan en “manadas” y duran una semana en eso y beben todo el tiempo... Yo una vez acompañe a unos novios donde unos naturales y eso es de nunca acabar: se sientan en una mesa y como es mucha gente pues agregan mesas y mesas para que quepan todos. Ahí sólo se sientan los señores de respeto... sirven un caldo ya frío y se deja sobre la mesa. Luego empiezan los hombres un ritual: uno se para, se va hacia cada hombre, le toman la mano, la besa, le dicen algo en quiché y luego se sienta. Así hasta que le da la vuelta a la mesa. Y así el otro y luego el otro, y así todos los que están en la mesa. Y duran... Al final esa sopa está con grandes tajos de “sebo” por lo fría y así se la tiene que tomar uno para no quedar mal y pues porque uno ya está hambriento de tanto esperar (entrevista 15a, 2009).

En el municipio, para los ojos del forastero, no se observa entre ladinos e indígenas ningún tipo de confrontación. Asisten juntos a la iglesia, a la municipalidad, al mercado, a los entierros y también al interior de los grupos sociales. Sin embargo, en privado, la problemática racial entre los dos grupos se hace más evidente. Por ejemplo, en entrevista con un líder indígena, comentó lo siguiente sobre las relaciones ladino-indígenas:

A la casa de un indígena nunca entra un ladino y viceversa. Eso no lo dice nadie, pero aquí en el pueblo todos lo sabemos... Un indígena no trabaja para un ladino y hoy día, es muy difícil que un indígena contrate un ladino. Antes se daba, por ejemplo, en esos trabajos de peritos contadores o abogados. No había otra opción porque los indígenas no sabían de eso... Así que había que relacionarse con los ladinos y eso era, en su mayoría, los comerciantes que tenían sus negocios y tierras. Pero esos ya tenían ahí a sus “cuates” ladinos que les hacían esos trámites. Pero hoy día eso ha cambiado. Ya muchos indígenas o los hijos de esos comerciantes ya se han graduado de la universidad y saben todas esas actividades así que la situación ya no es la misma... Los ladinos ya saben eso y muchos ya han empezado a organizar sus vidas fuera del pueblo, pues cuando no pueden poner sus propios negocios o buscar trabajo en Xela, deben salir para la capital (entrevista 23, 2010).

Esta perspectiva de rechazo colectivo se trató de contrastar con otros entrevistados, quienes la ratificaron. A la pregunta del por qué, atendían en su casa al entrevistador que no era indígena, sino ladino, respondieron: “ah es que usted es extranjero”. Situación que muestra claramente el elemento *localista* del conflicto. Las entrevistas con los ladinos mostraron también dicha situación de rechazo. Sin embargo, cuando éstos aseguraron tener vínculos con los indígenas daban la idea de que éstos tenían alguna cualidad “especial” que los hacía diferentes al resto de los indígenas. Esta situación se establecía como una forma de justificar el hecho que ellos se hubieran vinculado con indígenas. Este elemento sirve para entender la manera como los ladinos logran “desactivar” los elementos discriminatorios, teniendo en cuenta sus propios intereses:

Un ex maestro ladino del área de San Isidro respondió al respecto:

Sí. Tengo algunos compadres de matrimonio y de bautizo naturales. Y soy también amigo de algunos comerciantes. Pero es que éstos naturales no son con los otros naturales... son “arrechos” [arriesgados] usted... Tienen “pisto” porque son inteligentes y saben cómo ganar más con lo que tienen (entrevista 13, 2009).

Un exfuncionario ladino de la municipalidad comentó al respecto:

Es que no todos los naturales son iguales. Hay unos muy burros y otros inteligentes... Usted ya debe conocer a los Macario, por ejemplo. Esos son bien inteligentes y educados. Yo tengo buen contacto con esa familia, pues los conozco de muchos años por sus padres. Y así otros, de San Isidro, de Pajoc, de aquí del Centro... Antes cuando no había cura aquí en el pueblo y



el que intentó llegar lo sacaron, había que ir a la Unión a bautizar los patojos y ahí yo apadriné a muchos hijos de éstos (entrevista 28, 2010).

La situación de *localidad* del conflicto también se observó en los ladinos con base en el trato del entrevistador con este exfuncionario de la municipalidad. En alguna ocasión que el entrevistador se encontraba en compañía de un indígena, se entabló una corta conversación en la calle con este ladino. Se notó un gran cambio en la forma de dirigirse de manera general a los indígenas. Cambió, por ejemplo, su término de “natural” por el de “indígena” y no hubo expresiones despectivas sobre los mismos. En la siguiente cita para continuar la entrevista regresó nuevamente a su terminología habitual, lo que demuestra que, al igual que los indígenas, este ladino veía al entrevistador “como un extranjero” neutral a dicha problemática. Ni siquiera hubo una advertencia de no tratar este tipo de información con los indígenas. Al igual que los demás entrevistados, sólo sugirió que su nombre no fuera publicado.

Al nivel de los grupos sociales, un director ladino de uno de los *Cocodes* del municipio afirmó al respecto:

En la calle usted no ve tantas diferencias, porque no conoce. La gente se saluda y todo parece normal, pero eso no es así. Aquí en las reuniones del *Cocodes* que toca trabajar con ladinos e indígenas se ven todas esas cosas. No hablan cuando tienen que hablar, hay desconfianza y es un poco difícil la situación. Pero ahí se logra algo... Pero una vez la reunión se termina cada uno por su lado. Los ladinos por allá y los indígenas por acá. Usted ve esas reuniones como una unidad, pero en verdad eso no es así. Están ahí juntos, porque no hay más espacio para donde moverse (entrevista 18a, 2010).

Al interior de los grupos religiosos, un grupo de mujeres indígenas evangélicas, aseguraron que la decisión de salir de la iglesia católica se debía a las relaciones “especiales” que el párroco de la iglesia [en dicho momento ladino] había establecido con ciertos ladinos de prestigio del Centro:

El cura en la misa se refería sólo a ellos y parecía que los indígenas no existieran. En las mañanas desayunaba en sus casas, pero nunca tenían interés de visitar las casas de los indígenas. Aquí en nuestra iglesia esos tratos especiales no existen, aquí todos somos hermanos por igual y cada uno tiene su función y sus dones... Somos activos y nos sentimos parte de nuestra iglesia, la cual hemos ayudado a construir. En la iglesia católica nosotros los indígenas no nos sentíamos parte, porque ni la misa era dirigida para nosotros (entrevista 12a, 2009).

Al nivel político, los indígenas hablan de los ladinos como el elemento a vencer. Sin embargo, no ven problemas en ellos en cuanto a su capacidad política, sino que su desconfianza está puesta por el simple hecho de ser ladinos. Por el lado ladino las cosas son diferentes, pues para éstos los indígenas no están preparados para esos cargos, así que se resalta la “incapacidad” política del indígena.

Un exalcalde ladino resumió las cosas de la siguiente manera:

Ellos ahora están ahí, pero no porque sean mejores que los ladinos. Ahí está la historia del comité cívico, donde ellos mismos por su ambición e inexperiencia terminaron por acabarlo después de su primer mandato [2000-2004]. Ese comité siguió, pero dividido. Y que siguiera después este alcalde indígena actual [2008-2012], no se da por el hecho que sea inteligente, si parece que ni el básico terminó. Están ahí sólo porque ahora tienen el “pisto” [dinero] y los votos (entrevista 9, 2009).

Ambos grupo asumen elementos negativos para describir al contrario. En las entrevistas realizadas, lo típico del indígena fue el de dar el significado *real* de la traducción quiché de “ladino”, que en español significa “ladrón” o “traicionero”. Y por el lado ladino, los elementos negativos más característicos sobre el indígena se establecieron bajo los apelativos de “burros”, “sucios” y “haraganes”.

Los elementos etnográficos mostraron, entonces, que las relaciones sociales actuales entre ladinos e indígenas del municipio se articulan con base en el racismo y la discriminación. Los elementos históricos, que se trataran en los siguientes capítulos, mostraran que esta situación ha sido la constante desde que los ladinos e indígenas establecieron sus relaciones sociales en el municipio desde principios del siglo XIX.

## Capítulo II

### La teoría de las élites y las relaciones sociales de dominación

Esta investigación tiene como elementos teóricos centrales de análisis, el concepto de *élite administrativa* (burocráticas) y la teoría del *poder* de Max Weber. Para aclarar dichos elementos, se elaborará en este apartado, una pequeña revisión conceptual de los mismos, haciendo hincapié en los componentes teóricos que servirán como instrumental explicativo del objetivo general que ha sido planteado en esta investigación: *la manera cómo se articularon las relaciones sociales de poder entre las élites ladina e indígena en el municipio de Olintepeque durante el siglo XX*.

Con base en dicho objetivo propuesto, el elemento central que regirá la discusión empírica de esta investigación, será la existencia de dos *élites* bien diferenciadas dentro del municipio de Olintepeque durante el siglo XX: una *élite indígena* y una *élite ladina*. Dichas élites compartieron, desde la Revolución Liberal de 1871, la labor de dirigir, como minorías gobernantes, el sistema institucional local del municipio. Tarea que se cumplió a cabalidad, gracias a la nueva estructura institucional que los liberales lograron establecer después de 1871 en la mayoría de las áreas locales indígenas del occidente guatemalteco y que gravitó bajo dos instituciones locales de suma importancia: *la guarnición militar y la municipalidad mixta ladino-indígena*.

El capítulo se divide en dos partes. Una primera que expone el origen y evolución del concepto de *élite*. Ello es, la manera como dicho concepto se originó a partir de la negación del postulado marxista de “*clases sociales*”, así como su determinismo económico. En esta parte también se hará énfasis en las críticas más importantes sobre los postulados de los autores elitistas, especialmente su determinismo político y a la visión “*sustancialista*” de la *élite*. Determinismo que asume a las organizaciones políticas como elemento inherente del funcionamiento de la sociedad y una visión “*sustancialista*” de la *élite*, que le atribuye “una cualidad distintiva” (virtud, mérito, capacidad, carisma).

Y una segunda parte que mostrará la concepción teórica de Max Weber con respecto a la *élite* y a la manera como ésta puede establecer sus *condiciones de dominación* al interior de la sociedad. Ello, a partir de sus postulados teóricos de “*poder*”, “*obediencia*” y “*legitimación*”. Se hará énfasis en la visión “*relacional*” del concepto de *élite* weberiano (la *élite* como posición social) y el producto de esta visión: *la élite administrativa* (o burocrática).

A partir de estos elementos de análisis, la investigación asumirá, entonces, una visión *relacional de la élite* y asumiendo la concepción del *poder* de Max Weber. Ello es, el análisis de la manera como las *élites administrativas* (ladina e indígena) establecieron *las condiciones de dominación* sobre las mayorías indígenas en el área local durante el siglo XX. En ese sentido, esta investigación no se adscribirá a la noción marxista de “*clases sociales*” y su determinismo económico; como tampoco a los postulados “*sustancialistas*”, ni el determinismo político de los autores elitistas.

Para la aplicación del estudio del *poder* local en Guatemala a partir del análisis de *élites administrativas* propuesto por este autor europeo, se asumen los elementos teóricos aportados por Carol Smith (1989), en los cuales destaca la importancia de ver *las relaciones sociales históricas indígenas* alejadas de la lógica de intereses de *clase* de corte marxista. La lucha indígena por la autonomía y la permanencia de sus tradiciones culturales frente al Estado, conllevó a los indígenas a consolidar sus intereses en torno a su comunidad y con ello, a suprimir la lógica

de intereses de *clase* (pp. 45-58).<sup>7</sup> A pesar que Smith no habla de *élites administrativas*, su postulado de división territorial hace efectiva la viabilidad teórica de la aplicabilidad de las mismas al estudio de las relaciones de *poder* ladino-indígenas.

La “*identidad* indígena” que se instala en la comunidad puede ser referida, entonces, al municipio (o pueblo indígena). Así, el origen de la comunidad indígena estaría vinculado a las relaciones de *poder* históricas por parte del Estado colonial, el cual estableció el control de la población indígena mediante la administración burocrática del territorio, dando origen a los municipios (y las comunidades), como áreas administrativas de control español. Y este vínculo entre la “*identidad* indígena” y la comunidad, hace factible que la *legitimidad* de las *élites* descansa en las creencias y tradiciones del individuo que emanan de su sistema comunitario político-religioso.

Se asume, entonces, que el control administrativo del territorio dio origen a *élites de carácter administrativo* al nivel nacional, regional y local, las cuales se establecieron como intermedias entre las mayorías y los intereses del Estado guatemalteco. Así las cosas, se puede decir entonces, que las *élites*, como se analizará en esta breve conceptualización, responden a un contexto social específico que se modifica con el transcurrir del tiempo, gracias a su noción relacional: “las *élites* no existen nunca «en sí», sino dentro de un marco social. Por consiguiente, el concepto mismo es relativo y multívoco. Habrá tantos géneros de *élites* como marcos sociales podamos definir” (Badía, 1976, p.11).

Bajo ese supuesto teórico, la estrategia de control administrativo que durante el sistema colonial dio origen tanto a las *élites españolas* (del nivel nacional y regional), como también a las *élites indígenas tradicionalistas* (del nivel local), con el transcurrir del tiempo y debido a su continua evolución, fue estableciendo la *legitimidad* de nuevos actores políticos: las *élites criollas y ladinas*.

## **2.1. El análisis de la realidad histórica local a partir del concepto de *élite*.**

Pero, ¿qué significa intentar comprender la realidad local a partir de la noción de *élite*? Una respuesta sencilla a este interrogante sería, que bajo esta concepción teórica se entiende la *realidad histórica local* del municipio, dividida entre una minoría “que gobierna” (la *élite*) y una mayoría “que es gobernada”. Mayorías, que en muchos casos, *atónitas*, terminan dóciles frente a los mandatos de dichas *élites*. Mandatos que aceptan bajo una condición de *autoridad* que subyace, como se verá a continuación, en la base de sus propias *creencias*.

Sin embargo, dicho análisis tiende a ser complejo, si se tiene en cuenta que se están considerando dos *élites* “*culturalmente*” diferenciadas: una *élite indígena* y una *élite ladina*. Esta situación conlleva al nivel local, a establecer una diferenciación dentro del sistema institucional del municipio de los siguientes elementos:

- a) La conformación de sistemas institucionales locales diferenciados: un sistema político occidental ladino, versus un sistema comunitario tradicional político-religioso indígena. Sistemas políticos diferenciados que se vincularon, a partir de 1876, al interior de la municipalidad mixta ladino-indígena. Estructura municipal, que como se verá en esta investigación, ha sido concebida por algunos autores como de *dominio*

---

<sup>7</sup> Smith muestra que dicha *identidad* comunitaria prevalece en el occidente guatemalteco y como prueba de ello, establece la imposibilidad del movimiento guerrillero, que se instaló en la región después de la década de 1970, de consolidar la unidad indígena en torno al discurso político de clases sociales. (1989, pp. 50-58).

ladino, por el simple hecho que éstos asumieron el control de los cargos de “mayor” representación política.

- b) La concepción diferenciada de “lo político”: visto desde lo ladino como un rol de *liderazgo administrativo* (burocrático) remunerado, versus un rol *comunitario* sin retribución monetaria alguna, pero generador de prestigio y respeto comunitario, desde la perspectiva indígena.
- c) Un liderazgo diferenciado: un *líder político ladino* que debido a sus conocimientos técnico-administrativos responde a la estructura burocrática del Estado al nivel nacional y a cuotas políticas dentro del área local; versus un *líder comunitario indígena* que debido a sus conocimientos ancestrales responde a la estructura tradicional de la comunidad y a condiciones de prestigio social.

Y la vinculación “eficiente” de estas diferenciaciones al nivel local entre las *élites*, como se verá en este documento, fue posible gracias a la instauración de la municipalidad mixta ladino-indígena. Estructura institucional que estableció los elementos legales, políticos y administrativos necesarios para la distribución de las competencias de cada una de estas élites al interior de las áreas locales indígenas.

Por otro lado, en cuanto a los componentes “*local*” e “*histórico*” que en esta investigación se esgrimen, vale la pena hacer algunas anotaciones:

Mediante el componente “*local*” (área local, élite local, realidad local), se quiere mostrar que el municipio de Olintepeque hace parte de una estructura política, social, económica y cultural más amplia, conformada por los niveles superiores regional, nacional e internacional. En ese sentido con el componente “*local*”, no sólo se quiere ubicar las fronteras del municipio al nivel geográfico, político o cultural, sino que se quiere mostrar, también, la vinculación de éste con los demás niveles superiores, los cuales se afectan mutuamente.

Mediante el componente “*histórico*”, se quiere mostrar que el estudio de las *élites* indígena y ladina sería imposible, si no se logra determinar una evolución histórica de éstas dentro del sistema político del municipio. Es sólo a partir de ese análisis histórico que se puede ser consciente de su existencia, permanencia e influencia dentro de la realidad local de Olintepeque. Sin embargo, para no caer en contradicciones o generalizaciones conceptuales sobre las *élites* en los diferentes contextos que el análisis histórico plantea, se debe tener en cuenta algunas recomendaciones:

En ese sentido, aunque esta investigación parte desde el inicio del periodo colonial (como una forma de rastrear el origen de las élites ladina e indígena), los elementos de análisis que se efectúan, harán una clara diferenciación entre dicho periodo histórico (bajo la supremacía del Rey de España y el Estado colonial) y los demás periodos que se inauguraron después de la caída del sistema español. Ello es, el periodo republicano (donde se instauraron las primeras bases del proyecto de Estado nacional ladino en Guatemala) y el siglo XX (donde se logró la consolidación del Estado ladino, a partir de la Revolución Liberal de 1871).

Estas consideraciones metodológicas se hace teniendo en cuenta el análisis sobre la aplicación del elemento histórico en la investigación de las élites gobernantes, efectuada por José Martínez Millán (1992), quien advierte que:

La problemática del cambio, tan importante en la evolución social, no ha sido tomada en cuenta suficientemente por... [la sociología y la antropología], incurriendo en grandes contradicciones los historiadores que las han seguido sin hacerles ninguna crítica. Ello ocurre con frecuencia en los estudios dedicados a las "élites de poder" y patronazgo, en los que no es difícil encontrar trabajos que comprenden desde el siglo XVI hasta el siglo XIX o XX, sin reparar en las diferentes estructuras sociales y políticas de las épocas. A mi juicio, tal tipo de investigación debe distinguir los distintos períodos de tiempo con estructuras invariables y sobre ellas hacer el análisis; pero si, además, dicha estructura social se quiere identificar o aplicar a la composición política del "Estado", pienso que la investigación se debe ceñir de manera concreta a la Edad Moderna, en donde la configuración social se identificaba con la estructura política (pp. 12-13).

En este sentido, durante el sistema colonial, el análisis de las *élites* asumirá una noción "*sustancialista*", la cual se instituye al imponer cualidades de superioridad moral a sus miembros (la virtud o la limpieza de sangre) (Badia, 1976, p. 13). De allí el hecho que los funcionarios españoles, en representación del Rey, hayan establecido bajo algunos miembros de la *nobleza* prehispánica, la primera *élite indígena tradicionalista* del pueblo durante el siglo XVI. *Élite* indígena que estuvo vinculada a la congregación de pueblo, de acuerdo a los intereses políticos y administrativos del sistema político español (control militar de la población, cobro de impuestos, producción de alimentos y dotación de mano de obra para los españoles).

Durante el sistema republicano y siglo XX, el análisis de las élites se asumirá teniendo en cuenta una noción "*relacional*", la cual se instituye "como un conjunto de relaciones dentro de un marco que es la estructura social. La élite existe, pues, en virtud y función de esa estructura, y no gracias a sus propiedades inherentes" (Badia, 1976, p. 13). La *élite* aquí estará vinculada relacionamente al Estado nacional y su proyecto liberal, lo que implica su institución con base en la existencia de dicho proyecto y la consecución de los logros políticos necesarios para su correspondiente funcionamiento. Y de allí la configuración en el municipio de dos *élites* adicionales desde mediados del siglo XIX: *la élite progresista comerciante indígena* y *la élite liberal ladina*, las cuales asumirían su función política al interior del área local, bajo el proyecto liberal que se estableció después de 1871.

## 2.2. La noción de *élite*.

"*Élite*" o "*élite*"<sup>8</sup> tienen su origen del término francés "élite", el cual proviene asimismo del verbo latín "éliger", que significaba "elegir" o "escoger" (Ortiz, 2011, p. 13). Según Badia (1976) en francés el término fue usado para designar "a los mejores" y describe esta evolución conceptual, la cual se inicia en el siglo XVI, cuando el término pasa a designar al nivel comercial, la mejor parte de un conjunto de cosas: "la flor" o "la crema". Y es así que bajo esa significación, en el "siglo XVIII, el término empezó a aplicarse a determinados grupos sociales, como los cuerpos militares escogidos. Y fue así como pasó al inglés y a otros idiomas en el siglo XIX" (p. 7).

Meisel (1975) hace referencia que la connotación de *élite* sobre un grupo de personas escogidas está vinculada a los procesos liberales del siglo XVIII, los cuales hacían énfasis en los logros obtenidos, alejándose de toda superioridad moral:

La noción de élite perteneció inicialmente a la clase media, los capitanes de la industria de Carlyle fueron los primeros burgueses que reclamaron, y con éxito, el derecho asignado a ellos por Saint-Simón y Comte a gobernar en lugar de la vieja aristocracia terrateniente. La

---

<sup>8</sup> Ambas connotaciones son aceptadas por la Real Academia Española: "élite o elite: (Del fr. Élite). Minoría selecta o rectora". Diccionario de la Lengua Española, 2001, p. 873.

nueva élite industrial y comercial basaría su pretensión a las posiciones de mando en el “logro” o, como prefiere Mosca, en el “mérito” (citado por Ortiz, 2011, p. 13).

Al nivel académico, la importancia del estudio de las *élites* puede ser dimensionada por el basto interés que ha generado entre las diferentes ciencias sociales como la filosofía, la política, la economía, la sociología, la antropología y el derecho.<sup>9</sup> Pero, tal vez, la mejor forma de conceptualización de la noción de *élite* sea vinculándola, como lo ha hecho Badía (1976), a las nociones de *poder* e *ideología* (p.9):

Mediante el concepto de *poder* se ayuda a comprender, cómo entre los diferentes autores, la noción de *élite* hace referencia a un grupo minoritario de personas que ejercen mayor *poder* e influencia, sobre las mayorías dentro de un sistema institucional específico. Mediante la noción de *ideología*, se puede ayudar a comprender la dificultad conceptual que la noción de *élite* presenta, para, por un lado, *ubicarla* bajo una visión sociológica específica; y por otro lado, para evaluar el rol (positivo o negativo) que esta estructura ha jugado dentro de la sociedad. Como veremos a continuación, el estudio de la evolución del pensamiento social en torno a la noción de *élite*, es la única manera de concebir una verdadera aprehensión de la misma.

### 2.3. La teoría de las élites.

Los principales teóricos clásicos de lo que ha terminado por llamarse *teoría de las élites*, en orden de importancia han sido: Gaetano Mosca (1858-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923) y Robert Michels (1876-1936).<sup>10</sup>

Mosca y Pareto concentraron sus estudios a la comprensión de la *élite* dentro de la sociedad, mientras que Michels se enfocó al estudio de ésta dentro de las organizaciones (partidos políticos). Los postulados teóricos que estos autores establecieron y que se clasificaron como *teoría de las élites*, fueron dados entre 1896 y 1930. Aunque las obras de estos autores se efectuaron en un contexto histórico específico (Italia para Mosca y Pareto; Alemania para Michels), sus postulados se generalizaron al estudio de la realidad social europea, por la fuerza de sus postulados y conclusiones.

El contexto histórico que influyó las apreciaciones de estos autores estuvo determinado, en gran medida, por el escenario de inestabilidad política y la desigualdad económica de Europa a principios del siglo XX. Contexto histórico que integra el *antes, durante y después* de la Primera Guerra Mundial (1914-1918); y la Revolución Rusa (1917) que puso fin al régimen autocrático zarista e instauró un gobierno de corte socialista (ver Lenski, 1993, p.29; Rovira, 2011, p.3).

Al nivel teórico, es bien sabido que los principales aportes de Mosca, Pareto y Michels, se desarrollaron en contraposición a los postulados marxistas que se encontraban en su plenitud hacia principios de dicho siglo (Badía; 1976; Mejía, 2009; Rovira, 2011 y Uriarte, 1997). Los postulados elaborados por Marx (1818-1883), que recogían la tradición *radical* del pen-

---

<sup>9</sup> Es por ello que Badía, 1976, ha definido la noción de *élite* como “el campo de encuentro de todas las ciencias sociales” (p. 9).

<sup>10</sup> Hay alguna controversia de considerar a Michels como parte de los autores “clásicos” dentro de la teoría de las élites. Por la importancia de sus aportes teóricos y por el periodo en que publicó su obra más importante (1911), en esta reseña se considerará a Michels dentro de dicho grupo. Entre los autores que lo excluyen, ver al respecto: Carasa (1984); Castillo (1967); Mejía (2009) y Uriarte (1997). Y para quienes lo ubican dentro de dicho grupo, ver al respecto: Badía (1976); Martínez (2009); Rendón (1979); Rovira (2011); Ruíz (2009) y Sainteny (2002). (Nota del autor).

samiento sociológico, se instalaban como marco de referencia obligado para los diferentes autores que intentaban comprender y dar respuesta al convulsionado contexto político europeo de principios del siglo XX.<sup>11</sup>

Los postulados marxistas empezaron a tomar fuerza justo después de la muerte de Karl Marx ocurrida en 1883. Bottomore (2001) ubica el desarrollo del pensamiento marxista entre 1883 y 1917. Afirma al respecto, que “en la primera década [del siglo XX], el marxismo ya estaba firmemente establecido como una importante teoría social, ampliamente debatida en el movimiento socialista y en el mundo académico, y que dio origen a gran cantidad de investigaciones sociales novedosas” (p. 157). Y es dentro de dicho debate académico que se vincularían las discusiones teóricas de Mosca, Pareto y Michels.<sup>12</sup> La inestabilidad política y la lucha contra la desigualdad económica dirigieron la discusión académica a principios del siglo XX, hacia la búsqueda de un sistema político que garantizara la estabilidad política y la igualdad social.<sup>13</sup> El análisis se centró entonces en la conveniencia de los sistemas políticos democrático-capitalista y socialista.

Mejía (2009) dentro del proceso de conceptualización de la noción de *élite*, explica que aunque ésta ya había establecido sus primeros elementos teóricos en la antigüedad bajo algunos autores griegos como Aristóteles, o en la modernidad con Saint-Simon, es sólo a partir de la crítica del postulado marxista de “*clase*”, que los teóricos elitistas logran establecer una verdadera sistematización del concepto (pp. 11-12).

Y es bajo ese contexto, que por primera vez el concepto de *élite*, como explicación de la historia y contraposición al pensamiento marxista, fue usado por Pareto en su obra de 1916. Aunque Mosca y Michels no usaron el concepto de manera específica, sus nociones tempranas de “clase política” (1896) y de “oligarquía” (1911), hacían una clara referencia a dicha noción de minorías gobernantes. Pareto (1980) define “dos estratos de población, el estrato inferior o la clase no selecta y el estrato superior, la clase selecta o élite que se divide, a su vez, en dos, la clase selecta de gobierno y la clase selecta de no gobierno” (citado en Uriarte, 1997, p. 255).

Mosca (2004), estableció las bases de su concepto de “*clase política*” de la siguiente manera:

Entre la tendencia y los hechos constantes que se encuentran en todos los organismos políticos, aparece uno cuya evidencia se le impone fácilmente a todo observador: en todas las sociedades, empezando por las medianamente desarrolladas, que apenas han llegado a los preámbulos de la civilización, hasta las más cultas y fuertes, existen dos clases de personas: la de los gobernantes y la de los gobernados. La primera, que es siempre la menos numerosa, desempeña todas las funciones políticas, monopoliza el poder y disfruta de las ventajas que van unidas a él. En tanto, la segunda, más numerosa, es dirigida y regulada por la primera de

---

<sup>11</sup> Lenski (1993) afirma que a partir del marxismo, el pensamiento sociológico se clasificó en teorías del conflicto (que recogen la tradición radical) y las teorías funcionalistas (que recogen la tradición conservadora no marxista) (p.29).

<sup>12</sup> Las obras más importantes de éstos autores se publicarían justo dentro de dicho periodo establecido, anteriormente por Bottomore. La primera versión de la obra más importante de Mosca, donde expone su concepto de “*clase política*”, hace aparición en 1896 bajo el título “*Elementi di scienza politica*” (Bobbio, 2004, p. 9); La obra de Michels, donde expone la “*ley de hierro de oligarquía*”, fue publicada en 1911 bajo el título “*Political parties*”. (Abercrombie; Hill & Turner, 1998, p. 154); Y la obra más representativa de Pareto, donde expone su concepto de “*élite*” y su teoría de “*la circulación de las élites*”, fue publicada en 1916 bajo el título de “*Tratato di sociologia generale*”. (Abercrombie et al., p. 178).

<sup>13</sup> Lenski (1993) sustenta cómo los principales movimientos igualitarios del siglo XVIII se orientaron hacia la búsqueda de la igualdad legal, mientras que los del siglo XIX y XX “apuntaron hacia la erradicación de la desigualdad económica”(p. 26).



una manera más o menos legal, o bien de un modo más o menos arbitrario o violento, y a ella le suministra, cuando menos aparentemente, los medios materiales de subsistencia y los indispensables para la vitalidad del organismo político (p. 91).

Por su parte para el contexto alemán, Michels (2003), observando la conformación oligárquica del partido político de izquierda al cual pertenecía durante los primeros años del siglo XX, sin alejarse demasiado de los postulados de Mosca, afirmó al respecto:

Toda organización partidaria representa un poder oligárquico fundado sobre una base democrática. En todas partes encontramos electores y elegidos. También encontramos en todas partes que el poder de los líderes elegidos sobre las masas electoras es casi ilimitado. La estructura oligárquica de la construcción ahoga el principio democrático básico. Lo QUE ES aplasta a lo QUE DEBE SER. Para las masas esta diferencia esencial entre la realidad y lo ideal sigue siendo un misterio (p. 189).

La definición de Pareto sobre la *élite*, más tardía a la de Mosca y Michels, ha sido de uso más corriente al nivel académico, porque con ella no sólo se recogen los elementos más importantes expuestos por los demás autores, sino que la definición en sí, hace una referencia más generalizada del fenómeno de las “*clases selectas*” en cualquier campo de estudio. Los conceptos dados por los otros autores reducen su uso, en mayor medida, al campo político. Lo interesante a destacar desde las diferentes conceptualizaciones dadas por los elitistas, como lo expone Rendón (1979), es que dentro de los tres enunciados se articula al nivel histórico una relación dicotómica entre gobernantes y gobernados, pero bajo diferentes designaciones:

Para Mosca, la sociedad se divide en dos clases de hombres, la clase que dirige y la clase que es dirigida; a la primera la llama "clase política". Según Pareto, la división se da entre una clase superior gobernante y una clase inferior gobernada [élite]. Y Michels las llama minoría dirigente y mayoría dirigida [Oligarquía] (p. 137).

## 2.4. Principales aportes elitistas frente a los postulados marxistas.

La “dicotomía entre gobernantes y gobernados” expuesta por Rendón, se estableció como uno de los aportes teóricos más representativo de los elitistas frente a los postulados marxistas, ya que instauró a la sociedad bajo la influencia “natural” de una “jerarquía dirigente”, anulando de tajo la posibilidad futura de “una sociedad sin clases” pregonada por el marxismo; y por otro lado, como lo establece Runciman (1963) los conceptos de “clase política”, “oligarquía” y “élite”, desestimaron el determinismo económico marxista, al desplazar la discusión al plano político (citado en Badía, 1976, p.20).

Lenski (1993) sintetiza este determinismo político de los autores elitistas por medio de dos postulados contundentes extraídos del pensamiento de Mosca: “las sociedades humanas no pueden funcionar nunca sin organización política; la organización política implica necesariamente desigualdades de *poder*” (p.28).

Rovira (2011), resume en tres puntos las críticas más importantes de estos autores sobre los postulados marxistas:

- a) Sociedad sin clases dominantes: Si en todo orden social existen élites, la pregunta por la constitución de una sociedad sin jerarquías o sin clases sociales se torna utópica. Es por ello que el establecimiento de un orden social comunista – que supuestamente permitiría la emancipación de la humanidad – es visto así como una mera ilusión.

- b) Crítica al Materialismo Histórico: Mientras la noción marxista de clase dominante explica el desarrollo de la sociedad según las relaciones de producción y, por tanto, presupone que las fuerzas económicas son el motor de la historia, el concepto de elite elaborado por Mosca, Pareto y Michels asume la existencia de distintas esferas de poder donde se conforman elites medianamente autónomas. De tal manera, procesos de transformación cultural o política pueden permitir la emergencia de nuevas elites que son capaces de conducir a la sociedad hacia un rumbo que no necesariamente está determinado por el poder económico.
- c) Élites y no clases sociales como motor de la historia: Los fundadores de la teoría de elites se caracterizan por definir un objeto de investigación propio, el cual se distancia de la pregunta respecto al rol que ocupan las clases sociales. Para estos autores resulta primordial estudiar a las minorías de poder que luchan tanto por la conducción de la sociedad como por el monopolio de las distintas esferas de poder (pp. 5-7).

En cuanto al marxismo, se debe aclarar que estos autores no negaron la división de la sociedad en clases sociales, sino algunas características de éstas que el marxismo instaló como condición primordial de las mismas. Ello es: una clase social dominante totalmente *cerrada* (sin otros sectores de la sociedad), cuya fuente de *poder* se instala en el plano económico; y una lucha por el *poder* entre esta clase dominante y la explotada clase proletaria (Carasa, 1984, pp. 219-221).

Para los elitistas, la propia condición de *desorganización* de las masas proletarias y la existencia natural de una dirigencia dentro de las sociedades, haría imposible un gobierno de la clase proletaria sin imponer, de todos modos, una dirigencia competente. Lenski (1993) destaca la posición de Mosca en este aspecto cuando afirma:

Escribió más de dos décadas antes de la Revolución Rusa [1917] y predijo que si los comunistas llegaban alguna vez al poder, y si destruían la propiedad privada de los medios de producción, sus sociedades colectivistas o comunistas requerirían siempre funcionarios y éstos pasarían a constituir una nueva clase gobernante (p.29).

La condición natural de una clase gobernante dentro de la sociedad y el rechazo a que esta clase se constituyera de forma *cerrada*, quedarían expuestas en los principales postulados de Pareto y Michels: “*la circulación de las élites*” y la “*ley de hierro de la oligarquía*”.

Pareto concebía a la sociedad dividida en una *élite* y una *no élite*. A su vez, la élite estaba constituida por unos gobernantes (que denominó “leones”) y no gobernantes (denominados “zorros”). Pareto definió con base en los “leones” y “zorros” su análisis de “la circulación de las élites”, definiéndolo como un proceso mediante el cual una élite es reemplazada por otra: la “circulación” ocurría porque algunas personas (“los leones”) eran más aptas para el mantenimiento del *statu quo* en condiciones estables, mientras que otras (“los zorros”) eran adaptables e innovadoras y eran más capaces de arreglárselas en los momentos de cambio.<sup>14</sup>

Michels (2003), por su parte, hizo algunos reparos a los elementos expuestos por Pareto en “la circulación de las élites”, para demostrar que “en casi todos los casos no es un simple reemplazo de un grupo de elites por otro, sino un proceso continuo de mezcla, donde los antiguos elementos atraen, absorben y asimilan a los nuevos de manera incesante” (p. 165). Sustenta su concepción teórica de “la ley de hierro de la oligarquía”, partiendo de las pre-

---

<sup>14</sup> Abercrombie et al., (1998), p.178

moniciones dadas por Mosca sobre la preeminencia de una clase gobernante que dirija, incluso, si las masas proletarias lograran llegar al *poder*.

En ese sentido, afirma Michels: “la mayoría de los seres humanos están predestinados por la trágica necesidad de someterse al dominio de una pequeña minoría, a una condición de tutela permanente, y deben avenirse a constituir el pedestal de una oligarquía” (pp. 177-178).

Por otro lado, Rovira (2011), aplicando la teoría de las élites al contexto latinoamericano, resalta algunos elementos que lo llevan a concluir que estos autores desarrollaron una *teoría del cambio social*, a partir de “las modificaciones en su clase dirigente”. Un principio, según Rovira, que Dogan y Higley (1998), definieron como de “transformación de las sociedades” (p. 4). Destaca tres tipos ideales que pueden ayudar a explicar dicha situación expuesta por Dogan y Higley:

En primer lugar, *un proceso revolucionario*: la constante cerrazón de las elites establecidas genera un creciente malestar social, lo cual en su extremo cataliza un levantamiento popular y el consecuente asentamiento en el poder de nuevos grupos que transforman de forma abrupta el orden social hasta entonces existente (p. ej.: la Revolución Mexicana). En segundo lugar, *un proceso de renovación gradual*: las elites ponen en práctica una estrategia de cooptación selectiva, de modo tal que se va produciendo una lenta modificación del orden social gracias a la incorporación de nuevos actores que con el tiempo son capaces de llevar adelante reformas graduales (p. ej.: la época del Frente Popular en Chile). Por último y en tercer lugar, *un proceso de recambio ‘desde abajo’*: grupos sociales excluidos logran asociarse y aumentar su autoridad y poder en la sociedad, de modo tal que tarde o temprano terminan por reemplazar a las elites establecidas, definiendo así un nuevo rumbo para la sociedad (p. ej.: irrupción en 1945 del peronismo en Argentina) (pp. 4-8).

## 2.5. Las principales críticas a los postulados elitistas.

Las críticas a los postulados de los autores de la teoría de las élites pueden ser agrupadas en tres apartados principales: a) por deterministas históricos y políticos; b) por pregonar una concepción teórica pesimista de la sociedad; y c) por establecer una visión *sustancialista* de las élites.

a) En cuanto al determinismo:

i) *Histórico*: es Pareto quien se concibe como el ejemplo más claro en dicho proceso, debido a su postulado de la “circulación de las élites” que lo lleva a generar la famosa frase “la historia es un cementerio de aristocracias”. Al respecto explica Rendón (1979) que:

Esa fórmula encierra un determinismo histórico que solo puede ser demostrado de manera casuística, pero no podría valer como una ley general aplicable a no importa que sociedad organizada del pasado o del futuro. Que históricamente existen las "aristocracias" es un hecho, pero lo que carece de demostración es que su sucesión sea una ley universal de toda sociedad» (p. 1337).

ii). *Político*: los autores estudiosos de las teorías elitistas coinciden en afirmar que la *lucha* teórica que éstos desataron frente al determinismo económico marxista, los llevó a establecer de manera directa, un determinismo político desde sus postulados (Badia, 1976; Uriarte, 1997). La “dicotomía entre gobernantes y gobernados” no sólo llevó a estos autores a trasladar la discusión del plano económico al político, sino a establecer este último, como el elemento primordial de la sociedad. El pensamiento de Mosca, como fuera sugerido por

Lenski (1993), de que “las sociedades humanas no pueden funcionar nunca sin organización política” se constituye en un claro ejemplo de dicho determinismo. Daniel Gaxie (1973) afirma al respecto:

Estos autores caracterizan toda sociedad por la dominación de una elite sobre la masa, los teóricos elitistas son llevados lógicamente a reducir la historia a una lucha oponiendo una elite que detenta el poder y aquella que está descartada y que quiere conquistarlo, el resto de la población sirviendo de masa de maniobra a las dos fracciones en lucha (citado en Rendón, 1979, p.1337).

b) En cuanto al pensamiento teórico pesimista:

Uriarte (1997) lo establece como el elemento central del rechazo que estos autores sufrirían dentro del plano académico, incluso, por encima del mismo marxismo, que había servido de base para el desarrollo de sus postulados (p.249). En cuanto a la relación frente al marxismo, Uriarte señala que a pesar de las enormes diferencias, el marxismo tenía algunos elementos de convergencia con la ilustración y el liberalismo, pues sus postulados se establecieron sobre la base de un mejor futuro y el progreso: “la ilustración creía en el progreso del conocimiento y el avance infinito hacia la mejora social y moral y el liberalismo creía en una sociedad civil formada por ciudadanos libres y pensantes que decidían y controlaban el poder político” (p.250).

Otro elemento que se puede destacar en este punto del pesimismo teórico, como afirma Eva Etzioni-Halevy (1993), es el hecho que estos autores no presentaron una salida teórica a la superación de las élites y plantearon a unas mayorías “casi” pasivas frente al dominio político de las clases gobernantes, contraria a la posición activa del proletariado que se expone desde el marxismo:

En el marxismo la clase trabajadora se dibuja como activa y capaz de luchar para cambiar su destino, es decir, el concepto aparece como igualitario y democrático. En cambio, en la teoría de las élites la *no-élite* es dibujada como pasiva y apática y, además, como esta teoría no ha conceptualizado el conflicto entre élites y *no-élites*, nunca ha alimentado la esperanza de terminar con las élites (citada en Uriarte, 1997, p.251).

c) En cuanto a la visión sustancialista de la élite:

Ésta se sustenta en el pensamiento *conservador* inmerso dentro de las obras de Mosca, Pareto y Michels. Lenski (1993) concibe el pensamiento conservador, como la “tesis” que admite que “la desigualdad social es tanto inevitable como justa”, contrario a la escuela, “antítesis radical” que pregona “que esa desigualdad no es ni inevitable ni justa” (p.13).<sup>15</sup> Badia (1976) destaca que estas escuelas conservadora y radical generaron dos diferentes nociones de *poder* en los autores que las impulsaron. Ellas fueron una noción *sustancialista* y una noción *relacional* (p.12):

---

<sup>15</sup> En su estudio sobre la desigualdad social, Lenski ha mostrado cómo históricamente el pensamiento humano ha estado determinado por estas escuelas. Desde el pensamiento precristiano con Amos, Miqueas e Isaías (antítesis radical), y los sacerdotes hindúes (tesis conservadora) que compilaron Las leyes de Manú y que dieron vida al sistema de castas en la India. Dentro del pensamiento moderno Locke y Rousseau en los siglos XVII y XVIII (antítesis radical), “quienes popularizaron la teoría de que la soberanía reside, en última instancia, en el pueblo como un todo y no en el rey”. Lenski observa como la discusión de la desigualdad pasa del plano de la reivindicación legal a la económica durante el siglo XIX y XX. Son durante dicho periodo, Marx y Engels (Antítesis radical), Smith, Summer y Mosca (tesis conservadora), los más notables autores de cada escuela (1993, pp. 13-14).

En cuanto a la noción *sustancialista* del *poder*, Francisco Murillo (1963) define que "entendemos por ella la que considera el *poder* como una propiedad característica de un individuo o grupo de individuos, pudiendo ser muy varios los fundamentos en que se considere enraizada semejante propiedad característica" (citado en Badia, 1976, p.12).

La noción sustancialista atribuye a [la élite] alguna cualidad distintiva: virtud, mérito, capacidad, carisma, sangre, etc... se trata de atributos inmanentes que traen aparejado un valor. Por otra parte, la noción *relacional* del *poder*, concibe la élite como una posición social, es decir, como un conjunto de relaciones dentro de un marco que es la estructura social. La élite existe, pues, en virtud y función de esa estructura, y no gracias a sus propiedades inherentes (Badia, 1976, p.13).

Dicha noción *sustancialista* del *poder* aplicada por los elitistas, es la condición principal para que éstos hayan sido catalogados como autores "maquiavélicos", por su intento de hacer coincidir, al nivel político, el comportamiento de las *élites* a la cualidad distintiva del *príncipe*, según los postulados elaborados por Maquiavelo a principios del siglo XVI (Ruiz, 2009, p.187). Y de ahí, el motivo de desconfianza de los elitistas sobre el enorme peligro que encarnaba el gobierno de las mayorías, frente a la correcta y natural funcionalidad y conveniencia del gobierno político de las *élites*. Por ello la denuncia que pesa sobre estos autores de haberse convertido, por su pensamiento conservador y su contraposición a los sistemas democrático y socialista, en los teóricos defensores de los movimientos totalitarios que se establecieron en Europa a mediados del siglo XX (Mejía, 2009; Badia, 1976).

## **2.6. Max Weber, los agentes de poder y la noción relacional de la *élite*.**

Max Weber (1864-1920), contemporáneo de Mosca, Pareto y Michels, se enfrentó de la misma manera que éstos, a los postulados marxistas y al mismo contexto político inestable, que terminaría llevando a Alemania y otros países a la Primera Guerra Mundial durante los primeros años del siglo XX. Al igual que los autores elitistas, Weber intentó comprender la situación política del momento, tratando de dirimir la encrucijada del nuevo orden político más adecuado para Alemania. Y para ello, debió enfrentarse, al nivel teórico, a los postulados marxistas que se encontraban en pleno vigor durante dicho periodo y que auguraban el debate del capitalismo, así como el advenimiento del socialismo.

Weber, al igual que los elitistas, consideró los postulados marxistas como deterministas económicos, sobre todo por el hecho de suponer "que las ideas eran simplemente reflejos de los intereses materiales (especialmente económicos) y que los intereses materiales determinaban la ideología" (Ritzer, 2002, p.33).

Para hacer frente a este determinismo, Weber mostró con su estudio comparado sobre la religión entre Occidente y Oriente, cómo el advenimiento del capitalismo estuvo vinculado a situaciones ajenas al campo económico, respondiendo a condiciones éticas y morales adquiridas por hombres occidentales que estuvieron vinculados al protestantismo (específicamente al calvinismo): elementos especiales del trabajo como virtud y deber moral, así como la acumulación de capital como una forma de agradar a Dios (Bendix, 2000, pp. 65-76).

En ese sentido, Weber demostró cómo las ideas religiosas que "consideraba como fuerzas auténticamente autónomas [eran] capaces de afectar profundamente al mundo económico" (Ritzer, 2002, p.33). Estas ideas, fueron transmitidas en su obra más importante "la ética protestante y el espíritu del capitalismo", la cual fue publicada en un conjunto de ensayos entre 1904 y 1905 (Villacañas, 1998, pp.7-12). La base que estableció Weber de su pensa-

miento sociológico fue “el individuo” y, en ese sentido, estableció que “tanto la acción individual como los procesos sociales complejos son explicados por el sentido subjetivo mentado y no por referencia a una conciencia colectiva” (Fleet, 2009, p.22).

La visión de dicha noción, aplicada al contexto social puede verse especificada en una de las características que describe de la acción social:

La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, replica a ataques presentes, medida de defensa frente a ataques futuros). Los “otros” pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el “dinero”, por ejemplo, significa un bien –de cambio- que el agente admite en el tráfico porque su acción está orientada por la expectativa de que otros muchos, ahora indeterminados y desconocidos, estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro) (Weber, 2002, p. 18).

Y esos elementos se constituyeron en parte fundamental de su obra, y el referente más inmediato del alejamiento de los postulados marxistas,<sup>16</sup> ya que al establecer que las ideas religiosas afectaban el comportamiento del individuo, objetó de manera contundente la visión marxista, según la cual, “la conciencia del hombre está determinada por su clase social” (Bendix, 2000, pp. 64).

Weber, al igual que los elitistas, criticó, entonces, el determinismo económico marxista, pero a diferencia de éstos, sus postulados no lo empujaron a un determinismo político, ya que sus observaciones sobre el *poder*, lo llevaron a establecer una visión multidimensional de la sociedad, la cual no se ajustaba de manera específica ni a la economía (como lo proponía el marxismo), ni a la política (como lo proponían los elitistas).

Es por ello que no rechazo el postulado de “clase social” expuesto por el marxismo, sino la concepción rígida que presentaba implícitamente al exponer la condición económica (burguesa), como la única base de *poder* dentro de la sociedad; y de igual forma, tampoco rechazo los postulados de “las minorías gobernantes” de los elitistas (que vio mediante la noción de cuadro administrativo), sino su determinismo político y la noción *sustancialista* del *poder* que dichos autores pregonaron sobre la *élite*.

Con su visión multidimensional de la sociedad, Weber no consideró, entonces, que el *poder* de un “agente” fuera una condición exclusiva de la estructura económica, ni tampoco una condición exclusiva de la estructura política. Y para justificarlo, expuso que estos elementos eran parte complementaria dentro de un proceso más amplio de *estratificación social*, al cual le faltaba la base de *poder* desde la dimensión social, la cual instauró bajo la categoría de “*status social*” (prestigio y honor). Y estas tres dimensiones, según Weber, se establecen de forma interdependiente. Duek e Inda (2006) resumen estos elementos cuando afirman que:

El poder económico, por ejemplo, puede servir de base para la adquisición de influencia política, pero a la vez la influencia política puede llevar a alcanzar ciertas ventajas económicas. De igual forma, el poder económico puede producir “honor” o poder social, pero también puede ocurrir lo inverso, es decir, que el prestigio u honor social constituya la base del poder económico, o lo que es lo mismo, que la situación estamental condicione una situación de clase (p. 21).

---

<sup>16</sup> Ritzer plantea la dificultad de ubicar a Weber frente al marxismo, pues existen diferentes posiciones académicas que lo ubican como un crítico o como un autor complementario. Ver al respecto Ritzer, 2002, p.33.

Al asumir la manera como se distribuye el *poder* dentro de la sociedad, Weber da el giro hacia la manera como los agentes de *poder* establecen su *dominación* (o *autoridad*) frente a las mayorías. Ello es, las relaciones sociales de *poder* y de *dominación*:

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. [Y] por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas (2002, p.43).

Weber hace énfasis en la dificultad teórica de la noción de *poder* ya que debido a su condición sociológica “*amorfa*”, puede ser utilizada en diferentes contextos, haciendo difícil su rigor teórico. Es por ello que establece el concepto de *dominación* como una herramienta de análisis más rigurosa, frente a la noción de *poder*:

Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de *dominación* tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido (2002, p.43).

Cuadro N° 13  
Bases ideológicas para la legitimidad y cuadros administrativos según Weber

Domina- ción	Base de la dominación	Tipo de autoridad	Según al tipo de autoridad, se obedece a	Cuadro Administrativo
<i>de carácter racional</i>	en la legalidad de ordenaciones estatu- tadas y de los dere- chos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejer- cer la autoridad	Autoridad legal	Las <i>ordenaciones impersonales</i> y objetivas legalmente estatuadas y las <i>personas por ellas designadas</i> , en méritos éstas de la legalidad for- mal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia	Funcionarios calificados profesionalmente (buro- cracia); reciben contra- prestación en especie o dinero y rinden cuentas de sus cargos
<i>de carácter tradicional</i>	en la creencia coti- diana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde leja- nos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradicón para ejercer la autoridad	Autoridad tradicional	La <i>persona</i> del señor llama- do por la tradición y vin- culado por ella (en su ámbito) por motivos de piedad, en el círculo de lo que es consuetudinario.	Servidores reclutados por relaciones de confianza o pacto de fidelidad con el señor
<i>de carácter carismático</i>	en la entrega extraco- tidiana a la santidad, heroísmo o ejempla- ridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas	Autoridad carismática	Al <i>caudillo</i> [profeta, jefe, guía. Líder, hechiceros] carismáticamente califica- do por razones de con- fianza personal en la reve- lación, heroicidad o ejem- plaridad, dentro del círcu- lo que la fe en su carisma tiene validez	Discípulos (profeta), séquitos (príncipe), hom- bres de confianza (en general), llamados por el señor por sus cualidades carismáticas. No hay suelo y viven en comu- nismo o camaradería con el señor

Fuente: Elaboración propia, según Weber, 2002, p.170-204

A diferencia del *poder*, la *dominación*, como lo explica Bendix (2000), lleva aparejada la condi-  
ción de *obediencia* (p. 277).

La obediencia, se establece cuando la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal (Weber, 2002, p.172).

Weber (2002) aclara que toda situación de *dominación* (o de *autoridad*) debe tener un carácter de *legitimidad* y ese carácter se da mediante las creencias del dominado que lo llevan a aceptar el orden del dominador (p. 171). Sin embargo, resalta que dicha “*legitimidad*” debe ser tratada como una “*probabilidad*”, pues “la adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento”.

Y bajo estos elementos establecidos, Weber mantiene su perspectiva del “individuo”, ya que establece que “toda autoridad está organizada en torno a intereses particulares” (Fleet, 2009, p.25). Y para explicar esta realidad histórica, establece “tres bases ideológicas para la legitimidad... que pueden otorgar autoridad a los gobernantes”: de carácter racional, tradicional y carismático (Arbecrombie et al., 1998, p.141). (Cuadro N° 13).

Asimismo, Weber precisa que para que dicha dominación sea efectiva, “se requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro administrativo*” que debe crear las condiciones necesarias para que los mandatos sean ejecutados y cumplidos (Weber, 2002, p.170). Y este *cuadro administrativo* estaría constituido por personas que:

- 1) Están habituadas a obedecer órdenes; 2) están personalmente interesadas en el mantenimiento del régimen de dominación vigente, por los beneficios que les reporta; 3) participan de la dominación, en cuanto el ejercicio de las funciones está repartido entre ellas; 4) se consagran con invariable diligencia a su desempeño (Bendix, 2000, p.279-280).

Para Weber, la *legitimidad* de la autoridad de los gobernantes se establece, entonces, mediante las *creencias* de los individuos gobernados; y el individuo asumirá la *legitimidad* de su *dominación* cuando determine, dentro de dichas creencias, que los mandatos del dominador se establecen como de validez universal para todos los gobernados: “lo anterior implica que el poder no puede reducirse a la simple fuerza, ni al esquema de comportamiento de individuos aislados. Para Weber la *legitimidad* requiere fundamentarse a nivel de una «racionalidad de conjunto»” (Fleet, 2009, p.25).

En ese sentido, si los gobernantes no logran mantener vigente “los principios con los que justifican su dominación” pueden dar pie a la incredulidad de los gobernados, conllevando a la crisis dentro del sistema de dominación (Bendix, 2000, p. 283).

La dominación legal-racional emerge a partir de la crisis de legitimidad de las sociedades tradicionales, donde la solidaridad de la tradición es insuficiente para los intereses de nuevos grupos sociales emergentes, que reconfiguran el esquema de identidad del grupo y cuestionan sus formas de autoridad. La dominación legal-racional es el resultado de la presión de parte de intereses particulares por ampliar el esquema de representación y participación política, lo que determina la transformación de los mecanismos de legitimación de la autoridad, de acuerdo a estos nuevos intereses y la nueva identidad de la sociedad. Este efecto se puede sintetizar en la siguiente tensión: los valores generales, que reflejan la identidad del conjunto de la sociedad, no siempre van a satisfacer los intereses concretos y actuales de los grupos dominados, conduciendo a un proceso de crisis que bien puede resolverse incorporando nuevos valores e intereses en el universo general de la legitimidad o bien puede derivar en un



cuestionamiento del conjunto del sistema de dominación, es decir, en una transformación política de la sociedad (Fleet, 2009, p.28).

Frente al contexto político de su época, Weber observó, con especial atención, una especie de ambigüedad entre “*el cuadro administrativo de carácter burocrático*” que caracterizaba la sociedad de su tiempo. Weber vislumbraba la *élite burocrática* como un elemento importante del Estado moderno y de las organizaciones en general, por la función administrativa eficiente y efectiva que éstas ejercían. Sin embargo, a pesar de dicho elemento positivo, la veía con moderación.

Y ello debido a que era consciente del enorme *poder* que emanaba de ésta por la expansión que conllevaba su desarrollo, así como de los privilegios que otorgaba a la *élite burocrática* la especialización del conocimiento; y por otro lado, por la disposición creciente de dicha élite a querer abandonar su rol meramente administrativo en busca de más *poder*, mediante el control de los roles políticos, por lo que exigía su correspondiente control (Bendix, 2000, pp. 396-402).

En opinión de Weber, la burocracia tiene una tendencia inherente a su naturaleza que la lleva a rebasar sus funciones administrativas y a asumir tareas políticas. La mejor forma de evitar la posibilidad de permitir el acceso de personas con una mentalidad burocrática en posiciones de mando político es una democratización de la política que impida a la burocracia dominar los puestos de liderazgo para los que no está preparada (Sánchez & Rodríguez, 2005, p.46).

Y es a partir de este fenómeno ambiguo de la *élite burocrática* que se establece, otro tipo de diferenciación entre los postulados weberianos frente al marxismo y los elitistas:

Frente al marxismo, el análisis weberiano de la concentración de los medios de administración en manos de la *élite burocrática* por su privilegio de minoría administrativa dirigente, sobrepasa el postulado teórico marxista de la concentración de los medios de producción en manos de la burguesía:

En un análisis que revela las dinámicas de dominación que no habían sido contempladas por el marxismo y que desbordan la sola apropiación de los medios de producción, la estructura burocrática se caracteriza, pues, por la concentración de los medios administrativos y de poder político (Mejía, 2009, p.22).

Y mediante la perspectiva de la importancia de la *élite burocrática* al interior del Estado y las organizaciones, Weber compartió la misma visión de Mosca, Pareto y Michels, con respecto a la influencia de las minorías gobernantes sobre las mayorías (Larrique, 2011; Sánchez & Rodríguez, 2005). Y esa situación lo llevó a exponer su tesis de la “jaula de hierro de la burocracia” que lo puso, incluso, al mismo nivel de pesimismo que caracterizó a dichos autores elitistas (Cousiño, 1998, p. 52). Sin embargo, a pesar de dicha situación de compatibilidad, logró diferenciarse de los elitistas, gracias a su noción *relacional* de las élites frente a la noción *sustancialista* que éstos sustentaron.

Ello es que las élites no se conciben bajo elementos distintivos como el mérito, la sangre o la virtud, sino bajo “un conjunto de relaciones dentro de un marco que es la estructura social. La élite existe, pues, en virtud y función de esa estructura, y no gracias a sus propiedades inherentes” (Badia, 1976, p.13). La carga ideológica que estas nociones implican para los autores que desean adscribirse a ellas puede ser:

La noción sustancialista, por ejemplo, es ideológica, puesto que justifica implícitamente el gobierno oligárquico. Por eso ha sido preferida por los partidarios de éste... La noción rela-

cional, por el contrario, tiene la ventaja de su neutralidad u objetividad. No justifica ni condena a priori a las élites, sino que las enjuicia a la luz de la función que cumplen dentro de la sociedad. En el campo estrictamente teórico tiene además la ventaja de que permite aplicar enfoques verdaderamente científicos - llámense estructuralistas, funcionalistas o cibernéticos - que son, sin excepción, relacionales (Badia, 1976, p.14).

En ese sentido, la noción *relacional* permitió a Weber concentrarse en comprender la funcionalidad de la *élite burocrática*, sus beneficios frente a la administración eficiente del Estado y las organizaciones. Y al mismo tiempo le presentó los elementos necesarios para vislumbrar el enorme peligro que la *racionalidad*, emanada de la misma, representaba sobre las libertades individuales de los gobernados, por la tecnificación de la toma de decisiones. De allí el intento de Weber de exponer una solución al respecto:

La libertad individual está en peligro de quedar sometida a los imperativos de la administración formal, y los valores compartidos de la sociedad reducidos a un asunto de cálculo [...] El desafío que tienen que afrontar los hombres para conservar su libertad es, entonces, el de mantener la racionalidad sustancial frente a la expansión de la racionalidad formal sobre todos los ámbitos de la vida humana [...] De este modo, las luchas políticas en nombre de la justicia social representaban una tensión, ya que podían motivar una expansión opresiva del dominio burocrático, que termine por abolir las garantías de igualdad aseguradas por el modo racional de dominación. Su pensamiento político estriba en encontrar la fórmula de representación de intereses que equilibre los imperativos del control burocrático con el sentido y la institucionalización de demandas sociales propias de un liderazgo democrático y sometido al examen de las masas (a través del parlamento) (Fleet, 2009, p.24).

Así mismo, el freno a la intención de *poder* de la *élite burocrática*, por el peligro que corrían las libertades individuales, brindaron a Weber la connotación de “elitista democrático”. Sin embargo, como lo especifica Sánchez (2005), Weber mantendría la visión de los elitistas al alejarse de la idea de invocar a una mejora en el *poder* de las mayorías, frente a las minorías gobernantes:

La democratización que tiene en mente Weber no significa un mayor *poder* de las masas, idea ilusoria de la nueva sociedad, sino la posibilidad de competir por el *poder*. En la medida en que los votos que depositan los electores en las urnas son expresiones de confianza sobre la capacidad de los individuos, la lucha democrática permite la elección de los líderes más capaces y se convierte en un contrapeso a la burocracia (p. 46).

Al nivel teórico, tal vez la posición más relevante con respecto a la importancia del aporte de Weber frente a los postulados elitistas (“tesis conservadora”) y el marxismo (“antítesis radical”), la propone Lenski frente al tema de la *desigualdad social*, cuando relaciona los postulados weberianos como precursores de la “síntesis hegeliana” dentro de dicho proceso de conceptualización:

La tesis y la antítesis se apoyan en ilustraciones lógicas y aisladas como métodos para convencer proposiciones [evaluación moral y problema de la justicia]; la síntesis se basa en la movilización sistemática de datos empíricos [interés por relaciones empíricas y sus causas]. En suma, la *síntesis* [weberiana] es sobre todo resultado de la aplicación moderna del método científico al estudio del antiguo problema de la desigualdad humana (1993, p.32).

## 2.7. Los nuevos postulados teóricos de la *élite*.

Después de la Segunda Guerra Mundial se incrementó el enorme rechazo hacia los regímenes totalitarios y las teorías sociales que los apoyaban. En gran medida, los postulados teóricos clásicos de los elitistas terminaron seriamente cuestionados. Pero como se estableció, a partir de los postulados weberianos, lo que sería rechazado por la teoría social no sería el concepto de *élite* y su consideración de minorías gobernantes, sino la noción *sustancialista* del *poder* que dichos autores elitistas habían aplicado. Y ello, debido a que esta noción invalidaba el posible funcionamiento de los sistemas socialistas y democráticos, acercándolos, en cierta medida, a los ideales políticos fascistas (Badia, 1976; Rendón, 1979).

En ese sentido, la noción relacional del *poder* de la *élite* expresada por Weber, daba una posición neutral y más científica al estudio de la desigualdad social, lo que la llevó a que se instalara como elemento esencial dentro del nuevo proceso de teorización sobre la noción de la *élite*, pero esta vez, centrada en el sistema democrático. La base teórica fundamental de este giro conceptual hacia las *élites* democráticas recae, según Sánchez (2005), en los postulados que se lograron establecer para la conformación de una “teoría «realista» de la política”, realizados, en primer momento, por Max Weber y que serían continuados por Joseph Schumpeter (1883-1950), en su obra “*capitalismo, socialismo y democracia*” (1942):

Para Schumpeter, como para Weber, el punto de partida de su razonamiento es que la democracia es simplemente un método que no está asociado a ningún ideal o fin particular. Para él, el método democrático es “aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el *poder* de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”. Esta definición desestima la doctrina clásica basada en los conceptos de voluntad general y de bien común y enfatiza el aspecto procedimental de la democracia a la que adjudica un carácter funcional. Schumpeter plantea también que así como no existe un bien común, tampoco los individuos pueden ser persuadidos de ello porque la noción de bien común tiene diferentes significados para los distintos grupos e individuos. Más aún, aunque el bien común pudiera ser definido con suficiente precisión, y todos coincidieran en el concepto, no todos estarían de acuerdo en los modos de implementarlo (p.47-48).

Este nuevo postulado de elitismo democrático que se logró establecer hacia la década de 1950 se dividió en dos variantes teóricas: una que reunió a aquellos autores que mantendrían, en parte, el presupuesto de los elitistas clásicos de la existencia de una *élite dominante* que controla el *poder* (político, económico e ideológico); y otra variante que considera la existencia de una *pluralidad de élites*, las cuales se encuentran sumidas en una lucha por el *poder*, garantizando así la estabilidad del sistema democrático.<sup>17</sup>

Dentro de la perspectiva teórica de una *élite dominante*, el autor más destacado fue C. Wright Mills (1916-1962), quien, para el contexto norteamericano, estableció dentro de su obra “*La élite de poder*” (1956), la existencia de una *élite* que controla el *poder*, y que está conformada por los funcionarios de mayor rango de los sectores político, económico y militar (Uriarte, 1997; p.255; Rendón, 1979, p.1350). Uno de los elementos centrales de los postulados de Mills es la diferenciación que efectúa entre “*clase económica*” y “*élite de poder*”:

La segunda no está definida por la propiedad o no de los medios de producción; por ejemplo, el directorio político o la alta jerarquía militar no son propietarios de las instituciones que dirigen. El autor sostiene que ni siquiera se puede hablar de que los ricos o la clase capitalista como conjunto dominen o tomen todas las decisiones dentro de las corporaciones, sino que

---

<sup>17</sup> Ver al respecto, Badia, 1976; Mejía, 2009; Rendón, 1979 y Uriarte, 1997.

se apoyan en los gerentes y demás personas con puestos de dirección para tal cuestión (Ruiz, 2009, p.174).

En la misma perspectiva se encuentra Thomas Dye (1976), quién, a diferencia de Mills, destacó la conformación de la *élite* norteamericana entre los diferentes sectores de la sociedad norteamericana. Sin embargo, a diferencia de Mills estableció como bases de la élite a sectores:

El sector empresarial (las grandes empresas), gubernamental (el gobierno, la burocracia civil y militar, el legislativo y el judicial) y lo que llamó el *public interest* sector (medios de comunicación, fundaciones filantrópicas, firmas legales prestigiosas, universidades más importantes y las más importantes organizaciones cívicas y culturales) (citado en Uriarte, 1997, p.255).

Por el lado de los autores de las *élites pluralistas*, Raymond Aron (1905-1983), en su obra "*Social structure and the ruling class*" (1950), destaca el elemento central de dicha perspectiva a partir de la comparación con la situación soviética, desestimando la imposibilidad de la conformación de una *élite homogénea* que domine el *poder* dentro del sistema democrático occidental:

La diferencia fundamental entre una sociedad de tipo soviético y una sociedad de tipo occidental, es que la primera tiene una elite unificada y la segunda una elite dividida. Secretarios de sindicatos, directores de empresas, funcionarios superiores, pertenecen en su mayoría al partido comunista... Al contrario, las sociedades democráticas, que yo prefiero llamar pluralistas, están llenas de un tumulto de luchas que se desarrollan en la plaza pública, entre propietarios de los medios de producción, líderes sindicales y hombres políticos. Teniendo todos los hombres el derecho de asociarse, las organizaciones sociales y políticas pululan y cada una defiende los intereses de sus adherentes con ardor apasionado. El gobierno deviene un asunto de compromisos negociados. Los detentadores del *poder* están convencidos de la precariedad de su reino. Ellos se arreglan con los opositores porque ellos han sido y serán de nuevo opositores algún día (En Rendón, 1979, p.1348).

Para Aron (1961), una diferencia crucial entre uno y otro sistema radica en la imposibilidad que, dentro de la sociedad soviética, presenta "la sociedad de apelar a algún medio que le permita una posible defensa contra la élite (el partido único)" (citado en Mejía, 2009, p.36).

Por su parte Robert Dahl, en su obra "*¿Quién gobierna?*" (1961), expuso los elementos de su pluralismo democrático con base en el análisis de la situación política de la ciudad norteamericana de New Haven. En dicho estudio, Dahl logró identificar la dispersión del *poder* político entre los diferentes grupos de la ciudad, lo que lo llevó a proponer la imposibilidad de que éste pudiera estar bajo el control de una élite de *poder* específica:

El seguimiento histórico de los grupos dirigentes de la ciudad le permitió observar el paso de una oligarquía patricia que dominaba los recursos de forma acumulativa, al equilibrio de los diferentes grupos de líderes, cada uno de los cuales tenía acceso a un recurso de poder diferente (citado en Mejía, 2009, p.36).

En su obra, "*Análisis político contemporáneo*" (1973), Dahl lleva sus observaciones del nivel local, para explicar la situación política nacional:

En toda sociedad existe una distribución desigual de los recursos políticos, y esta distribución difiere según se trate de una sociedad jerárquica agraria o de una moderna sociedad industrial. En la agraria los recursos políticos se acumulan, mientras que en la industrial se dispersan entre equipos numerosos y variados de líderes, que cuentan con una diferente combinación de recursos políticos (citado en Rendón, 1979, p.1349).

Para Mejía (2009) tanto la perspectiva democrática de una “*élite de poder*” como la de una “*pluralidad de élites*”, tienen un elemento negativo en común, ya que terminan por aislar del centro de *poder* a las mayorías:

En uno y en otro, el “gobierno del pueblo” deviene “gobierno para el pueblo y por el pueblo pero sin el pueblo”, en unos casos por la diseminación del poder en una pluralidad de perspectivas político-institucionales, y, en otros, por la complejidad de los sistemas sociales, que sólo determinadas minorías pueden manejarlo técnicamente (Mejía, 2009, p.35).



## Capítulo III

# El proyecto de “modernización” del Estado nacional y las relaciones sociales de dominación ladino-indígenas.

### 3.1. La ideología del racismo en Guatemala

En zonas de alta influencia indígena como Guatemala, México, Ecuador o Bolivia, la confrontación ladino-indígena ha marcado en dichos países la historia del siglo XX y no cesa aún, durante el siglo XXI.<sup>18</sup> En el occidente guatemalteco dicha confrontación dicotómica adquirió, después de la Independencia de España y gracias a las reformas liberales criollas, la “lucha” por el control de los sistemas políticos y los recursos locales dentro de las áreas indígenas.

Relaciones sociales ladino-indígenas que se articularon bajo el racismo y la opresión. Y esta relación conflictiva no tiene su origen durante el siglo XIX, con los procesos políticos liberales, sino que hace parte de un proceso histórico que se constituyó en el continente americano con el arribo mismo de los españoles durante el siglo XVI. Proceso que, a pesar del tiempo y de los cambios socio-políticos acaecidos, sigue vigente al haberse transferido hacia los nuevos actores que han asumido el control de las actuales estructuras de *poder* en Guatemala.

Esta tesis cambiante del racismo es plasmada por Marta Casaús (2002) en su trabajo denominado “La Metamorfosis del Racismo”. Allí esta autora expone los elementos necesarios para comprender la manera cómo las relaciones conflictivas entre indígenas y no-indígenas y su componente racista, se instalaron, de forma evolutiva, en las estructuras de *poder* del siglo XX.

En primer lugar, su investigación hace énfasis en establecer, que las relaciones sociales que se articularon entre españoles e indígenas durante todo el sistema colonial tuvieron como base fundamental la “*ideología racista*”. A partir de allí, Casaús muestra cómo esta base ideológica racista de la sociedad colonial dominante, se transfirió, después de la Independencia, a las nuevas generaciones de criollos, los cuales lo insertaron dentro de la estructura política del Estado liberal como “una tecnología de *poder*” (p.25).<sup>19</sup> Y desde el Estado liberal esta ideología se transferiría a las nuevas generaciones de ladinos, los cuales se fueron instalando con un papel preponderante dentro de los intereses “modernizadores” criollos, como nuevos actores políticos al nivel regional y local de las áreas indígenas del occidente guatemalteco durante el siglo XIX.

---

<sup>18</sup> Ver al respecto para el caso ecuatoriano, García, 2003; para el caso Boliviano, Mendieta 2010; Salazar, 2013; para el caso guatemalteco, Adams & Bastos, 2003; Smith 1990; Taracena, 2007 y para el caso mexicano, Gabbert, 1999; Gall, 2004; Rus, 2004.

<sup>19</sup> Este elemento se basa en la comprensión que dicha autora ha efectuado sobre la tesis del Estado de M. Foucault (1992). Al respecto afirma: “Para abordar este tema en la sociedad guatemalteca resulta indispensable analizar el papel que juega el Estado en la reproducción del racismo y, para ello, más novedoso y pertinente nos parece el enfoque histórico-político del Estado de Foucault. En Genealogía del racismo hace un repaso histórico de la configuración del Estado moderno a través de diversos filósofos y pensadores políticos del siglo XVIII y XIX y concluye afirmando que, por la influencia de las teorías darwinistas en las ciencias sociales, se produce una estatalización de lo biológico y el Estado modifica el concepto de soberanía utilizado hasta el siglo XVIII. El racismo se inserta como nuevo mecanismo de poder del Estado, como una tecnología de poder con la prerrogativa y el derecho a decidir quién ha de vivir y quién no, ejerciendo el derecho a matar o eliminar al Otro en nombre de la soberanía. Partiendo de este desplazamiento del concepto de soberanía y de la incorporación del racismo como elemento intrínseco de la estructura de poder del Estado, afirma que los Estados más homicidas son a la vez los más racistas” (p.25).

Desde una visión multidisciplinaria, que incluye marcos teóricos históricos, sociológicos y antropológicos, esta autora describe, entonces, la evolución del racismo en Guatemala como instrumento de dominación de las clases poderosas desde la colonia hasta nuevos días. El pronóstico no es alentador, pues su tesis muestra la persistencia en la actualidad de dicha ideología contra la población indígena, en contra de las tesis apaciguadoras que otros autores quisieron establecer del mismo en la década de 1950.<sup>20</sup>

Se suma a la postura teórica que acoge el origen del racismo desde “el surgimiento de los pueblos con historia (Delacampagne, 1983; Castoriadis, 1985)”, contraria a la postura que ubica su origen con el advenimiento de la “Ilustración y de las Constituciones liberales (Moreno Feliui, 1994; Wieviorka, 1994)” (pp. 232-237).

Gall (2004) observa la dificultad de asumir las posturas que plantean el origen del racismo con la “modernidad”, si se tiene en cuenta que en Guatemala ésta no logró establecerse. Por ello argumenta el hecho que esta esté vinculada, como lo asume Casaús, a los procesos colonizadores españoles:

Quizás esta polémica suena poco útil si uno trata de aterrizarla en la realidad del estudio del racismo; ya no en las sociedades metropolitanas, sino en las sociedades colonizadas, en las cuales resulta prácticamente evidente que el racismo surgió de la propia colonización y, en nuestro caso (en el caso de América), de la colonización de estos mundos por Europa y su ola modernizadora (pp. 236-237).

Casaús anota que la ideología racista que se ha establecido hoy día en Guatemala tiene un “carácter más peligroso”, si se tiene en cuenta que ésta ha logrado establecer un sistema de reproducción ideológico más sutil y, por ende, más difícil de ser identificado y contrarrestado (p. 25). Sistema de reproducción ideológico que incluye a la religión, la legislación, los medios de comunicación y la familia misma (p. 139).

Como se verá en esta investigación, ese método *sutil* ha conllevado a que incluso, la misma población en Olinstepeque, asuma de manera “inconsciente”, algunos elementos racistas sobre su propia historia. Como por ejemplo, el hecho de conferir, inconscientemente, un tipo de “*incapacidad política*” a las *élites* indígenas durante el siglo XX. Situación equívoca que termina, por un lado, alterando la realidad política del área local; y por otro lado, negando el rol político jugado por la *élite* indígena durante todo el sistema colonial y republicano.

Casaús, define el racismo de la siguiente manera:

La valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideológicas que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo. Pueden proceder de una clase social, de un grupo étnico o de un movimiento comunitario; o provenir directamente de las instituciones o del Estado, en cuyo caso hablaremos de racismo de Estado. Puede ocupar distintos espacios de la sociedad, dependiendo de que la relación de dominación tenga su origen en una clase, un grupo étnico, un movimiento comunitario o el Estado (pp. 28-29).

---

<sup>20</sup> Sobre las críticas al pensamiento social durante dicho periodo, ver al respecto: Rodas, 2011; Smith, 2004.



Establece “la segregación” y “la discriminación”, como fuera sugerido por Wieviorka (1992), como métodos de constatación de la existencia de dicha ideología racista en Guatemala:

Para Wieviorka, *la segregación* se inscribe en el espacio geográfico y político y delimita las fronteras de los diferentes grupos étnicos, haciendo que el principio de demarcación esté más vinculado a factores culturales, sociales y económicos que a diferencias raciales; de donde la segregación étnica o cultural supone una política de no integración. Mientras que *la discriminación* estaría más vinculada al rechazo biológico o cultural de un grupo étnico por otro cuando se trata de ocupar espacios comunes. A juicio de Wieviorka, esta discriminación puede ser institucional o étnico-racial y provenir del Estado o de los grupos étnicos, aunque estas dos lógicas no necesariamente operen conjuntamente y en algunos casos puedan ser excluyentes (M. Wieviorka, p.171)... A nuestro juicio, en Guatemala son lógicas complementarias, se entrecruzan y yuxtaponen –según el periodo histórico y la coyuntura política (pp. 29-30).

Para el periodo colonial, Casaús, asume que la segregación y la discriminación se instalaron como lógicas complementarias, las cuales generaron grandes cambios en la organización social de las comunidades indígenas. En cuanto a la segregación, identifica como elementos de validación de la misma:

La política de la Corona de segregación residencial y la división del territorio en República de indios y Repúblicas de españoles... la división del territorio en tierras realengas, repartimientos, composiciones y tierras comunales y la distribución geográfica en centro y periferia, así como el sistema de tributación y el trabajo forzoso en sus distintas modalidades (p. 30).

La lógica de segregación poblacional, advierte, se instalaría como la base, de lo que la investigación social ha conocido hasta nuestros días, como la división de la sociedad en Guatemala: “una sociedad dual y de castas”. Sin embargo, a pesar de dicho elemento negativo, Casaús, reconoce también uno positivo, ya que ésta permitió “cierto grado de autonomía a las comunidades indígenas y en su interior abrió espacios para la reconstitución de las identidades étnicas a partir del siglo XVII” (p. 31).<sup>21</sup>

Por el lado de la lógica de discriminación racial, identifica que fue acompañada de “la discriminación socio-cultural”, la cual enfatizaba:

Las diferencias culturales para justificar las desigualdades sociales, la opresión y el sistema de dominación... Ello se manifestó en diversos ámbitos del mundo colonial: a) El desconocimiento y la negación de la cosmovisión y de las culturas indias; b) El reconocimiento de que es un pueblo salvaje, bárbaro e idólatra; c) La destrucción sistemática de las culturas indias; y d) El espacio del racismo en la construcción del estado nación (p. 33).

A partir de la Independencia y la influencia liberal que se tomó la región después de la Constitución de Cádiz de 1812, la ideología de dominación basada en el racismo se mantuvo a pesar del cambio socio-político y la circulación de las *élites* no-indígenas dentro de la estructura de *poder* que la caída del sistema colonial implicó. Las nuevas *élites* criollas asumirían el control, pero basados en la fuerza que les brindaba la idea del Estado nacional:

Con la irrupción de nuevos actores sociales, el cambio de dominación y sobre todo con la modificación sustancial del agro guatemalteco y las reformas liberales, el racismo sufre una

---

<sup>21</sup> Y esta concepción, como se verá más adelante, sería asumida por Carol Smith (1990), para establecer el vínculo entre la “identidad indígena” y la distribución del territorio. Situación que conllevaría, según esta autora, a la población indígena a establecer su identidad entorno a la comunidad y sus tradiciones, sin prestar atención a elementos de “clase”. (Nota del autor).

nueva metamorfosis, que se manifiesta polifacética. El ejercicio del racismo provendrá directamente del Estado y se expresará en las constituciones, ordenanzas laborales, en la reestructuración político-administrativa, en el imaginario de las élites, etc. (p. 35).

El rol político activo que asumiría la población ladina dentro del nuevo proyecto de “modernización” del Estado nacional liberal criollo, sentó las bases para que al nivel local la condición de *dominación* sobre la población indígena, basada en el racismo, se transfiriera desde las *élites* criollas nacionales a las recién legitimadas *élites* ladinas instaladas al nivel regional y local.

A pesar que la legislación liberal dio enormes privilegios político-económicos a la población ladina durante el siglo XIX para su instalación en áreas indígenas, este proceso de colonización tuvo en un primer momento, como elemento determinante, los beneficios que las áreas locales indígenas representaban para los intereses político-económicos ladinos. Ello significó, entonces, una colonización temprana de áreas indígenas caracterizadas por una mayor importancia al nivel político, económico o militar en la región. A diferencia de las áreas con menor representación, las cuales se mantuvieron a salvo de la influencia política y económica de los ladinos durante los primeros años del sistema republicano, por lo restringido de sus sistemas económicos locales y el escaso *poder* político que les representaba.<sup>22</sup>

### **3.2. El proyecto de “modernización” estatal y la estructuración del dominio ladino en las áreas locales indígenas del occidente guatemalteco.**

Durante el sistema colonial las relaciones sociales de dominación entre españoles e indígenas se establecieron teniendo como base una ideología racista. Sin embargo, a pesar del enorme impacto negativo que dicha ideología racista brindó a la población indígena, ésta logró obtener algunos “beneficios”: cierta autonomía local, protección de parte de su cultura y tierras para su subsistencia.

Por el contrario, la población ladina tuvo poca suerte frente a los privilegios que la corona proveyó a las comunidades indígenas durante los primeros años del sistema colonial. Y a pesar que los ladinos, por su condición de no-indígenas, escapaban a ciertas obligaciones tributarias de las mayorías indígenas, su rechazo y estigmatización les hizo más difícil su inclusión dentro del sistema económico colonial. Estos elementos fueron generando los primeros componentes de confrontación de los ladinos contra la población indígena.

Elementos de confrontación que se ampliarían, aún más, con las políticas de segregación aplicadas por los españoles a la población indígena bajo la política de “Las Dos Repúblicas”, la cual intentaba aislarla de la influencia negativa tanto de españoles, como de criollos y ladinos. (Barrios, 2001, pp.20-27). La poca importancia que la corona dispuso sobre este grupo de personas terminó por configurar, a finales del siglo XVIII, a una población ladina ávida de *poder y riqueza*, pero de escasa influencia al nivel político y económico frente a las élites indígenas locales.

Con el debilitamiento del sistema colonial durante los últimos años del siglo XVIII, los ladinos fueron ganando notoriedad frente a la *élite* criolla con fuerte visión liberal. Políticos y comerciantes criollos que vislumbraban el futuro del Reino de Guatemala bajo la consistencia de un Estado “moderno” y de fuerte carácter liberal. Sin embargo, dicho futuro no se veía promisorio por la realidad que apreciaban, debido al rol político local que jugaba,

---

<sup>22</sup> Estos elementos de diferenciación de ciudades de mayor y menor importancia se tratara con más detalle en los capítulos siguientes. (Nota del autor).

hasta dicho momento, la población indígena dentro del sistema colonial. Por ello, se empezaban a contemplar para las comunidades indígenas, desde muy temprano a la Independencia, las ideas de “progreso” al nivel institucional y de asimilación al nivel cultural, en donde los ladinos, por su cultura occidentalizada, asumieron el rol protagónico frente a las élites indígenas (Piel, 1989, p.294).

Con la independencia en 1821, los criollos, como lo expone Pinto Soria (1992) “por su hegemonía en el aparato productivo y órganos de *poder* (cabildos, Iglesia, administración en general) y grado de conciencia histórica” (p.9), lideraron desde muy temprano, no sólo el proceso de independencia mismo, sino la conformación de dicho Estado “moderno” de carácter liberal. Primeramente bajo los lineamientos de integración a México en 1822 y posteriormente, por el fracaso de dicho proyecto, bajo la Federación centroamericana en 1824.

Ante la influencia liberal, las élites indígenas empezaban a perder frente a las nuevas ideas revolucionarias de “modernización” criollas, el rol protagónico al nivel político de las áreas locales que habían ostentado dentro del recién desarticulado sistema colonial.

Tres elementos debían ser conjeturados por parte de los criollos para su proyecto “modernizador”, los cuales darían un giro monumental a las relaciones sociales ladino-indígenas durante el siglo XIX:

- 1) Qué tipo de modelo de desarrollo debía ser implementado en la región;
- 2) La manera como debía ser implementado;
- 3) Y quiénes debían dirigirlo al nivel regional y local, pues estaba dado de antemano, que la dirección al nivel nacional recaería en las élites criollas de la capital.

### **3.2.1. En cuanto al modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco que debía ser implementado: capitalista liberal.**

En cuanto al modelo de desarrollo a implementarse, la base jurídica que se estableció para dilucidarlo, fue la Constitución de Cádiz de 1812. Las Cortes de Cádiz, que fueron convocadas a sesiones en 1810, no sólo debilitaron los cimientos de la monarquía española y del orden colonial en los territorios de ultramar, sino que impregnaron de *la visión liberal* las reformas de carácter político, económico y social, que se llevarían a cabo, años más tarde, con la independencia, en dichas colonias españolas.

El cuerpo constituyente [de las Cortes de Cádiz] se instaló, declarando en su primera disposición que la soberanía residía esencialmente en la nación. Y más tarde, en una frenética actividad legislativa, dictó múltiples disposiciones institucionalizando los puntos programáticos del liberalismo: libertad de imprenta, abolición de la inquisición, supresión del tributo del voto de Santiago, incorporación a la nación de todos los señoríos jurisdiccionales, abolición de los dictados de vasallo y vasallaje, supresión de pruebas de nobleza, abolición de mitas y repartimientos de indios, libertad de industria, libre comercio (García, 1991, p.60).

Con el proceso de independencia de España del antiguo Reino de Guatemala en 1821, las élites criollas centroamericanas buscaron, entonces, establecer el rumbo de formación, “modernización” y “progreso” de los Estados regionales, bajo los cimientos liberales del capitalismo europeo que había quedado plasmado en la Constitución de Cádiz.

El proceso de independencia de Guatemala, a pesar que se diferenció de las experiencias militares de México y Sudamérica, no puede ser considerado como un simple proceso bu-

rocrático, como a veces suele ser recordado históricamente. Jean Piel (1989) expone los siguientes elementos que sustentan la «verdadera revolución» del proyecto independentista, que además de acabar con casi tres siglos de dominio español, modificó el orden interno y externo del país, bajo la corriente del capitalismo liberal europeo:

En el exterior, substituye el comercio de monopolio colonial, ejercido bajo tutela burocrática, por el mercado mundial del libre cambio dominado por Gran Bretaña. En la cima de la sociedad, reemplaza el poder de la alta burocracia española por el de los grandes agroexportadores criollos asociados al capital noreuropeo. En el interior, crea las condiciones para una substitución (parcial) de los modelos de control sociopolíticos, en detrimento de los antiguos procedimientos coloniales (política de tutela de los indígenas, exclusión de mestizos y criollos de las decisiones políticas y omnipotencia de la Iglesia); favorece una intervención directa – pero rara vez democrática- de los criollos en la política, y su dominación se ejerce sobre indios y ladinos a través de los mecanismos de dependencia social (clientelas, parentelas, compadrazgos) orientados por un mercado interno todavía limitado y por sectores, pero en expansión hasta nuestros días (p.289).

Bajo la influencia de la Constitución de Cádiz, el modelo de desarrollo “modernizador” del Estado, de corte liberal europeo, había quedado establecido y dicha configuración, dentro del ideario político de las *élites* criollas dominantes, no constituyó ningún tipo de dificultad a pesar de su discrepancia política (liberales y conservadoras). Mata Gavidia podría ayudar a esclarecer este evento de conciliación política de las *élites*, cuando reseña “la suave transición” que vivieron las provincias Centroamericanas con la independencia, al pasar del sistema colonial a la nación:

Símbolo de la suave transición de la colonia a la nación, es el hecho de que el Capitán General del Reino de Guatemala, Gabino Gaínza, continuara como gobernante provisional de las provincias de Centroamérica hasta que se pudiera establecer un nuevo gobierno (Miller, 1976, p.21).

### **3.2.2. En cuanto a la manera como debía ser implementado el modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco: ¿centralizador conservador o descentralizador liberal?**

A pesar que la conformación de un Estado “moderno” de visión liberal representó un interés común entre las élites criollas guatemalteca liberal y conservadora, no todo fue conciliación al respecto. El punto de discordia se empezó a suscitar un año más tarde del proceso independentista, por la manera y los medios de cómo debía ser alcanzado dicho proyecto estatal, con la correspondiente anexión, en 1822, de las provincias centroamericanas al proyecto imperialista de Iturbide en México. Proyecto que fracasaría un par de meses después, en marzo de 1823, “a causa de la oposición en contra de las provincias centroamericanas y el rápido colapso del régimen de Iturbide... Acto seguido Centroamérica juzgó conveniente anunciar su segunda Declaración de Independencia; esta vez también de México” (Miller, 1976, p.21).

Batres (1957) afirma que con la caída del imperio mexicano en 1823, las Provincias Unidas de Centroamérica, bajo un nuevo proceso conciliatorio, plasmaron su primera Constitución en 1824, teniendo como base jurídica la Constitución norteamericana, y dieron paso a la conformación de la República Federal de Centroamérica (citado en Miller, 1976, p.22). El 6 de febrero de 1825 se instaló el Congreso Constitucional, en el cual se dio la elección como presidente del Congreso al liberal Mariano Gálvez y como presidente de la Federación al liberal moderado Manuel José Arce (Miller, 1976, p.23).

Los liberales, como ya lo hacían desde 1821, continuaron manteniendo el control de la región. Con el proyecto político liberal en la Federación, las discrepancias ideológicas de las élites criollas, sobre la manera de cómo debía dirigirse el proyecto de Estado “moderno”, alcanzaron su máxima confrontación. En Guatemala, los liberales en una búsqueda rápida de la “modernización” estatal, implementaron medidas drásticas para suprimir los mayores elementos negativos de dicho objetivo, los cuales eran claramente asociados por los liberales, a las condiciones de atraso del desaparecido sistema colonial: la racionalidad indígena, así como el *poder* ideológico y económico de la Iglesia católica.

Sin embargo, las condiciones económicas internacionales que se empezaron a configurar a mediados del siglo XIX, terminaron por afectar al país durante dicho periodo, haciendo cada vez más difícil e inviable el proyecto político de “modernización” liberal. Esta crisis de viabilidad económica, sumada a la crisis social, producto de las medidas drásticas frente a la población indígena y la Iglesia Católica, terminaron por empujar a una crisis política al interior de la Federación Centroamericana.

El periodo federal comprendido entre 1826 y 1829 se caracterizó, entonces, por un periodo de confrontación política que convirtió a la región en un campo de batalla al nivel militar y jurídico, conllevando a una repetida sucesión del *poder* político entre liberales y conservadores al interior de la Federación. Dentro de dicho periodo de inestabilidad política, la victoria de un bando significaba, en cierta medida, el control militar al nivel regional y un cúmulo de disposiciones y decretos jurídicos que intentaban estructurar el modelo de desarrollo, según los pilares de la ideología política que éstos representaban. Por otro lado, la caída del bando en el poder implicaba no sólo la pérdida de representatividad política y militar frente al nuevo bando victorioso, sino el desmonte del entramado legal anteriormente establecido y la posterior estructuración jurídica que direccionara el rumbo del modelo de desarrollo a la nueva ideología imperante.

Dentro de ese corto periodo de la Federación (1824-1839), los liberales que iniciaron con el *poder* político una vez fuera establecida la Constitución federal en 1824, lo perderían en 1827 frente a los conservadores. Los conservadores, un año más tarde, en 1828, perderían nuevamente el *poder* frente a las fuerzas liberales encabezadas por Francisco Morazán, quién aseguraría el control de la Federación hasta 1839. El régimen liberal, acorralado por la crisis económica internacional y las presiones ciudadanas de sus medidas sociales, caería nuevamente frente a los conservadores cuando las tropas encabezadas por Rafael Carrera invadieron la ciudad de Guatemala en 1839, estableciendo “los treinta años” de dominio conservador que se extendería hasta 1871:

Pasado 1830, las dificultades se acumulan para los liberales en el poder. En un país de mayoría católica e indígena, su política orientada hacia la liquidación a plazo del indigenado y la liquidación inmediata del poder material de la iglesia no puede sino ir contra las costumbres de la población que todavía controlan mal: la de los campos la mayoría indígena y esa fracción importante de la élite criolla todavía muy ligada al catolicismo y a las estructuras patriarcales de parentesco y dominación social en el medio rural... Desgraciadamente, la coyuntura económica mundial y guatemalteca se encuentra en recesión desde 1830 hasta pasado 1860, lo que les prohíbe realizar su programa después de 1830... En 40 años, el valor de las exportaciones guatemaltecas disminuye en cerca del 82% con respecto a la prosperidad inicial... En esta baja coyuntural impresionante, los sectores estructurales más afectados son justamente los que habían proporcionado al comienzo la base económica y social de los liberales: los agroexportadores de productos de tintura [añil y la cochinilla]. En consecuencia, a partir de 1830, no sólo los liberales en el poder no logran ampliar su base tributaria social y política a nuevos sectores por los motivos invocados, sino que su propia base inicial, en dificultad, se desanima ante las incertidumbres y fracasos de su política (Piel, 1989, p. 298).

Con los conservadores en el *poder*, el proyecto de construcción de los Estados “modernos” al nivel regional se configuraría aún más, con la desintegración de la Federación en cinco Estados independientes en 1839. “Con mayor o menor éxito, a partir de entonces empezó otra historia, la de construir Estados y naciones en cada una de las provincias del antiguo Reyno de Guatemala, donde destaca principalmente el caso guatemalteco” (Pinto Soria, 1992, p4). E inmediatamente del triunfo sobre los liberales, como ya era costumbre, “la reacción conservadora se apresuró a revocar la legislación liberal anterior” (Miller, 1976, p.23).

El periodo conservador ha sido reconocido como el periodo de estabilización social, económica y política en Guatemala, a pesar de la crisis económica que afectó al país entre 1830 y 1860 por la crisis de los tintes naturales, su principal producto de exportación. Crisis que los conservadores supieron manejar inteligentemente al nivel político y económico:

*Un buen manejo al nivel político*, porque como lo ha demostrado Jean Piel (1989), la crisis económica no sólo coadyuvó al triunfo conservador sobre los liberales en 1839, sino que también les sirvió para su mantenimiento en el *poder* político, producto del escaso riesgo que se atrevieron a correr las élites criollas liberales al nivel financiero: “la coyuntura, depresiva en conjunto, favorece el proyecto conservador disuadiendo a la clase dirigente de lanzarse en aventuras... En tales condiciones, los conservadores en el *poder* prefieren administrar los asuntos corrientes que innovar” (pp. 303-304).

*Y un buen manejo al nivel económico*, porque lograron redirigir el sistema de producción económico del añil hacia el cultivo de la grana, el cual contaba con mayor éxito en dicho momento en los mercados internacionales.<sup>23</sup> Este elemento, según lo ha determinado Taracena (2007), se constituyó en un gran punto de quiebre en las relaciones interétnicas ladino-indígenas, ya que al ubicarse la producción de la grana en la parte central de Guatemala, se disminuyó la presión sobre las tierras indígenas del altiplano; pero por otro lado, dicha producción terminó brindándole elementos de empoderamiento económico a los criollos y ladinos de las áreas centrales del país:

La concentración de la producción de cochinilla en la región central, advertía Julio Castellanos Cambranes permitió la preservación de tierras y la reproducción de las antiguas instituciones culturales y religiosas de las comunidades indígenas del altiplano, siendo a la vez una fuente relativa de enriquecimiento para los pequeños productores ladinos y real para los financieros y comerciantes extranjeros (alemanes e ingleses) y criollos (Título: lo nuevo sobre el advenimiento de la República).

Las cosas se complicarían para los conservadores hacia 1850, cuando los mercados de grana se afectaron seriamente por el ingreso al mercado textilero de los tintes sintéticos. Es por ello, que desde mediados de la década de 1850, los conservadores optaron por redirigir nuevamente la producción hacia un nuevo producto de exportación: el café. A diferencia

---

<sup>23</sup> El añil y la grana son tintes naturales. El añil o índigo da origen al color azul y se extrae de una planta conocida por los indígenas como Xiquilite; por su parte la grana da origen al color rojo y se extrae de un insecto llamado cochinilla. En Guatemala, los criollos se dedicaron al cultivo del añil antes que al de la grana, por la facilidad en el proceso productivo que el primero tenía sobre el segundo. Durante dicho periodo la grana se produjo con gran éxito en México y de allí se importó para dar reemplazo al añil. La crisis del añil se debió, en gran medida, a problemas en la producción por plagas y a que países como Inglaterra, gran comprador de la producción, logró implementar la producción del mismo en sus propias colonias a un menor costo. Hacia mediados de 1850, la producción de grana como la de añil entrarían en una enorme crisis debido al ingreso de los tintes sintéticos en los mercados internacionales. Para el caso de la grana, ver al respecto, Sánchez & Suarez, 2006, pp. 473-490, y para el añil ver al respecto Tous, 2008, pp. 53-66.

de la grana que se ubicó en la zona central, las condiciones especiales para la producción del café se ubicaron en la región occidental del país.

Y al igual que la grana, la producción de café terminó por convertirse en fuente de *poder* económico de criollos y ladinos asentados en la zona de producción, pero con una enorme diferencia frente a los del área central: que el éxito del café en los mercados internacionales no sólo superaría al de los tintes naturales en el corto plazo, sino que su éxito se mantendría vigente en el mediano y largo plazo, brindando enorme condiciones de *poder* económico a los criollos y ladinos del occidente del país:

En torno a la problemática de la tierra y la emergencia mestiza o ladina, Castellanos Cambrales fue a su vez el primer investigador en dar datos concretos sobre la idea avanzada por Martínez Peláez de que el desarrollo agroexportador del café en Guatemala permitió a los ladinos colocarse en una situación privilegiada frente a los indígenas como propietarios de la tierra, llevándolos a integrar la incipiente burguesía agraria, conformada por terratenientes nacionales y extranjeros no ligados a la vieja oligarquía criolla de origen colonial. De hecho, la promoción de la caficultura en tierras baldías y de las comunidades indígenas en la Bocacosta favoreció el asentamiento de nuevos agricultores -mayoritariamente ladinos-, para desarrollar fincas privadas. El propio gobierno conservador intentó democratizar la producción comercial cafetalera mediante la entrega principalmente a éstos de tierras de su propiedad (Taracena, 2007, Título: lo nuevo sobre el advenimiento de la República).

Sin embargo, a pesar de la dirección moderada que los conservadores impregnaron al modelo de desarrollo durante su régimen entre 1839-1871 y que buscaba jugar a favor de las condiciones sociales de los indígenas, éste no perdió su visión liberal cuando las necesidades así lo ameritaron. Ello se vio expuesto claramente en las políticas liberales de reorganización de la producción de exportación hacia el café que los conservadores debieron aplicar de manera urgente, conllevando grandes desventajas para la población indígena del occidente del país y fuertes beneficios para los ladinos de dicha área:

La negativa de [los conservadores] de concederles a los indígenas el derecho de ser ciudadanos, otorgándoles un estatuto inspirado en el pacto colonial, aseguró su explotación a través de una calculada segregación, evitando los excesos de poder en momentos en que se desarrollaba el proceso de centralización del Estado encabezado por los conservadores. Tal decisión partía del hecho de que la viabilidad económica de Guatemala a mediados del siglo XIX se basaban en el cultivo de grana para exportación en los valles de Antigua y Amatitlán, el cual no exigía mano de obra en forma masiva. Pero, cuando el café empezó a sustituir a la grana, el propio Carrea, como líder del gobierno conservador, dio inicio al proceso de exportación legal de las tierras comunales implementando el censo enfitéutico. Desde 1858, el ministro de Gobernación dio instrucciones a los corregidores de cómo censar los terrenos de las comunidades de la bocacosta para favorecer allí la caficultura. Sus tierras empezaron a ser invadidas sistemáticamente por individuos -ladinos, criollos y extranjeros- ávidos de riqueza. A éstos, el gobierno central y los gobiernos regionales les dieron grandes facilidades para convertirse en arrendatarios perpetuos y, en casos concretos, los alentaron abiertamente a la ocupación de tierras, empezando así a socavar el principio de la república de indios instaurado por Carrera (Taracena, 1999, pp. 341-342).

Y estas medidas liberales de incentivo a la producción de café dadas por los conservadores no sólo mejoraron las condiciones económicas de los criollos y ladinos del occidente, sino que ayudaron a renovar sus condiciones políticas de fuerte influencia liberal desde la década de 1860. Dos elementos interesantes han sido reseñados por Jean Piel en este sentido (1989, pp. 303-304):

El primero de ellos, los componentes que se vincularon a dicho proceso agroexportador del café: *la ubicación geográfica* (la región occidental en detrimento de la capital), *las élites* (Oligarquía criolla liberal regional en detrimento de la criolla conservadora capitalina) y *las ideologías* (positivista y neoliberal en detrimento de la conservadora). Y el segundo, el impulso económico que este nuevo sector brindó a la debilitada economía guatemalteca en el corto plazo, la cual puede ser observada en el cuadro N°. 14.

Cuadro N° 14  
**Exportaciones de café guatemalteco, 1860-1871**

Fecha	Valor en pesos	% de las exportaciones
1860	15.350	1
1865	265.404	17
1870	1.132.298	44
1871	1.312.129	50

Woodward, 1966, op. Cit, en Jean Piel

Los elementos expuestos por Jean Piel muestran, de manera fehaciente, los verdaderos beneficiarios del proyecto agroexportador del café puesto en marcha por las élites conservadoras a finales de la década de 1850: las élites criollas agroexportadoras liberales regionales del occidente guatemalteco, en quienes recaería el *poder* nacional un par de años después. Y bajo ese nuevo contexto económico, en 1871 y desde el occidente del país, las fuerzas de Justo Rufino Barrios y Miguel García Granados aseguraron nuevamente el *poder* para los liberales y re-direccionaron el camino del modelo de desarrollo liberal que se había iniciado en 1821, desmontando la legislación conservadora anterior y vinculando la nueva legislación y la “modernización” estatal, al dinamismo del sector agroexportador cafetalero de la región occidental del país.<sup>24</sup>

Jean Piel (1989) sintetiza el proceso de empoderamiento liberal de la región occidental en 1871, frente a las fuerzas capitalinas conservadoras de la siguiente manera:

Pero, en ese país con estructuras sociales y políticas todavía tan tradicionales y tan poco democráticas, la única vía para lograr la victoria sólo puede ser ilegal, revolucionaria. Por tanto el joven Justo Rufino Barrios, liberal convencido y militante... pasa a la acción en 1871... Su estrategia es sencilla: puesto que las vías del poder en la capital están cerradas a sus amigos políticos, crea un contrapoder insurreccional en provincia, apoyado por la opinión liberal del país, para invertir y luego destruir al estado conservador. Muy ligado a los Altos, Barrios recluta allí partidarios armados que organiza en guerrillas y milicias.

En el exterior, a cambio de la promesa de cesión por Guatemala del Soconusco a México, obtiene el apoyo del gobierno de Juárez y atrae a su causa a una nueva generación de representantes del capitalismo extranjero –británico, francés, norteamericano, alemán...- mucho más interesados en invertir en el comercio y la producción del país que en contentarse con los únicos beneficios del comercio de libre cambio tradicional...

<sup>24</sup> Grandin (2007) reseña la importancia que la ciudad de Quetzaltenango jugó en dicho proceso de modernización, cuando afirma que “a medida que la región se integraba cada vez más en la economía mundial, crecía su importancia como núcleo cultural, político y económico del altiplano. En 1881 fue fundado el Banco de Occidente para capitalizar la producción de café... Con el auge del café, oleadas de extranjeros llegaron a la ciudad: arquitectos, escultores y fotógrafos italianos; comerciantes, relojeros y cervecedores alemanes; carpinteros e ingenieros estadounidenses. Floreció la escena literaria y cultural y, a finales del siglo XIX, los poetas locales celebraban hiperbólicamente las delicias de una ciudad a la que ahora llamaban afectuosamente por su nombre prehispánico, Xelajú” ( p.240).



Los inversionistas que especulan ya con la victoria previsible de Barrios, establecen de ahora en adelante las nuevas reglas de juego económico y eliminan a las últimas instituciones de origen colonial que obstaculizan el libre desarrollo del capitalismo financiero en Guatemala: el Consulado de Comercio de Guatemala (suprimido después de 1871) y la Sociedad Económica de Amigos del Estado de Guatemala (suprimida en 1881). (Woodwar, 1966, op. Cit. Y Gropp, 1941). Valiéndose de todos esos apoyos, después de dos años de poder ilegal en provincia, Barrios se apodera del Estado en 1873 e instala de manera durable un sistema de gobierno que sobrevivirá, después de su muerte, hasta 1920: la dictadura liberal (p. 315).

### **3.2.3. En cuanto a quiénes debían dirigir el modelo de desarrollo “modernizador” del Estado guatemalteco al nivel regional y local: el ladino “capaz” y “conveniente”.**

Desde finales del siglo XVIII, las elites criollas pensaban la región bajo la articulación de Estados “modernos”, de acuerdo a los estándares liberales europeos. Las condiciones de “progreso” incitaban a la “modernización” institucional de las áreas locales y a la búsqueda de la “civilización” de las comunidades indígenas mediante la asimilación cultural que tenía como base la cultura occidentalizada ladina.

A partir de 1821, dichas condiciones liberales de “modernidad” y de “progreso” que se habían implementado de manera jurídica con la Constitución de Cádiz de 1812, empezaron a consolidarse en las áreas locales indígenas generando nuevas exigencias al nivel político, administrativo y jurídico frente al nivel nacional. Exigencias que intentaron romper de manera abrupta, los vínculos políticos, administrativos y jurídicos que aún se mantenían vigentes en las áreas indígenas frente al abolido sistema colonial.

Pinto Soria (1992) resalta claramente, no sólo el inicio de dicho proceso, sino la manera como éste sobrepasó, con creces, la simple exigencia de un cambio de *ejercicio político* de las áreas locales indígenas, tocando inclusive, y de manera tempranera, algunos elementos de carácter cultural:

Bajo su modelo de desarrollo, los liberales en aras de la homogenización y la modernización, prohibieron en uno de sus primeros decretos el uso de los idiomas indígenas. En 1835, en torno a la aplicación de un proyecto de educación indígena, se remachaba en esta misma dirección, al determinar que el indígena que ocupara un cargo municipal debía calzar y vestir a la española y que todo aquel que abandonara este tipo de vestimenta no podía volver a ocupar un cargo en el municipio (p. 10).<sup>25</sup>

Por otro lado, con la ley del 23 de julio de 1823 de la Asamblea nacional constituyente el territorio nacional se subdividió al nivel local en municipalidades, las cuales reemplazaron a los antiguos ayuntamientos coloniales (Piel, 1989, p. 292). Durante el sistema colonial el *poder* local se había ubicado en el nivel regional bajo el control directo del corregidor o alcalde mayor. Pero ya dentro del sistema republicano, las áreas locales, dentro del nuevo sistema de municipalidades, adquirieron un rol político y económico importante, pues empezaron a ejercer funciones que en el pasado fueron competencia exclusiva de las autoridades regionales:

En el contexto de debilidad institucional y crisis económica que acompañó el advenimiento de la Independencia y la constitución de la Federación, los municipios jugaron un rol muy

---

<sup>25</sup> Ante este último elemento vale la pena anotar, que el hecho que las mujeres hayan estado discriminadas de los procesos políticos, generó la posibilidad que siguieran usando sin ningún tipo de problema los trajes indígenas impuestos dentro del sistema colonial (Nota del autor).

importante porque cubrieron importantes funciones administrativas y colaboraron en la gestión estatal... La municipalidad fue una entidad autónoma en su administración económica – desde la gestión de los fondos a la recaudación de los impuestos– que, además, incidió en importantes aspectos de la vida pública como el orden y control de la población y el territorio, la educación, la salud y la generación de recursos (Pérez, 2010, p. 203).

Bajo ese nuevo contexto, se instauró la elección popular para los cargos públicos, rompiendo, por lo menos jurídicamente, con el sistema de cargos tradicional indígena e instaurando para los candidatos municipales la “idoneidad” occidental en el ejercicio político al nivel local. Se desarticuló la estructura de las alcaldías indígenas y en ellas se establecieron cargos, con roles técnico-administrativos occidentales: la autoridad pasó a ser conformada por el alcalde municipal, los regidores, un síndico procurador, un secretario y un juez de paz. Estructura que variaba de acuerdo al número de habitantes en cada municipio según la Ley 10 de mayo 1824: “un alcalde, dos regidores, un síndico-procurador para aglomeraciones de más de 500 habitantes; un alcalde y un regidor para aquellas de menos de 300 habitantes” (Piel, 1989, p.292).

Por otro lado, con el Decreto N° 14 del 28 de noviembre de 1824, la Asamblea nacional constituyente estableció que tanto municipalidades, como sus parroquias “se dediquen, con las medidas más parecidas, prudentes y eficaces, a extinguir los idiomas de los primeros indígenas” y recomienda con este fin que, en especial “aquellos que se llaman ‘ladinos’ se establezcan entre los indígenas con el fin de promover la extinción de sus lenguas nativas y su ilustración” (Piel, 1989, p.294). Aunque después de unos meses estas normas se especificaron solamente para el caso de poblaciones importantes por las dificultades que ocasionaban al ejercicio político de todas las áreas locales en el corto plazo, la simple expedición de la misma reflejó ya la puesta en marcha del proceso de asimilación cultural por parte de las élites criollas nacionales. La dificultad que estas exigencias asimilacionistas presentaron al nivel local fue la situación que salvaguardó, en dicho momento, a las poblaciones indígenas del impacto de las mismas.

Igualmente, las nuevas medidas terminaron por afectar una de las más importantes competencias del antiguo ayuntamiento colonial y que bien o mal, había sido eficazmente ejercida por las *élites* políticas indígenas durante el sistema colonial: la administración de sus tierras comunales. Con el decreto del 10 de mayo de 1824 “que instituyen las autoridades municipales republicanas [proponen] entre sus atribuciones, la repartición de las tierras de ejidos en pequeños lotes atribuidos “con pleno dominio y propiedad” (Piel, 1989, p. 294). Es claro el hecho que esta normatividad se convierte en un ataque directo a la estructura tradicional de las comunidades indígenas, pero también sobre su lógica de responsabilidades administrativas y autoridad política.

Con el sistema de municipalidades se establecen, entonces, nuevas exigencias políticas, administrativas y jurídicas, a las *élites* indígenas que detentan el *poder* político al nivel local. Las municipalidades adquieren, entonces, nuevas responsabilidades que van desde la ejecución y mantenimiento de obras de infraestructura pública, pasando por responsabilidades policiales, jurídicas y judiciales, hasta la recolección de impuestos, expedición de certificaciones, manejo de tesorería, pago de auxilios y salarios, control de la población (censos), proyectos de educación, salud y salubridad:

En este sentido, una primera competencia del gobierno municipal fue la relativa a las obras públicas. Los trabajos públicos tuvieron una doble función, el desarrollo de infraestructuras por un lado, y el control social por el otro. Esta actividad mantenía ocupada a la población masculina evitando así la “ociosidad” y los “vicios” Un decreto de 29 de abril de 1826 obligó

a todos los hombres de entre 15 y 50 años a trabajar durante dos días en el mantenimiento y arreglos de los caminos públicos que pasaban por los pueblos. Los individuos indispuestos para esta tarea debían mandar a un sustituto o pagar dos reales por día. Una segunda competencia fue el orden público, que incluía la policía, la salubridad y la limpieza de la zona. Una tercera competencia fue el conocimiento y control de la población, imprescindible para el buen gobierno de la localidad.

Permitió optimizar el cobro del impuesto de la renta de carácter federal, el alistamiento militar, conocer el progreso de las principales actividades productivas, el control escolar y la organización y dirección de las elecciones y las representaciones políticas del pueblo. En suma, el municipio intentó cumplir una de las funciones estatales en el estado moderno como era el control efectivo de la población y el territorio... Una herencia del pasado colonial fue la administración de justicia de primera instancia en los nuevos estados. La Constitución federal de 1824 mantuvo –por falta de efectivos– estas atribuciones del alcalde. Sin embargo, la tendencia fue restar parte de su poder con el establecimiento del juez de paz o letrado en los municipios (Herrera, 2005) (Pérez, 2010, p. 203).

Esta nueva situación de exigencia institucional y cultural, terminó por dificultar, en cierta medida, el desempeño político de las élites indígenas, las cuales aún se movían bajo los patrones impuestos por el sistema colonial. Exigencias políticas y administrativas que con los años, terminaron por incentivar el ingreso dentro de “*algunos*” sistemas políticos de las comunidades indígenas durante el siglo XIX a los *secretarios ladinos*.<sup>26</sup>

Los ladinos, por su preparación mayormente escolarizada, su racionalidad occidental y el conocimiento y aceptación del derecho positivo, se convirtieron, en primer momento, en los *apoyos naturales administrativos* para las élites políticas indígenas, las cuales seguían estableciendo su ejercicio político con base en el conocimiento tradicional y el derecho consuetudinario del sistema colonial.

Las élites criollas percibieron, entonces, desde el inicio de su proyecto de “modernización” la *incapacidad e inconveniencia* política de las élites indígenas para liderarlo al nivel regional y local. *Incapacidad política*, porque dichas élites criollas dilucidaban al indígena como la continuación de la lógica de funcionamiento del sistema colonial; e *inconveniencia política*, porque el indígena y su cultura representaban, precisamente, el elemento negativo que debía ser moldeado bajo las características “modernizadoras” del “prototipo ladino”.

Un liderazgo indígena implicaba, entonces, una incapacidad de cambio de los patrones institucionales coloniales y la “perpetuidad” de la tradición indígena al nivel local, contrariando así, las condiciones liberales al nivel jurídico, político y económico que querían ser establecidas por las élites dominantes criollas desde el nivel nacional. El *indígena* se convertía de esta manera en el problema político a ser atacado, mientras el *ladino* se instalaba como el “*prototipo*” cultural pertinente para el logro de los objetivos del proyecto de “modernización” al nivel regional y local.

Jean Piel (1989) ofrece un elemento que establece de manera clara el rol que debían jugar los ladinos dentro del proyecto criollo de Estado liberal “moderno”:

---

<sup>26</sup> Se habla de “algunas” comunidades indígenas, pues la influencia política ladina al nivel local no fue un proceso homogéneo donde los ladinos lograron asentarse. Hubo casos, como por ejemplo en San Andrés Sajcabajá, analizado por Jean Piel (1989), donde los ladinos no ejercieron en principio el cargo de secretario ladino, pues llegaron tempranamente y de manera directa a los cargos de mayor responsabilidad política (p. 305).

Después de 1821, según el principio explícito del Decreto N° 14 del 28 de noviembre de 1824 “todos los habitantes nativos de Guatemala son guatemaltecos sin distinción de raza”... Consciente del problema, la Asamblea constituyente decreta en 1824 que municipalidades y parroquias “se dediquen, con las medidas más parecidas, prudentes y eficaces, a extinguir los idiomas de los primeros indígenas” y recomienda con este fin que, en especial “aquellos que se llaman ‘ladinos’ se establezcan entre los indígenas con el fin de promover la extinción de sus lenguas nativas y su ilustración (p. 294).

Y es bajo estas tesis asimilacionistas (que ya se arraigaba entre las élites criollas de la ciudad de Guatemala años antes de la independencia), que se consolida el “*prototipo*” del ciudadano ladino que se impuso cabalmente bajo el proyecto de “modernización” del Estado nacional. Rodas (1997) identifica claramente ese proceso cuando afirma:

La formación de la identidad política llamada ladina surge, de esa manera, como producto del establecimiento de un régimen republicano homogeneizador que necesitó definir una nación y el modelo de ciudadano. El término ya circulaba en el vocabulario de los funcionarios del Estado colonial como una clasificación social que englobaba a una diversidad de individuos, entre ellos se escogió a los que contaban con mayores recursos para fabricar el prototipo de la imagen del ladino. El ladino pasó a ser una identidad política definida por el Estado mismo, que reconoció en ella preferencialmente a una élite rural de origen colonial, y que seguiría viéndose beneficiada por el Estado (p. 6).

En ese sentido, la élite criolla (liberal-conservadora) guatemalteca durante los primeros años del sistema republicano retomó el concepto de clasificación poblacional de *ladino* dado por los españoles para la población mestiza y moldeó dentro de su interior el “*prototipo ladino*” de ciudadano “*capaz*” y “*conveniente*”, para sacar del atraso institucional, no sólo las áreas locales, sino a la misma población indígena. Por ello el ladino debía ser el elemento movilizador del proyecto “modernizador” al nivel local y regional, y el modelo homogeneizador a seguir por parte de las comunidades indígenas. Los conocimientos y la racionalidad occidental ladina estaban de acuerdo a los estándares liberales “modernizadores” del nuevo Estado nacional, contrario al indígena que seguía vinculado a sus conocimientos tradicionales propios del sistema colonial.

Si en otros países de América Latina se construyó la nación mestiza, en Guatemala se articuló alrededor de la nación del ladino. Desde este punto de vista, el ser ladino significó la posibilidad de abrirse un espacio propio para una intervención que durante la colonia no existió para la población que no fuera indígena o española... Por otra parte, la instauración de un nuevo régimen político implicó la sistematización de un Estado y una nación bajo los modelos europeos cuyo orden suponía criterios de uniformidad. El Estado del siglo XIX, en su afán homogeneizador, pensó la articulación de su nación a través de la figura del ladino (Rodas, 1997, p. 6).<sup>27</sup>

El proyecto de “modernización” liberal del Estado había sido concebido bajo los estándares occidentales ladinos para las áreas locales, pues éstos se instalaron dentro del ideario de las élites criollas (liberales y conservadoras) como los actores políticos “*capaces*” y “*convenientes*” para dirigirlo. Y dicho proyecto se convirtió, en medio de transmisión de la condición de dominación de las élites criollas nacionales hacia las ladinas y de esta manera, estas élites estructurarían sus relaciones sociales con los indígenas al interior de las áreas locales. Rela-

---

<sup>27</sup> Adicionalmente, Rodas señala un posible componente de exclusión detrás de la elección del concepto de ladino sobre el de mestizo, por parte de las élites criollas. Según esta autora, detrás de esta elección pudo haberse configurado no sólo una estrategia para asegurarse la subordinación del grupo ladino, sino también la exclusión dentro de dicha clasificación de otros grupos de población diferente a la indígena y que no se ajustaban al prototipo de ciudadano ladino que había sido moldeado por ellos.

ciones sociales de dominación ladino-indígenas que, al igual que dentro del sistema colonial, se instaurarían bajo la ideología racista, pues se le dio al ladino la posibilidad, no sólo de *expresar* su superioridad de casta, sino de *ejercerla* mediante el liderazgo del sistema institucional local a partir de los cargos de “mayor” representación institucional.

A pesar de la interrupción en el *poder* político por parte de los conservadores hacia 1839, los ideales del proyecto de “modernización” liberal del Estado, que se habían establecido a partir de las Cortes de Cádiz, variaron muy poco. Las *élites* conservadoras lograron mermar el impacto de algunas medidas puestas en marcha, pero cuando la necesidad así lo requirió, continuaron con la aplicación de medidas político-económicas de fuerte contenido liberal en detrimento de los indígenas y en favor de los ladinos.<sup>28</sup>

Con el triunfo liberal en 1871, el proyecto de “modernización” liberal del Estado se acentuaría totalmente en Guatemala (Miller, 1976, p. 66). Los elementos de “modernización”, “progreso” y “civilización” de las comunidades indígenas se consolidarían rápidamente bajo el “prototipo” occidental ladino para las áreas locales. La “modernización” de los sistemas institucionales locales daría paso al liderazgo ladino, el cual se consolidaría con la instalación por todo el occidente guatemalteco de las municipalidades mixtas, guarniciones militares, escuelas, iglesias (católico-protestantes) y comisiones especiales locales de carreteras, censos, salud y salubridad.

Con la “Ley Constitutiva de la República”, decretada en 1879 por el general Justo Rufino Barrios se consolidaba aún más el liderazgo ladino al nivel institucional al dividirse la población en dos categorías: “guatemaltecos y ciudadanos”. Como la condición de “ciudadanos” generaba ciertos beneficios, las mayorías indígenas se verían desplazados de éstos, al establecer la condición de alfabeto como uno de los elementos determinantes de la misma (Taracena, 2009, p. 87). Los liberales establecían así los roles entre ladinos e indígenas al nivel institucional, asumiendo la dirección de las mismas bajo el liderazgo ladino. Al respecto, las autoridades liberales escribían lo siguiente en el informe del Censo Nacional de Guatemala en 1894:

Son, en realidad, ladinos e indígenas, dos sociedades distintas en el mismo país: la una marcha con la esperanza y el trabajo, por los senderos que el progreso aconseja é impone: la otra está inmovilizada, fuera de la atmósfera intelectual y política, sosteniéndose con testarudez en sus costumbres y hábitos antiguos. Los indígenas no cooperan á la civilización, pero tampoco la entorpecen con otras resistencias que las resistencias de la pasividad. No obstante, a pesar de su indolencia, proporcionan la suma de trabajo que hace producir el suelo y crea la riqueza nacional, en falta de otro concurso y de otras fuerzas (Grandin, 2007, p. 195).

Las relaciones de dominación ladino indígenas a finales del siglo XIX se estructuraron, entonces, bajo la consolidación del proyecto de “modernización” del Estado liberal que había sido concebido por los criollos, una vez la caída del sistema colonial. Y dentro de dicho proyecto, se legitimó al ladino como actor político “*capaz*” y “*conveniente*”. Las nuevas relaciones sociales de dominación en Guatemala, aunque se vieron afectadas por la circula-

---

<sup>28</sup> A manera de ejemplo, podemos tomar nuevamente la experiencia de la crisis del añil que se discutió anteriormente. En primer momento, las élites conservadoras tomaron medidas que mantuvieron a salvo a la población indígena, pues la producción de grana, que se instaló como sustituta del añil, se ubicó muy lejana a sus tierras y comunidades. Sin embargo, con la crisis de la grana y la urgente necesidad de diversificar la producción, las medidas se instalaron frente al café, el cual se instaló en el occidente del país con fuertes elementos negativos sobre las tierras indígenas que fueron privatizadas para la producción del mismo, y el sometimiento de las poblaciones indígenas que empezaron a ser reclutadas como mano de obra de las fincas cafetaleras. (Nota del autor).

ción de las *élites* a la caída del sistema colonial, mantuvieron su ideología racista hacia la población indígena, pero con un serio agravante: la pérdida de los “beneficios” que lograron mantener los indígenas durante el dominio español frente a los ladinos.

La situación se agravaría aún más para el inicio del siglo XX, pues las nuevas condiciones económicas que la producción de café había establecido en el occidente guatemalteco, mantuvieron invariables la segregación, la discriminación, opresión, humillación y explotación por parte de criollos y ladinos. Casaús aclara dicho proceso cuando afirma lo siguiente para dicho periodo:

El Estado oligárquico guatemalteco no podía imaginar un Estado nación homogéneo, basado en el mestizaje; necesitaba blanquear su nación y civilizarla y para ello era necesario blanquear al ladino y reforzar la distancia y sus relaciones de dominación con el indio, crear una nación a imagen y semejanza de la élite criolla, con algunas incorporaciones ladinas... Para ello se hacía necesario reforzar el poder del Estado dotándolo, como dice Foucault, de nuevas tecnologías de poder y el racismo va a ser un elemento clave en el nuevo estado liberal oligárquico, en donde el indígena —que durante la colonia estaba reconocido jurídicamente como un grupo socio-racial y gozaba de cierta autonomía para garantizar la buena marcha del Estado corporativo— pierde todos sus derechos y pasa a ser invisibilizado.... Estas variables refuerzan el imaginario racista de la élite, el espacio del racismo se difumina y dispersa por toda la sociedad y las formas de dominación tradicional se solidifican gracias al sistema de patronaje y clientelar que las élites criollas reproducen, recrean y refuerzan desde el Estado (Casaús, 2002, pp. 39-40).

**SEGUNDA PARTE**  
**El pueblo de San Juan Olindepeque**  
**y sus élites**





## Capítulo IV

### La élite indígena en Olinstepeque

Origen y estructuración de su base política: *de una élite político-religiosa tradicionalista a una élite político-económica progresista, 1524-1871*

El objetivo de este capítulo es el de analizar brevemente el origen y la evolución de la élite de *poder* político indígena que se estableció en Olinstepeque. El periodo histórico que se ha determinado para este análisis de la evolución de las élites abarca desde mediados del siglo XVI (cuando se establece la reducción del pueblo con las Leyes Nuevas de 1542), hasta finales del siglo XIX (con La Revolución Liberal de 1871).<sup>29</sup>

Para una mejor exposición de los elementos de análisis, el capítulo se dividirá en cuatro fases:

Una primera fase que describirá brevemente el rol del pueblo de Olinstepeque a la llegada de los españoles a principios del siglo XVI;

Una segunda fase que describirá el proceso de *empoderamiento* de la nobleza prehispánica indígena como *élite* tradicional política y religiosa con la congregación del pueblo durante mediados del siglo XVI;

Una tercera fase que describirá el ingreso de la población macehual a la estructura de *poder* concentrada en las familias nobles, conllevando a una división de la *élite* tradicionalista en Olinstepeque a finales del siglo XVI;

Una cuarta fase que describirá el ingreso a la estructura de *poder* de los comerciantes indígenas y la consecuente pérdida de *poder* de la *élite* tradicionalista a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

---

<sup>29</sup> Los documentos históricos muestran la influencia de los primeros ladinos en Olinstepeque desde mediados del siglo XVII. Como se verá en los capítulos siguientes, estos grupos se vincularon plenamente al interior del área local, afectando en cierta manera, la realidad social de la *élite* tradicionalista de la época. Sería ilógico pasar por alto dicha vinculación dentro del análisis que se pretende realizar en esta investigación. Sin embargo, para el logro de los objetivos planteados en este capítulo, de manera metodológica, se presentará todo lo relacionado a esta élite indígena de manera separada y sin hacer énfasis en dicha influencia ladina. En los capítulos siguientes se tendrán en cuenta las vinculaciones entre estos dos grupos. (Nota del autor).



## Primera fase

### 4.1. El pueblo de Olinstepeque a la llegada de los españoles, 1524-1542.

Pocos son los datos históricos que reseñan fielmente el origen y la ubicación del pueblo de “Xepau” (en lengua quiché) u Olinstepeque (en náhuatl) durante la conquista; y menos probable aún, los que brinden un conocimiento de su organización social antes de dicho evento. Sin embargo, y a pesar de las escasas reseñas históricas que se han establecido sobre éste, su existencia ha sido puntualmente vinculada a la más memorable de las batallas de resistencia quiché ocurridas en el Reino de Guatemala a la llegada de los españoles en 1524: la batalla de los Llanos del Pinal en el valle de Quezaltenango.<sup>30</sup>

Mientras que dicha batalla ensalzó el heroísmo español en cabeza de Pedro de Alvarado y estableció el mito de Tecun el Rey quiché convertido en águila; por otro lado situó a Olinstepeque como punto central en la historia de la conquista del occidente guatemalteco. Y fue allí mismo donde el río que lo circundaba se *tiñó de sangre* por la cantidad derramada en la batalla, por lo cual fue bautizado por los indígenas quichés con el nombre de *Xequijel*. De Fuentes y Guzmán describe este evento en la Recordación Florida (1690) de la siguiente manera:

Fueron estas batallas..., tan duramente sangrientas, que, habiendo sucedido todo, como hemos dicho, en las barrancas de *Olinstepeque*, arrimándose los indios al pie de un cerro, fue tanta la mortandad de indios que en esta ocasión hizo nuestro ejército, que la sangre de ellos corrió a manera de un arroyo desde la falda del monte adelante; quedando todo aquel sitio alagado en ella y cubierto de cuerpos y de espantosas adversidades á la memoria de los indios, que desde entonces al pueblo de Olinstepeque le llamaron *Xequijel*, que quiere decir “*debajo de la sangre*” (De Fuentes y Guzmán, 1932, p.28).<sup>31,32</sup>

---

<sup>30</sup> Carmack (1979) define esta batalla como “el primer encuentro bélico de importancia” dentro de la Conquista española en el occidente guatemalteco ocurrida en 1524. Esta campaña militar de los altos guatemaltecos comenzó a forjarse por los españoles desde 1523, “cuando Cortés envió a uno de sus más bravos capitanes... Pedro de Alvarado, a conquistar los pueblos mayas que vivían más allá de las fronteras del imperio azteca. Alvarado llegó a Guatemala en 1524, con aproximadamente 300 soldados españoles -135 de a caballo- y un contingente de guerreros mexicanos que servían como tropa de choque” (pp. 32-33).

<sup>31</sup> Otros autores hicieron referencia en sus obras años después del mismo evento. Domingo Juarros, por ejemplo, en su obra *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*, se refirió a *Xequijel* como “*río de sangre*”. Ricardo Toledo (2000), en su estudio preliminar de la obra de Juarros, señala que este autor tomó como base de consulta la obra De Fuentes y Guzmán (p. 508). Por otro lado, Fray Francisco de Ximénez (quien hizo la primera traducción del *Popol Vuh* -el libro sagrado de los quichés- al castellano y que incluyó en su obra de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* en 1722), en referencia a *Xequijel* afirmó: “que quiere decir debajo del Valle y lo mismo suena otro nombre mexicano que es cerro del valle, no debajo de la sangre como quiere Fuentes, por la que allí se derramó” (Citado en Gall, 1978, p. 778). Por otra parte, dentro del trabajo etnográfico en el municipio de Olinstepeque se identificó un nuevo significado de *Xequijel*: “*se fue la sangre*”. Este nuevo significado, desconocido aún para los historiadores guatemaltecos, tuvo su origen en el propio municipio durante la década de 1980 en pleno conflicto armado, dentro de algunos ideólogos quichés de la facción guerrillera del ORPA que operó en el municipio. Este significado hace alusión a que los guerreros quichés caídos en la Batalla no fueron muertos en combate, sino “vilmente degollados por los españoles en estado de indefensión al encontrarse heridos de muerte”. Esta situación se analizará en el VIII capítulo. (nota del autor).

<sup>32</sup> Los hechos acaecidos en la Batalla de los Llanos del Pinal ha generado varias discusiones entre los historiadores, las cuales continúan en la actualidad sin consenso. Entre las más reconocidas están: la veracidad de la existencia del Rey quiché Tecun; la ubicación exacta de Xepau (y si éste hace referencia a Olinstepeque); y el correcto significado de *Xequijel*. En Olinstepeque, los indígenas, además de tomar partido en la discusión por el correcto significado del término *Xequijel*, también han establecido una nueva discusión: la veracidad del río original que se “*tiñó de sangre*”. Algunos ancianos manejan la teoría que el río que se describe en la Batalla del Pinal no es el Sigüilá, sino un pequeño riachuelo que corre en las faldas de la cordillera (ver gráfica N° 93 del Anexo N° 1). (Nota del autor).

Los relatos de Bernal Díaz del Castillo y del Memorial de Sololá aportan, tal vez, los elementos históricos más memorables del pueblo, pues fueron escritos por personas que vivieron de manera real los hechos de la Conquista:<sup>33</sup> Los hechos ocurridos en Iximché en 1526 son de gran interés histórico para Olinstepeque pues no sólo demuestran la existencia del pueblo en la Conquista, sino el rol que éste jugó dentro de dicha campaña militar de 1526. Este evento fue reseñado tanto en la crónica de Díaz del Castillo (la versión española de los hechos), como en la del Memorial de Sololá (la versión cakchiquel).

En Iximché la capital de los cakchiqueles (segunda ciudad más importante después de la quiché, Q'umarkaj), los españoles decidieron establecer en 1524 la capital del Reino de Guatemala (Santiago de los Caballeros) después de someter a la fuerza a los quichés y de manera pacífica a los cakchiqueles. Iximché o Santiago de los Caballeros se convirtió en el centro militar español, desde donde se efectuaron varias campañas militares para consolidar el dominio español en todo el Reino de Guatemala. En 1526 debido a las exigencias de tributos en oro impuestas por Alvarado a los indígenas, los caciques cakchiqueles se alzaron en rebeldía (Díaz Del Castillo, 1989, capítulo CXCIII).

Díaz del Castillo (que no conocía Iximché) en la crónica que hace sobre los hechos, sostiene que Alvarado se encontraba de regreso a la ciudad procedente de Honduras (donde éste se unió al grupo de Alvarado). En esta crónica de 1526, Díaz del Castillo demuestra que el pueblo de Olinstepeque ya existía a la llegada de los españoles:

Y luego fuimos camino del asiento de la ciudad de Guatemala "la vieja", donde solían estar los caciques que se decían Cinacan y Sacachul, y antes de entrar en la dicha ciudad estaba una barranca muy honda, y aguardándonos todos los escuadrones de los guatemaltecos para no dejarnos pasar, y les hicimos ir con la mala ventura, y pasamos a dormir a la ciudad, y estaban los aposentos y las casas con tan buenos edificios y ricos, en fin como de caciques que mandaban todas las provincias comarcanas; y desde allí nos salimos a lo llano e hicimos ranchos y chozas, y estuvimos en ellos diez días, porque el Pedro de Alvarado envió dos veces a llamar de paz a los de Guatemala y a otros pueblos que estaban en aquella comarca, y hasta ver su respuesta aguardamos los días que he dicho, y de que no quisieron venir ningunos dellos, fuimos por nuestras jornadas largas, sin parar hasta donde Pedro de Alvarado había dejado su ejército, porque estaba todo de guerra, y estaba en él por capitán un su hermano que se decía Gonzalo de Alvarado. Llamábase aquella población donde los hallamos Olinstepeque, y estuvimos descansando ciertos días, y luego fuimos a Soconusco, y desde allí a Teguantepeque. (Díaz Del Castillo, 1989, capítulo CXCIII).

Díaz Del Castillo se refiere al pueblo con el nombre náhuatl (Olinstepeque), pero según el relato de los cakchiqueles éste se denominaba "Xepau" en lengua quiché, como queda establecido en el Memorial de Sololá. En la traducción del mismo, Adrián Recinos establece "Xepau" como Olinstepeque, donde se instaló el campamento español dentro de la ofensiva militar a los cakchiqueles.

---

<sup>33</sup> Estas obras describieron, dentro de algunos de sus capítulos, la conquista de los altos guatemaltecos a manos de los españoles. Carmack (1979) resume esta campaña militar de la siguiente manera: "No mucho tiempo después de la caída de Xelajú (Quetzaltenango) los españoles marcharon a Utlán, la capital de los quichés. La ciudad estaba bien fortificada, pero el poder quiché ya había sido quebrado [en la Batalla de los Llanos del Pinal] y los españoles fácilmente tomaron el control sobre Utlán... Seguidamente los españoles se dirigieron a Iximché, la capital de los cakchiqueles, donde fueron recibidos con temor y respeto. Después marcharon a la fortaleza de los tzutujiles en Atitlán. Estos ofrecieron resistencia pero pronto fueron sometidos cuando Alvarado les amenazó con arrasar todos sus campos de cacao si ellos no se sometían de modo pacífico" (pp. 32-33).

Durante el décimo año (del segundo ciclo) continuó la guerra con los castellanos. Los castellanos se habían trasladado a Xepau. De allí, durante el décimo año, nos dieron la guerra y mataron a los hombres valientes... Toda la gente hacía la guerra. Muchos castellanos perecieron y los caballos murieron en las trampas para los caballos. Los castellanos se refugiaron en Xepau (Olintepeque), mientras los cakchiqueles vivían en los montes, en Holom Balam, pero ninguno de los pueblos pagó el tributo (Recinos, 1950, p.130).

Y estas referencias históricas demuestran la existencia del pueblo a la llegada de los españoles. Carmack (1979) describe el desenlace del enfrentamiento cakchiquel de la siguiente manera:

Hacia 1526, casi toda la región del altiplano ardía en las llamas de la rebelión, y los españoles estuvieron a punto de ser derrotados. Algunos de los grupos indígenas, incluyendo los tzutujiles y quezaltecos permanecieron leales sin embargo, y los españoles estuvieron en capacidad de sofocar la sublevación. En 1527, los líderes de los rebeldes habían sido capturados, y los españoles comenzaron a cobrar el tributo en gran escala y en todo el altiplano, hacia 1530. La fase militar de la conquista de Guatemala había concluido (p. 33).

En un nuevo estudio sobre el Memorial de Sololá (1999), transcrito al cakchiquel actual y traducido al español por Simón Otzoy, se muestra una versión diferente sobre los hechos que podría cambiar la situación histórica de Olintepeque durante la Conquista.<sup>34</sup> Con respecto a dicha obra, Lutz (2002), en referencia al trabajo de “Correlación Calendárica” efectuado por Daniel Contreras, afirma que a partir del nuevo análisis del enfrentamiento español con los cakchiqueles los elementos etnográficos remarcan la existencia del asentamiento original de “Xepau”, el cual no es Olintepeque:

Según varios cronistas e historiadores, incluyendo a Recinos, cuando Alvarado y su ejército salieron de Iximché se asentaron en Xepau que, supuestamente, era el nombre k'iche' de Olintepeque (departamento de Quezaltenango). Bernal Díaz (citado por Contreras, p. xxvi) comenta que, estando los españoles en Iximché, “se salieron al llano e hicieron ranchos y chozas desde donde Alvarado envió a llamar de paz a los de Guatemala”. Contreras opina, con razón, que “Guatemala” aquí se refiere a los kaqchikeles y que el “llano” mencionado fue un lugar muy cerca de Iximché, en el municipio actual de Tecpán Guatemala, donde existe el sitio arqueológico de Iximché. Según Contreras, la ubicación de Xepau cerca de Iximché tiene mucho sentido “y no Olintepeque, lugar demasiado lejano como para servir de centro de operaciones militares en una guerra contra los cakchiqueles”. ¿Cuál es la evidencia que nos presenta Contreras para reforzar su argumento? Él cita un suplemento al tomo II (1968) de la edición de 1962 del Diccionario geográfico de Guatemala según el cual, en el municipio de Tecpán Guatemala, existe tanto una aldea como un riachuelo que llevan al nombre de Xepac, una variación cercana a Xepau. Contreras menciona también que “hace algunos años el arqueólogo Gustavo Espinoza... me informó que había encontrado cerca de Iximché un lugar llamado Xepau” (nota 1, pág. xxvii). Además, indica que, de acuerdo con las actas del Cabildo registradas en el Libro viejo (primer libro del cabildo de Guatemala, publicado en varias ediciones), “nunca se trasladó Santiago de Guatemala [la ‘capital’ española] a ningún lugar hasta 1527”, lo que sugiere que el ayuntamiento no consideró la salida de Iximché a un lugar tan cercano como “Xepau” un verdadero traslado (p.153).

Estos elementos etnográficos planteados por Contreras abren una nueva polémica con respecto a la historia que sobre los Llanos del Pinal y Olintepeque se han establecido, al nivel nacional y local. La población indígena del municipio será la más interesada en clarifi-

---

<sup>34</sup> En la reseña efectuada por Lutz (2002), argumenta que “esta nueva edición del documento clásico kaqchikel, el Memorial de Sololá, reemplaza las ediciones que han salido durante el último siglo y medio. Por primera vez, la transcripción del manuscrito original fue hecha por kaqchikeles: por Simón Otzoy (1918–1997)... con el apoyo de los lingüistas Martín Chacach y Narciso Cojtí.” (pp.151-152).

car la situación, pues como lo advirtió uno de los líderes con respecto a estos nuevos elementos (que no conocía): “no se puede aceptar por un simple estudio que se deje el municipio sin historia” (entrevista 24d, 2010). Con respecto al origen etimológico de Olintepeque, dado por los indígenas mexicanos que acompañaban a Alvarado, el Diccionario Geográfico de Guatemala describe efectivamente que éste se deriva de la voz náhuatl: “el vocablo está formado de la terminación *tepel* que significa cerro y la raíz *ollin* que significa movable, derivado de *olinía*, mover, temblar (Gall, 1976, p.778).

## Segunda fase

### 4.2. Proceso de legitimación de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olinstepeque, 1542-1600.

#### 4.2.1. La reducción del pueblo de San Juan Olinstepeque.

El proceso de reducción de los pueblos indígenas del occidente se inició en el Reino de Guatemala a partir de las Leyes Nuevas de 1542. El proceso de reducción no fue un evento homogéneo en las comunidades indígenas, por los diferentes factores que en ellas se establecieron: lejanía de centros españoles importantes, escases de frailes, rebeldía de las poblaciones, entre otros factores. Para el caso de Olinstepeque por su cercanía a Quezaltenango<sup>35</sup> (cabecera del corregimiento), los documentos históricos sugieren un proceso de reducción fácil y temprano.

Con la fundación del pueblo de Quezaltenango en 1529, Pedro de Alvarado se constituyó como su primer encomendero,<sup>36</sup> hasta su muerte ocurrida en 1541. Los datos sobre Olinstepeque en este primer periodo del sistema de encomienda liderado por Alvarado son muy escasos. Feldman (1992) en su análisis sobre el sistema de producción y distribución en el occidente guatemalteco, ofrece algunos datos administrativos sobre el pueblo. En cuanto al aspecto de organización política territorial, lo describe como parte del corregimiento de Quezaltenango en el año de 1550 (p.66), lo que certifica, para dicho periodo, su dependencia política y religiosa hacia la cabecera del corregimiento.

En cuanto a los aspectos tributarios del pueblo, Feldman lo identifica como un pueblo en encomienda que cuenta para 1540 con un número total de 60 tributarios (p.66). Y ya, en 1562, dentro del segundo periodo del sistema de encomienda (que se inició con la Leyes Nuevas de 1542), lo describe como pueblo encomendado a don Hernán Méndez Sotomayor.<sup>37</sup>

El proceso de reducción de los pueblos indígenas del occidente guatemalteco fue llevado a cabo por los frailes dominicos, franciscanos y mercedarios que se establecieron en la zona con los primeros conquistadores, y que para mediados del siglo XVI, se habían establecido por todo el Reino de Guatemala. Para el caso de Olinstepeque, la Orden de los franciscanos establecidos en Quezaltenango fueron quienes llevaron a cabo el proceso de reducción o de congregación del pueblo bajo el santo patrono de San Juan Bautista.<sup>38</sup> Aunque no se ubicó

---

<sup>35</sup> En informe de 1791 se expone una legua de distancia. Ver AGCA, A 3.16, leg. 238, exp. 4730, fol. 25.

<sup>36</sup> Feldman (1992) asigna a Alvarado como encomendero de Quetzaltenango en el año de 1535 (p.18).

<sup>37</sup> El nombre real debe ser *Hernán Méndez de Sotomayor*, según la obra de Antonio de Remesal (1619). En ella se describe para el año de 1545 a *Méndez de Sotomayor*, como un conquistador que compartió campañas militares con Bernal Díaz Del Castillo y que en 1531, ejerció como procurador de la Ciudad de Santiago de Guatemala (pp.393-395). Lenkersdorf (2004) también hace referencia a *Méndez de Sotomayor* y lo destaca como encomendero de los pueblos de Amatenango y Motozintla (Chiapas); Cuilco (Huehuetenango); y Suchitepéquez (Suchitepéquez) (pp.11-22). Existe alta probabilidad que *Méndez de Sotomayor* haya sido desde el inicio del sistema de encomienda beneficiario de Olinstepeque, ya que este pueblo ya existía a la llegada de los españoles y tuvo que haber sido encomendado desde el momento mismo de la instauración de dicho sistema por Alvarado. No se identificaron documentos que describieran la continuidad hereditaria de la encomienda en Olinstepeque después de la muerte de *Méndez de Sotomayor*. El sistema de encomiendas desapareció totalmente en Guatemala en 1718. (Nota del autor).

<sup>38</sup> “Las poblaciones de españoles que fundó don Pedro de Alvarado en Quezaltenango, Tecpán Guatemala y Almolonga, en que fijaron su residencia los primeros Ministros del Evangelio, son a la verdad, los primeros curatos que tuvo este Arzobispado. Con el tiempo se fueron estableciendo otros lugares de españoles y fundando pueblos con los indios que los predicadores de la fe iban sacando de las montañas con inmensos trabajos, y se aumentaron los curatos” (Juarros, 1981, p.57).

información sobre la fecha exacta de la reducción de San Juan Orintepeque, se estima que ésta pudo darse de manera temprana respecto a los demás pueblos del altiplano,<sup>39</sup> gracias al establecimiento de los frailes franciscanos en Quezaltenango hacia 1541.<sup>40</sup>

Cuatro elementos se tienen en cuenta para esta afirmación, según los documentos expuestos en este apartado: en primer lugar, la existencia del pueblo a la llegada de los españoles en 1524; en segundo lugar, su mantenimiento comunitario después de la llegada de los españoles y que puede ser confirmado por la existencia de 60 tributarios en 1540 según los datos aportados por Feldman; en tercer lugar, por la urgente necesidad que plantearon las Órdenes religiosas sobre las reducciones para el inicio de la evangelización de las comunidades indígenas; y en cuarto lugar, por la inmensa cercanía de Orintepeque a la ciudad de Quezaltenango, lugar de ubicación de los frailes franciscanos a cargo de la catedral del Espíritu Santo. Estos elementos tuvieron que haber influido en proceso de reducción del pueblo, incluso antes de 1542 que se expediera la Ley.

En dicho proceso de reducción de los pueblos del occidente, los primeros conquistadores-encomenderos jugaron un rol protagónico en la forma de cómo organizar política y socialmente a los indígenas. Antes de las reducciones, los encomenderos ya habían organizado algunos asentamientos indígenas que servían a sus intereses económicos en condiciones de esclavitud. Estas primeras organizaciones les mostraron a estos españoles que entre los indígenas, las estructuras de poder prehispánicas seguían funcionando de manera natural, por lo que decidieron aprovechar dicha situación en pro de sus intereses políticos, económicos y militares. En ese sentido, los encomenderos dieron a estos indígenas nobles, roles de alto liderazgo en la administración de sus negocios, aprovechando la autoridad de éstos sobre las mayorías indígenas (Carmack, 1979, pp.190-191; Piel, 1989, pp.94-96).

Bajo dichos antecedentes de la organización social indígena, los encomenderos y frailes responsables de los procesos de reducción, cedieron un papel protagónico a las *élites* indígenas prehispánicas en dicho proyecto, como elementos de intermediación entre los españoles y las mayorías indígenas. Una vez establecida la reducción de la población, gracias a los oficios de las *élites* nobles prehispánicas, se iniciaba el proceso de formación institucional con la construcción de la iglesia y del cabildo indígena. Igualmente se ejecutaba el proceso de parcelación y amojonamiento de las correspondientes tierras comunales y ejidos. Este proceso se llevaba a cabo teniendo en cuenta las comunidades (o parcialidades) que fueron congregadas dentro de los límites del pueblo:<sup>41</sup>

Básicamente, en el pueblo de indios hubo, por regla general, los siguientes tipos de tierras: el ejido o tierras ejidales que, según la ley se calculaba en un radio o perímetro de media legua alrededor o a partir de la plaza o centro de la población... El ejido (pastos, montes o pasta-

---

<sup>39</sup> Sobre la fecha de culminación y los resultados del proceso de reducción en el reino de Guatemala hay información contradictoria. MacLeod (1980) calcula que el proceso de reducción terminó alrededor de 1550 (citado en Barrios, 2001, p. 17). Sin embargo, Cabezas, (1994b), asegura que las reducciones para 1550 apenas eran un proyecto español. Este mismo autor afirma que posiblemente entre 1550 y 1580 se hicieron la mayoría de reducciones, pero no la totalidad de éstas. Además asegura que fue constante que los indígenas abandonaran los pueblos para regresar nuevamente a las milpas en el altiplano y continuar sus vidas de manera aislada (p.500).

<sup>40</sup> La información recabada con respecto al establecimiento de los frailes franciscanos en Quezaltenango no es del todo clara. Bendaña (2010) reseña un pasaje del Fraile Francisco Vásquez, según el cual éstos llegaron en abril de 1541. Igualmente describe el territorio bajo su dominio conformado por Quezaltenango, Totonicapán, Retalhuleu, Suchitepéquez, Sololá, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, y algunos poblados alrededor de la capital del Reyno (pp.45-55).

<sup>41</sup> Para una lectura más detallada sobre formación de pueblos indígenas bajo las reducciones, el lector puede remitirse a Carmack, 1979, p.33-42; y Barrios, 2001, p.11-26.



les) era la tierra indispensable y de uso común del pueblo, el cual estaba físicamente dentro de ella; se usaba como astillero para recolectar madera, extraer materiales de construcción, secado de hilos y telas y principalmente para el repasto de animales. Naturalmente las tierras de mayor importancia eran las dedicadas a la labranza llamadas indistintamente tierras comunes, de comunidad... y sementera. Tanto las tierras ejidales como las de comunidad pertenecen al pueblo desde el momento en que se les otorgan (en la mayoría de los casos) en el acto de su creación y eran administradas por el propio cabildo o ayuntamiento de indios. Pero luego los pueblos ampliaron esas tierras, ya fuera logrando que el rey les hiciera *merced* de otras o bien comprándolas mediante el sistema de composición... y usando fondos de las llamadas *cajas de comunidad*, una especie de fondo común del pueblo (Móbil & Déleon, 1991, p. 261-262).

Una vez los pueblos estuvieron plenamente constituidos, se les prohibió a los indígenas abandonarlos; se les otorgó el derecho de mantenerse aislados de los españoles y de las demás castas, evitándoles con ello, posibles abusos en sus buenas costumbres, instituciones y propiedades (Carmack, 1979, p. 37; Barrios, 2001, p.20). Con la congregación del pueblo, se establecían entonces, los elementos fundamentales para la estructura de *poder* político indígena: el área geográfica local a ser administrado (el cual incluía los ejidos y tierras comunales); la población indígena reducida en parcialidades a ser gobernada; y el sistema institucional político-religioso (el cabildo, la iglesia y las cofradías).

#### **4.2.2. El cabildo indígena y la legitimidad política de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olinstepeque.**

En Olinstepeque no hubo caciques ya que éstos se establecieron en pueblos de mayor importancia política del occidente guatemalteco.<sup>42</sup> Así que fueron los jefes de las parcialidades o clanes que se anexaron al pueblo de San Juan Olinstepeque con la correspondiente reducción, los que asumieron el control de la estructura de *poder* político. Estos primeros jefes políticos indígenas, a pesar de no ser caciques o descendientes de éstos, fueron reconocidos por los españoles como nobles y, al igual que al grupo de los caciques, fueron reconocidos como *principales*.<sup>43</sup>

El caso de Momostenango descrito por Carmack (1979), es un muy buen ejemplo para soportar cómo los jefes nobles de cada parcialidad asumieron su rol político dentro del cabildo indígena: “el territorio de Tecpanaco [Momostenango] fue reorganizado internamente para formar cuatro parcialidades o barrios... Cada parcialidad tenía un santo patrón, un alcalde y un regidor. Los españoles organizaron a los oficiales en su “cabildo”, con alcaldes, regidores, alguaciles y un secretario” (AGCA, A1, 5931-51862; citado en Carmack, 1979, p.191).

---

<sup>42</sup> Barrios (2001) señala que “los españoles reconocieron en el cacique a los máximos gobernantes de los pueblos indígenas... [pero] aparecen únicamente en aquellos pueblos de indígenas que antes de la conquista fueron centros administrativos de los grupos indígenas, y que durante la colonia se llamaron pueblos cabececeras” (p.36).

<sup>43</sup> “La palabra *principal* es de origen español y se empezó a utilizar desde la primera mitad del siglo XVI, a raíz de una cédula del 26 de febrero de 1538, que prohibía aplicar el término señor a los jefes de las poblaciones americanas y ordenaba utilizar el término cacique o principal (Encinas, 1946: 130, Tomo III). De esta forma se evitaba reconocer señoríos como los de España e igualarlos a la nobleza española... La palabra principal, entre los mayas de Guatemala, fue sinónimo de la nobleza gobernante... A los plebeyos se aplicó el término nahua macegual” (Citado en Barrios, 2001, p.35).

Barrios reseña una cédula de la Corona donde se dieron ya de manera clara, las bases legales para el establecimiento de los cabildos indígenas. Las Cédulas se dictaron en 1545 para hacerse extensivas en la Nueva España:

Y que todos los pueblos que estuviesen hechos y se hiziesen hera bien que se criasen y proveyesen alcaldes hordinarios para que hiziesen justicia en las cosas civiles y también regidores cadañeros y los mismos yndios que los eligiesen ellos los cuales tuviesen cargo de procurar el bien común y se probeyesen ansimismo alqualiziles y otros oficiales necesarios como se hizo e acostumbra hacer en la provincia de Taxcala (AGCA, A1.23, leg. 4575, fol. 110; citado en Barrios, 2001, p.19).

Las reglamentaciones españolas establecieron un número específico de funcionarios del cabildo, los cuales dependieron de la cantidad de indígenas que se establecieron en los pueblos con las reducciones, como se observa en el cuadro N° 15.

Cuadro N° 15  
Funcionarios de cabildo por número de habitantes siglo XVI

Nº de habitantes	Alcalde	Regidor
Menos de 45	1	-
de 45 a 80	1	1
Más de 80	2	4

En Barrios, 2001, p.19 y 76

Carmack señala que esta situación empezó a cambiar en Guatemala hacia mediados del siglo XVII por la necesidad de la Corona de ejercer un control más estricto sobre los gobiernos locales (Carmack, 1979, pp.193-194; Barrios, 2001, p.35). Es por ello que en Momostenango la estructura política-administrativa tuvo variaciones importantes que llevó a que se centralizara el *poder* político en el pueblo y no en las parcialidades, como en principio se había efectuado, lo que conllevó a que “en vez de un alcalde y un regidor para cada parcialidad, [se configuraran] sólo dos alcaldes para todo el pueblo, y un regidor para cada parcialidad” (p.194).

En Olintepeque no se hallaron registros sobre las primeras estructuras políticas indígenas organizadas, por lo que no se puede saber con exactitud el número de parcialidades incorporadas al pueblo en el momento de su reducción, ni el número de alcaldes elegidos inicialmente. Los registros más antiguos hallados sobre la estructura del cabildo indígena datan de 1591. En ellos se detalla la estructura interna del cabildo conformada por dos alcaldes, cuatro regidores y ocho principales.<sup>44</sup> Y por el periodo de tiempo, como lo explicara Carmack para el caso de Momostenango, esta estructura municipal ya fue producto del proceso de centralización del *poder* político de la Corona durante el siglo XVII. En dicho documento, que corresponde a la solicitud de la remeida de tierras y expedición de los títulos originales de los ejidos, se hace referencia a dos indígenas nobles del grupo de *principales*, a los cuales denominan “cavezas de calpul”.

Sin embargo, por la estructura del pueblo, los registros de cofradías y otros documentos históricos recabados, se puede asegurar que en primer momento se instalaron en el pueblo tres parcialidades,<sup>45</sup> las cuales fueron renombradas con santos católicos: San Juan Bautista

<sup>44</sup> Archivo Municipalidad de Olintepeque, Título Antiguo, p.20.

<sup>45</sup> “La palabra parcialidad es... de origen español, designa la unión de personas que se unen para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte; o bien el conjunto de muchos que componen una familia o

(centro); San Isidro y San Antonio. De estas parcialidades se componían los tributarios que en 1540 y 1562 fueron identificados por Feldman (1992).

Con la creación y funcionamiento del cabildo indígena, las estructuras de *poder* prehispánico indígenas en cabeza de los nobles de estas parcialidades, recibieron entonces, por parte de las autoridades españolas, su investidura política, al hacerse cargo desde el cabildo indígena de los asuntos civiles y policiales de sus gobernados, así como de los asuntos administrativos del pueblo.<sup>46</sup>

Las otras comunidades que componen a San Juan Olintepeque hoy día, se irían constituyendo a medida que se fue ampliando el número de sus habitantes. Estas áreas rurales están relacionadas, también y en gran medida, a la privatización de tierras que se efectuaran durante el sistema republicano. Por ejemplo, la comunidad rural del Llano Grande (hoy día aldea Justo Rufino Barrios), está relacionada con las privatizaciones de tierras comunales que se efectuaron durante el sistema republicano, pues ellas hacían parte de los terrenos comunales de Olintepeque durante el sistema colonial;<sup>47</sup> El área rural de la Cumbre está ligada a la escasez de tierra para familias pobres quienes lograron “alquileres” de terrenos comunales durante los primeros años del siglo XX.<sup>48</sup>

Por otro lado, la privatización de tierras comunales y la expansión de los cultivos de trigo durante los periodos republicanos del siglo XIX, conllevaron a familias pobres indígenas a internarse en las áreas de bosques y astilleros.<sup>49</sup> Y el área rural de la Libertad se constituyó por familias llegadas de San Francisco el alto, las cuales compraron dichas tierras a principios del siglo XIX.<sup>50</sup>

---

facción, separada del común. Este término también se aplicó indistintamente para designar Q'alpules, chinamitales y linajes; lo que también ocurre en las traducciones” (Barrios, 2001, p.35).

<sup>46</sup> “Maurice Haoriou establece que en toda comunidad siempre hay una minoría que, gracias a su iniciativa, acomete la empresa de dirigir al grupo. Estos individuos se hacen depositarios del poder que emana del consenso comunitario para la realización de dicha empresa. Surge así, en realidad fáctica, el poder político” (Villalobos, 1981, p.896). Por su parte, Barrios (2001) y Carmack (1979), entre otros autores, han mostrado cómo la nobleza indígena prehispánica jugó el papel de intermediario frente a los funcionarios españoles y se abonaron el derecho, gracias a su “iniciativa”, de asumir el control político de la comunidad a mediados del siglo XVI. (Nota del autor).

<sup>47</sup> Al ser privatizadas fueron adquiridas por indígenas ricos de Quezaltenango y Olintepeque, que las utilizaron para siembras extensivas de trigo. A mediados del siglo XIX ya se conoce, por los libros de cofradías (Archivo Iglesia de San Juan Olintepeque), el ingreso de familias en dicha zona; y durante el periodo liberal de Justo Rufino Barrios, se cedieron parte de estas tierras a los milicianos ladinos e indígenas de mayor rango dentro de su ejército. (ver libro N°6 sobre reparticiones de tierras aldea Justo Rufino Barrios, en Archivo Municipalidad de Olintepeque, en custodia del Sindico I). Hacia 1930 ya se reconocía, según los ancianos del pueblo, como un área de mucho *poder* económico y político en Olintepeque, pues los comerciantes prósperos empezaron a adquirir dichas tierras. Hoy día se sigue reconociendo como un área de mucho *poder* económico y político. Se pudo constatar que sus líderes han planteado, incluso, el tema de autonomía como municipio. Actualmente viven en ella los comerciantes de mayores ingresos económicos de Olintepeque. Por otro lado, por los libros de cofradías, se puede observar que los primeros habitantes de esta zona pertenecieron, en mayor medida al área del Centro y de San Isidro. En el caso de esta última área, sus cofradías estuvieron unidas hasta mediados del siglo XIX (ver libro de cofradía de San Isidro, Iglesia de San Juan de Olintepeque).

<sup>48</sup> Ver libros de actas de la municipalidad de Olintepeque, años de 1930 en adelante. En archivo Municipalidad de Olintepeque.

<sup>49</sup> Ver Archivo Municipalidad de Olintepeque, Título nuevo del municipio 1885.

<sup>50</sup> Sobre pleito de tierras entre Olintepeque, San Francisco el Alto y Totonicapán en 1810 (AGCA, A1. 57, leg. 6112, exp. 56.105, fol. 1); y sobre pleito de tierras con San Cristóbal Totonicapán en 1820 (AGCA, A1, leg. 6055, exp. 53563).

### 4.2.3. La Iglesia Católica, las cofradías y la legitimidad religiosa de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olin-tepeque.

Con el diseño del pueblo indígena, los españoles trazaban la plaza central y en los lados opuestos de ésta, el cabildo indígena y la Iglesia Católica (Carmack, 1979, p. 37).<sup>51</sup> En Olin-tepeque el trabajo de reducción de la población indígena se efectuó bajo la influencia de los frailes franciscanos de la iglesia de Quezaltenango, quienes lo congregaron bajo el nombre de San Juan Olin-tepeque. Para ello, se contó con la ayuda de la nobleza prehispánica indígena en quienes recayó la responsabilidad de servir como mediadores entre las mayorías indígenas y los españoles. La nobleza indígena, gracias a su liderazgo y autoridad, logró mantener la cohesión comunitaria, coadyuvando con ello a la aceptación del nuevo sistema español por parte de los macehuales.

Con el diseño del pueblo y su correspondiente reducción, se dio inicio al proceso de construcción del cabildo indígena y la iglesia católica. En principio, como se ha demostrado en otros pueblos del altiplano, ambas estructuras se construyeron de manera rústica y años después se mejoraron en ladrillo y teja.<sup>52</sup> Aunque éste proceso evolutivo de la estructura arquitectónica de la iglesia católica en Olin-tepeque no pudo ser identificado de manera exacta, los elementos históricos sugieren que su nueva estructura mejorada, junto con el convento, data del periodo 1560 - 1570.<sup>53</sup>

La iglesia fue construida, como era la costumbre, bajo la dirección de los frailes franciscanos de la iglesia de Quezaltenango, con el apoyo financiero del encomendero beneficiario,<sup>54</sup> así como también con el importante apoyo tributario y fuerza de trabajo de la población

---

<sup>51</sup> Este diseño institucional muestra al interior de la nueva organización social indígena el origen del vínculo político-religioso (Nota del autor).

<sup>52</sup> Reseñamos aquí el caso de la iglesia de San Miguel Totonicapán que se construyó de manera rústica en 1545 y en 1580 su estructura fue mejorada en ladrillo y teja (AGCA, A1. 11.25, leg. 5470, exp. 46970).

<sup>53</sup> Se presentan aquí algunos elementos que pueden ayudar a sustentar ese año de construcción de la iglesia y el convento: una Cédula del 25 de febrero de 1538, “recomendando al gobernador de la provincia de Guatemala, que intervenga ante las Órdenes religiosas que hagan construir monasterios en los pueblos de indios o en sus inmediaciones” (AGCA, A1. 2.4, leg. 2197, exp. 15752, p.41); En la Cédula del 10 de diciembre de 1550 se recalca nuevamente la solicitud de apoyo de construcción, pero esta vez bajo la orientación de la Real Audiencia: “Que con el apoyo de la Audiencia los religiosos dominicos, franciscanos y agustinos, puedan erigir conventos en los pueblos que más los necesitan” (AGCA, A1. 23, leg. 4575, fol 112); Con Cédula del 1 de junio de 1554 se observa ya el inicio de restricciones por parte de la Corona de construcciones de iglesias respectivas: “Que no pueda erigirse iglesia, parroquia, votiva o lugar pio o religioso, sin previa licencia del rey o de la persona que tuviere la autoridad real para ello” (AGCA, A1. 23, leg. 1511, fol. 205). Si se tiene en cuenta la influencia de los franciscanos, por la cercanía de Quezaltenango, es muy posible que la iglesia y el convento hayan sido construidos durante estas fechas. En el Título Antigo del pueblo de Olin-tepeque 1591-1777, hay un anotación de 1591, en la cual las justicias ya hacen referencia al convento del pueblo (Archivo Municipalidad de Olin-tepeque). Se presentan a continuación, otras Cédulas que reglamentan dichas construcciones y que ayudaran a comprender una fecha temprana de la remodelación de la iglesia y la construcción del convento. Con Cédula del 15 de abril de 1564 se muestra la restricción sobre la construcción de los conventos: “a instancia del ayuntamiento de la ciudad de Santiago, su majestad ordena que los conventos de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y de Nuestra Señora de las Mercedes, no sean construidos tan inmediatos” (AGCA, A1. 274, leg. 2195, p. 164); Y con Cédula del 19 de marzo de 1593 se restringe totalmente la construcción de éstos: “Existiendo en las ciudades, villas y lugares, suficientes conventos y monasterios, no debe autorizarse la erección de otros, ya sea de la misma orden o de distinta congregación. Que dado el caso que se intentare fundar nuevas casas de religiosos y religiosas, debe preceder la licencia del Rey, tomando en consideración la necesidad del lugar y sobre todo, su riqueza, población y recursos” (AGCA, A1. 23, leg. 1513, fol. 735).

<sup>54</sup> “2 de agosto de 1533. R.C. Que tomando la cuarta parte de los tributos que gozaba el encomendero, se proceda a la construcción de las iglesias en cada lugar y pueblo de indios” (AGCA, A1. 23, leg. 4588, fol. 46v).

indígena.<sup>55</sup> El lugar señalado por los frailes para la construcción de la iglesia fue el mayor centro ceremonial indígena existente en el pueblo: el cementerio indígena prehispánico, el cual siguió, en parte, hasta su traslado en el siglo XIX.<sup>56</sup>

Una vez congregado el pueblo alrededor de la Iglesia y su santo patrono de San Juan Bautista, ésta estuvo, los primeros años, bajo potestad de la Iglesia del Espíritu Santo de Quezaltenango. En 1545 fue anexada al curato de San Miguel Totonicapán, también bajo la dirección de frailes franciscanos, junto a las otras iglesias de los pueblos de Santa Catharina, San Francisco el Alto y San Cristóbal Totonicapán.<sup>57</sup> Desde ese momento se estableció la división política y religiosa de Olinstepeque entre los corregimientos de Quezaltenango y Totonicapán.

En 1661 Fray Fernando Espino, superior del convento de San Francisco efectuó la petición para que el curato de San Miguel Totonicapán fuera dividido por el aumento considerable de las iglesias de los pueblos de San Cristóbal Totonicapán y San Juan Olinstepeque, por lo que recomendó que el pueblo “de San Cristóbal Totonicapá con el de San Juan Olinstepeque, podían tener cura doctrinero, por el Real Patronato”.<sup>58</sup> En 1674 se llevó a cabo la reorganización y erección del nuevo curato de San Cristóbal Totonicapán al cual se le asignó como anexo la iglesia de San Juan Bautista de Olinstepeque.<sup>59</sup> Olinstepeque estuvo anexo al curato de San Cristóbal Totonicapán hasta 1887, cuando la Iglesia pasó a ser nuevamente responsabilidad de Quezaltenango bajo potestad del párroco de la Iglesia de San Nicolás.<sup>60</sup> Los curatos se mantuvieron vigentes hasta 1921 cuando se erigió la Diócesis de los Altos en 1921, que congregó a las iglesias de los departamentos de Quezaltenango y Totonicapán.

Por otro lado, en el momento de la conformación de la Iglesia de san Juan Bautista de Olinstepeque a mediados del siglo XVI, los frailes (para una mejor administración de ésta y un eficiente sistema de evangelización de la población indígena), introdujeron en el pueblo el sistema de cofradías. Flavio Rojas Lima (1986) ha señalado que la cofradía, a diferencia

---

<sup>55</sup> En cuanto al apoyo por tributos una Cédula del 25 de febrero de 1565 reseña que “parte de las obenciones que suelen dar los indígenas a sus curas párrocos, se emplee en provecho y beneficio del mismo templo” (AGCA, A1. 23, leg. 4588, fol. 29v); En cuanto al apoyo en fuerza de trabajo Barrios (2001) señala que “el templo de Quezaltenango fue trazado en 1532 por el Obispo Francisco Marroquín. Los indígenas aportaron la mano de obra para la construcción, basados en su unidad de organización social, el *calpul* (conjunto de patrilinajes localizados en un territorio). A los jefes de *calpul*, en esa época les llamaban capitanes. Nueve capitanes con sus hombres participaron en la construcción del templo” (Chinchilla, 1963; citado en Barrios, 2001, p.233).

<sup>56</sup> Según los ancianos y chamanes del pueblo, los grandes centros ceremoniales quichés dentro del pueblo se ubicaron donde hoy se encuentran las dos iglesias del área urbana: la iglesia de San Juan Bautista y la iglesia del Calvario. Los otros centros ceremoniales de gran importancia están ubicados en los cerros. En entrevista al padre Católico (2009), éste confirmó que a mediados del año 2000, cuando se efectuaban algunos trabajos de remodelación en las cercanías a la iglesia de San Juan Bautista, los trabajadores que llevaban a cabo las obras, encontraron todo tipo de restos humanos. Los documentos históricos de la iglesia (libros de defunciones y libros de matrimonios de mediados del siglo XVIII) reseñan la existencia del cementerio colonial del pueblo, el cuál a mediados del siglo XIX fue trasladado al cementerio actual a las afueras del municipio (Hoy Barrio el Cementerio). Algunos documentos sobre herejías en Olinstepeque hacen referencia a un importante altar prehispánico contiguo a la Iglesia católica, donde se instaló una cruz grande de piedra, la cual fue destruida por uno de los terremotos del occidente. Los curas doctrineros mencionan la cantidad de objetos y piedras dejados por los indígenas durante las horas de la noche en ceremonias de hechicería. Ver por ejemplo, AGCA, A1, leg. 5798, exp. 48885.

<sup>57</sup> AGCA, A1. 11.14, leg. 4057, exp. 31460.

<sup>58</sup> AGCA, A1, 11.14, leg. 4057, exp. 31460.

<sup>59</sup> En Boletín del Archivo Histórico Arquidiocesano, 1989, p.51.

<sup>60</sup> Esta situación se puede observar en los libros de cofradías, cuando los curas doctrineros de Totonicapán inician a solicitar desde dicho año permisos al cura de San Nicolás para ejercer ceremonias especiales de cofradías. Ver Libros de cofradías, Iglesia de San Juan Olinstepeque. (Nota del autor).

de lo que, incluso, los mismos españoles pensaron en primer momento, sirvió como una especie de fortificación institucional o de “reducto”, a las comunidades del altiplano dentro del proceso de estructuración social que se llevó a cabo en diferentes etapas después de la conquista española.<sup>61</sup> En su estudio sobre las cofradías indígenas, Rojas Lima resume claramente esta situación cuando afirma:

El indio, obviamente, sufre la mayor degradación en la conquista; se ve mutilado en sus propios procesos evolutivos al quedar sin una clase dirigente activa, que asuma la dirección de su vida en sociedad; resulta instrumentalizado y reducido a un estado de enajenación total por su medio de esclavitud y el trabajo forzoso y constata que su trabajo redundante de modo creciente en su propio empobrecimiento y en la mutilación de sus superiores atributos humanos... En aquella situación de inseguridad, de ambivalencia y de angustia, y bajo el acoso de la violenta imposición cultural, el indígena americano se encuentra con la fórmula de la cofradía. Se trata de un tipo de hermandad religiosa utilizado por los españoles como un eficaz coadyuvante en los propósitos de dominación ideológica y económica... Para el indígena, sin embargo, la cofradía representa en algún sentido un vínculo con el universo social anterior; es una vuelta a los vínculos primarios, en la terminología de Fromm; y, por otra parte, es una puerta de salida abierta por los mismos conquistadores (pp.256-257).

Esta situación de aceptación indígena sobre el sistema de cofradías conllevó al florecimiento de un número alto de cofradías entre las comunidades indígenas en un corto periodo de tiempo. En carta escrita al gobernador de Guatemala en 1725, don Luis Gomes, gobernador del pueblo de San Olinstepeque relaciona los diferentes santos que hacen parte de la iglesia y que pudieron tener para dicha época su correspondiente cofradía: nuestra Señora de la Concepción, nuestra Señora de la Natividad; Señor del Santo Sepulcro; Niño Jesús del Templo, San Isidro, Jesús Nazareno y Señor San Mateo.<sup>62</sup> En 1784, dentro del inventario que se efectuó dentro de la iglesia de San Juan Bautista, se relacionaron 14 varas de cofradías, como también otros santos adicionales que no habían sido reseñados hasta este momento: San Antonio de Padua; Santa Catharina, San Francisco de Anís, Nuestra Señora de Dolores y San José.

Todos estos elementos recabados suponen la presencia de un gran número de cofradías en el pueblo y las características de “reducto” indígena de Rojas Lima, es sin duda un elemento interesante para explicar el auge de las mismas al interior del pueblo. Sin embargo, el alto número de ellas tuvo que representar grandes inconvenientes al interior de las comunidades, si se tiene en cuenta la manera tradicional cómo funcionaban, así como el número de personas que requerían, como también de los costos monetarios que implicaban. Seguramente las quejas de los mismos indígenas despertaron el celo de la Corona, la cual expone la inconveniencia de una cantidad alta de cofradías en las comunidades y emite Cédulas reglamentado su funcionamiento y cantidad. En carta de 1787, por ejemplo, se reseña una Cédula del 13 de diciembre que aclara lo siguiente:

La Audiencia en carta de 3 de marzo de 1783 expuso a S.M. que había crecido el número de Cofradías y Hermandades, tanto de indígenas como de ladinos, en los pueblos del Arzobispado de Guatemala y en los Obisposados sufragáneos y que era conveniente reducir las a tres en cada pueblo: una del Santísimo Sacramento, una de Ánimas y una de la Virgen o del Santo Titular.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Los frailes introdujeron las cofradías, según Rojas Lima (1986), como una estrategia para luchar contra sus creencias y rituales religiosos prehispánicos más arraigados (pp.256-257).

<sup>62</sup> En carta a don Antonio Pedro de Echeverry. Gobernador y Capitán General del Reino de Guatemala el 23 de julio de 1725 (AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.6).

<sup>63</sup> AGCA, A1. 23, leg. 1532, fol. 12.

En el cuadro N° 16, se muestran las cofradías registradas dentro de los archivos de la iglesia católica de Olinstepeque:<sup>64</sup>

Cuadro No 16  
**Listado de Cofradías de San Juan Olinstepeque siglo XIX**

Fecha libro de registro	Cofradía	Comunidad
11 junio de 1773	Santísimo Sacramento	Centro
25 noviembre de 1846	Santa Catarina	Centro
8 diciembre de 1846	Virgen de Concepción	La Cumbre
24 diciembre de 1846	del Niño	Llano Grande
13 junio de 1847	San Antonio	Pajoc
4 octubre de 1847	San Francisco	La Libertad
15 mayo de 1868	San Isidro Labrador*	San Isidro
24 junio de 1880	San Juan Bautista	Centro

\*Nota: Se separó de la Cofradía del niño.

Elaboración propia según libros cofradías

Para el caso del sistema de cofradías establecido en Olinstepeque, no existe en la iglesia un registro histórico de las primeras cofradías erigidas en el pueblo desde el momento de la fundación de la iglesia. Sin embargo, como fuera costumbre en todos los pueblos, se intuye que se instauró en principio, la cofradía del santo patrono de San Juan Bautista y del Santísimo Sacramento (en el área del centro), como las de las parcialidades de San Isidro y San Antonio. El libro de registro más antiguo de la cofradía de San Juan Bautista data de 1880, pero hace referencia a la existencia de libros anteriores, los cuales no fueron ubicados.<sup>65</sup>

El libro de cofradías de mayor antigüedad data de 1773 y pertenece a la cofradía del Santísimo Sacramento. Dicho libro también hace referencia a libros anteriores de dicha cofradía, con lo que sustentaría que fuera una de las primeras del pueblo, ya que ésta fue establecida por la Corona en los pueblos indígenas con Cédula del 30 de julio de 1604.<sup>66</sup>

En cuanto a la administración y control del sistema de cofradías, los frailes españoles rechazaron y persiguieron a los líderes religiosos prehispánicos o chamanes, pues los consideraban peligrosos para su proceso de cristianización al continuar con sus ritos prehispánicos al interior de éstas. A diferencia de los otros gobernantes indígenas prehispánicos, a los chamanes se les negó el ingreso dentro de la nueva organización religiosa comunitaria establecida y a los nobles principales se les prohibió cualquier tipo de rito prehispánico y vínculo con éstos.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Dos elementos importantes sobre la información de cofradías en Olinstepeque: 1) las fechas de inicio de registro de los libros no hace referencia a la fecha de erección de las cofradías, pues los libros que se encuentran no corresponden a los libros iniciales: la cofradía del Santísimo Sacramento, la de San Catarina y San Juan Bautista del Centro (cabecera), hacen referencia a libros anteriores que no se encuentran en el archivo. Es muy posible que estas tres cofradías hayan sido las primeras en organizarse en la Cabecera del pueblo; 2) En el momento de la reducción del pueblo existe una alta probabilidad que este haya estado conformado por tres parcialidades (San Isidro y San Antonio) y el Centro (San Juan Bautista). Como la costumbre en cada parcialidad era una autoridad política, un nombre de Santo católico y una cofradía, se puede asumir que éstas fueron las iniciales de las áreas rurales. Aunque hay datos de un paraje denominado San José Chuimé, que podría hacer referencia a Chuisuc, pero no hay certeza al respecto. Es posible que haya cambiado el nombre de católico a indígena, pero se hubiera mantenido la cofradía. (Nota del autor).

<sup>65</sup> En libros de cofradías, Archivo de la Iglesia San Juan Bautista de Olinstepeque.

<sup>66</sup> AGCA, A1. 23, leg. 1514, fol. 56.

<sup>67</sup> En las ordenanzas de Tomás López en 1552 se registra “una denuncia que «los caciques y principales de lugares apartados predicán y hacen ritos de la religión antigua, lo que induce a rebeliones y levantamientos».

Como los líderes espirituales prehispánicos fueron rechazados, el control del sistema de cofradías, al igual que el cabildo indígena, fue cedido por los frailes españoles a los mismos miembros de la nobleza indígena. A partir de allí, los nobles indígenas, gracias al favor de los frailes, aseguraron no sólo el control absoluto del nuevo sistema religioso comunitario, sino que instauraron con ello el vínculo de los componentes político y religioso al interior de la estructura de *poder* indígena. Se instauraba pues, la nobleza indígena como *la élite político-religiosa* que controlara la estructura de *poder* en San Juan Olintepeque hasta mediados del siglo XVII.

#### 4.2.4. Los ejidos, tierras comunales y la élite tradicionalista político-religiosa indígena de estirpe noble en Olintepeque.<sup>68</sup>

Móbil & Déleon (1991) señala la dotación de tierras como uno de los elementos fundamentales para el éxito de la reducción de las comunidades indígenas en pueblos. Según este autor, la Corona la cedía a gusto, pues el objetivo de ésta “y de quienes junto a ella se beneficiaban de las posesiones en América era obtener, si no podía ser oro u otro metal o piedras preciosas, el tributo de sus vasallos. Para ello era necesario que los indios contaran con los medios suficientes para sobrevivir ellos y sus familias, y luego trabajar para poder pagar el tributo” (p.261).

En el momento de la reducción del pueblo, las autoridades españolas, como era su costumbre, cedían a las comunidades indígenas cierto número de caballerías dónde se instalaba el pueblo, sus instituciones político-religiosas, viviendas y milpas; así como tierras adicionales para ejidos (bosques y astilleros) y tierras comunales (sementeras). En el momento de la reducción, al pueblo de San Juan Olintepeque se le otorgaron doce caballerías de tierra, las cuáles se constituyeron bajo un sencillo amojonamiento, pero sin título.<sup>69</sup>

Debido a las continuas amenazas sobre la propiedad de las tierras que ejercían los pueblos vecinos y algunos colonos españoles, los alcaldes y principales de Olintepeque solicitaron ante la Real Audiencia de Guatemala en 1591, la medida y amojonamiento de sus tierras y estancias.<sup>70</sup> La diligencia se aprobó años más tarde y las tierras se amojonaron el 18 de noviembre de 1600:

---

Las ordenanzas de López prohibían que los caciques y principales se reunieran en la noches para celebrar mitotes (del nahua mitotl), danzas nocturnas en las que participan gran número de personas vistosamente ataviadas, quienes tomados de las manos bailaban en círculo alrededor de una bandera y tomaban bebida embriagante entonando cantos de su religión”. (Jiménez, 1979; citado en Barrios, 2001, p.48).

<sup>68</sup> El tema de las tierras en Olintepeque es muy amplio, pues recorre todo el periodo colonial y parte del republicano, dentro del cual se establecieron problemas de linderos con los vecinos y con algunos españoles. En este apartado se hará énfasis únicamente a las tierras básicas que se le cedieron al pueblo de Olintepeque en el momento de su reducción como los ejidos (pastos, astilleros) y tierras comunales (sementeras). La demás información acerca de problemas, venta y compra de tierras comunales en Olintepeque y mapa de linderos de 1884 se puede observar en el [Anexo N° 1](#). (Nota del autor).

<sup>69</sup> En Título Antiguo, pp.5-8, Archivo Municipalidad de Olintepeque.

<sup>70</sup> En 1591 los indígenas describen los continuos problemas con el español Lorenzo Pérez. En Título Antiguo, p.6., Archivo Municipalidad de Olintepeque. Los problemas con los españoles en dicho periodo de tiempo fueron muy comunes, cuando las tierras de los indígenas se encontraban en las fronteras de sus haciendas. A continuación se describe a manera de ejemplo, dos eventos en otras comunidades que muestran los diferentes tipos de problemas a los que se veían enfrentados los indígenas. En carta del 9 de octubre de 1549: «R.C. Que la Audiencia proceda al nombramiento de alguna persona de “conciencia” para que visitando las encomiendas, obligue a los encomenderos que devuelvan a los indios “la tierra” que les tomaron a cambio de una camisa o de una arroba de vino». (AGCA, A1. 23, leg. 4575, fol. 110v); En carta del 18 de noviembre de 1576; “Ordena su Majestad que a los indios se les restituyan las tierras ilegalmente ocupadas por los españoles” (AGCA, A1. 23, leg. 1513, p.511).



Por mandato del Rey nuestro Señor= Juan de Ybarra = Y siendo juez comisario de este Gobierno Superior para la medida de tierras de los correximientos de tecpan, atitlán, totonicapá, quesaltenango, gueguetenango, sacatepeque y ostuncalco, y sus jurisdicciones; por el año pasado de seiscientos, D<sup>n</sup> Rodrigo de Cárdenas , hizo ciertos autos, y diligencias a pedimento de los Yndios del pueblo de Olinstepeque que tenían una Estancia de yeguas y Ganado menor, temiéndose de que algún Español se quisiera meter adentro, y quitarle dichas tierras, y pidieron la medida y amojonamiento de ellas, como su Magestad por sus Reales Cédulas lo mandaba... mandoseles notificar, y se les notifico... y se procedió a la medida que se hizo de doze Cavallerias de tierra, y su amojonamiento en la manera siguiente= En el dicho Pueblo de Olinstepeque a diez y ocho días del mes de Noviembre de mil y seiscientos años en cumplimiento del auto de atrás Dn Rodrigo de Cardenas, juez de comisión para lo de suso el Acaro de Rodas Español, y Andrés Bazques medidor, y tenedor de la dicha cuerda.<sup>71</sup>

Con el amojonamiento de sus tierras, el común logró establecer administrativa y legalmente la jurisdicción del pueblo de San Juan Olinstepeque bajo una extensión territorial de doce caballerías. Tierras que con el paso de los años se harían insuficientes por el crecimiento de la población, lo que conllevaría a las justicias a su ampliación mediante la compra y composición. Las tierras comunales y ejidos quedaron, en principio, bajo la administración de la *élite político-religiosa* indígena, la cual tenía el control del cabildo indígena del pueblo.

---

<sup>71</sup> En Título Antiguo, pp. 5-8, Archivo Municipalidad de Olinstepeque.



## Tercera fase

### **4.3. Ingreso a la estructura de poder de *principales* macehuales y pérdida de legitimidad de la élite tradicionalista indígena de estirpe noble en Olinstepeque, 1600-1821.**

#### **4.3.1. La centralización del poder político en el occidente guatemalteco por parte de la Corona española y la “macehualización” de la estructura de poder tradicionalista indígena en Olinstepeque.<sup>72</sup>**

En su estudio sobre las estructuras de *poder* prehispánicas, Lina Barrios (2001) identificó cuatro niveles de *poder* indígena al interior de ésta: un primer nivel superior conformado con cuatro cargos de gobernantes, el *Ajpoop* (rey) y tres asistentes: el *Ajpoop k'amja'* (gobernante asistente), el *Q'alel* (juez principal) y *Atzijj Winaq* (vocero); un segundo nivel conformado por tres clases de funcionarios: los jefes militares, los administradores (de tributos, pregoneros y asistentes), y los sacerdotes; un tercer nivel compuesto por funcionarios provinciales que incluía jefes guerreros, jueces y los *Utzam Chinamitaal* (encargados de los estados); Y un cuarto nivel conformado por los jefes o cabezas de linajes vasallos rurales (pp.29-30).

Barrios afirma que los españoles a su llegada en 1524 mataron a los jefes del primer nivel como una forma de desarticular la estructura de poder prehispánica y así lograr, mediante el terror, el sometimiento de las mayorías indígenas (p.31). Por otro lado, señala que los descendientes de los gobernantes del primer nivel jerárquico prehispánico fueron reconocidos por los españoles como los máximos gobernantes de los pueblos indígenas (caciques) (p.49). Estos caciques tomaron el control de los principales centros urbanos, los cuales fueron convertidos a partir de las Leyes Nuevas de 1542 en cabeceras de corregimiento (p.36).

Barrios identifica como cabeceras de corregimiento en el área quiché las ciudades de Utatlán, Chichicastenango, Totonicapán, Quezaltenango, Momostenango y Suchitepéquez (p.37). Sin embargo, por la escasez de caciques en los demás pueblos indígenas, los españoles también tuvieron en cuenta para este reconocimiento de nobleza, a los gobernantes de los niveles prehispánicos dos, tres y cuatro (p.85). Estas estructuras de nobleza prehispánica, fueron, en resumen, las encargadas de tomar el control político y religioso de las comunidades indígenas del occidente guatemalteco durante el proceso de reducción, dentro del sistema colonial a mediados del siglo XVI.

Carmack (1979) ha identificado, para el caso de Momostenango, el empoderamiento de la nobleza prehispánica de la siguiente manera: “no debe creerse que como consecuencia de la conquista Francisco Izquín [señor, jefe guerrero y cacique de una provincia marginal del reino quiché] perdió por completo su señorío en Momostenango. Los españoles lo pusieron como su representante administrativo ante los momostecos. Lo consideraron como un «cacique», y lo trataron de «Don»” (p.178).

Barrios (2001) con base en su investigación sobre la nobleza prehispánica concluye, que en los pueblos que no representaron un poder político importante, los españoles introdujeron nobles del nivel cuarto de la estructura prehispánica, o sea, los jefes, cabezas de linaje o

---

<sup>72</sup> Muchas de las ideas que se expondrán en los capítulos precedentes, pueden hacer referencia a textos tratados con anterioridad. Se advierte al lector que en adelante sólo serán citadas las obras que no hayan sido referenciadas con anterioridad. (Nota del autor).

patrilineaje. Y establecieron, como se mencionó anteriormente, a descendientes del primer nivel, y los nobles de los niveles dos y tres para las capitales o ciudades importantes (pp.31 y 85). En ese sentido, al ser los pueblos de menor posición política los más numerosos en Guatemala, sus estructuras nobles *del nivel cuarto* se convirtieron en las más comunes dentro de los sistemas políticos de las comunidades indígenas del occidente guatemalteco, como ha sido el caso de San Juan Olintepeque.

Barrios y Carmack (1979) reseñan en sus investigaciones la manera como las *élites* indígenas nobles se adhirieron a la estructura de *poder* indígena desde el momento mismo de la creación de los pueblos en el occidente guatemalteco a mediados del siglo XVI: controlando las parcialidades, el cabildo indígena y las instituciones religiosas; así como también, asegurando la sucesión de los cargos político-religiosos y el ascenso al grupo de *principales*. Barrios resume estos elementos cuando afirma:

La forma de instauración de los cabildos de indígenas en Guatemala permitió que perduraran la clase gobernante prehispánica en el gobierno local. Esto se debió a que los primeros alcaldes y regidores fueron nombrados por los frailes, quienes escogieron a indígenas de mayor estatus en la estructura prehispánica, es decir a los nobles: jefes de patrilinajes, llamados principales o cabezas de *calpul*. Los nobles indígenas se apegaron a la norma española de que los salientes debían elegir a sus sucesores, pues veían en ella la forma de perpetuarse en el poder, al elegirse entre ellos.

Así, los jefes de las antiguas poblaciones o sus descendientes ocuparon por mucho tiempo los cargos en los cabildos. Los ex –cabildantes (llamados también pasados, porque pasaron en el cargo) eran los electores; éstos, al lograr un consenso respecto a las personas que ocuparían los cargos en el nuevo cabildo, lo comunicaban a la autoridad regional española (alcalde mayor o corregidor), quien enviaba a la Audiencia en informe de las elecciones... [Por otro lado], los cargos de alcaldes y regidores eran ocupados por los jefes de patrilinaje gobernantes prehispánicos, pero el número de cargos de cabildo era inferior al de jefes de patrilinaje, por lo que no todos podían participar en el gobierno. Por ello, los otros jefes de patrilinajes fueron incorporados dentro del cabildo como principales o cabezas de *calpul*... o cabezas de parcialidad (pp.80-81).

La historia del sistema colonial ha mostrado que la Corona, como una forma de estrategia política para el aumento de sus territorios y riquezas, decidía otorgar a sus súbditos algunos privilegios como una forma de estimular, debido a la escasez de recursos monetarios, el interés y la iniciativa privada: es por ello, que durante las campañas colonizadoras en tierras americanas, brindó a los conquistadores múltiples privilegios (tierras, riqueza, esclavos, *poder* político y títulos de nobleza), en recompensa a la valentía y osadía de extender militarmente los dominios del Rey a lugares remotos y desconocidos.

Asimismo, cedió también privilegios a la *élite* de la Iglesia Católica, para que por intermedio de las Órdenes religiosas ejecutaran, con el apoyo de los conquistadores, un sistema de pacificación, evangelización y congregación de las poblaciones indígenas conquistadas. Y por último, hizo lo mismo con las *élites* indígenas prehispánicas al reconocerles sus derechos de nobleza durante la instauración del sistema colonial, gracias a su intermediación en la congregación cristiana de las poblaciones indígenas en torno a la Iglesia y un santo católico a mediados del siglo XVI.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Esta idea la retomo de Severo Martínez (1994), cuando describe los beneficios obtenidos por la Corona, por el hecho de ceder privilegios a los conquistadores españoles: “La tierra, bajo el señorío es propiedad del Rey y ésta se reparte o se niega dependiendo de los intereses y beneficios del Rey. Se dio a los primeros conquistadores como pago por sus servicios de conquista en nombre del Rey; y se ofreció como incentivo a las siguientes generaciones de españoles, como forma de estimular, por la carencia de recursos, las nuevas expe-

Sin embargo, una vez consolidado el proyecto del establecimiento del *poder* de la Corona en suelo americano por intermedio de sus súbditos, ésta estableció un plan de choque para recuperar nuevamente dicho *poder* cedido. Para los conquistadores, por ejemplo, el fin de sus enormes privilegios se iniciaría muy temprano con las Leyes Nuevas de 1542, las cuales empezaron a marcar el nuevo camino de centralización política y económica de los territorios en el Reino de Guatemala. Centralización que se materializó con la conformación de la Real Audiencia y el ingreso al país de funcionarios reales de todo tipo. Los conquistadores vieron, entonces, caer sus privilegios con la reestructuración del sistema de encomiendas; la puesta en marcha de la reducción de los pueblos indígenas; la supresión de las gobernaciones a cargo de éstos; y la instauración de corregimientos en cabeza de funcionarios reales que respondían a los mandatos de la Real Audiencia.

Más tarde, mandatos subsiguientes activaron el proceso de disminución de privilegios y beneficios tanto de la nobleza indígena (a finales del siglo XVI), como de la Iglesia Católica (a mediados del siglo XVII). Sobre el recorte de privilegios a la Iglesia, Bendaña (2010) afirma al respecto lo siguiente:

Una de las consecuencias de la llegada de los Borbones a la Corona es el comienzo de la secularización de la Iglesia en Guatemala o proceso de sometimiento de la Iglesia a la jurisdicción del Estado [Real Audiencia]. Entre otros hechos, esto se manifiesta por la real cédula de Felipe VI, de 1754, ordenando que los curatos hasta entonces regidos por la Órdenes religiosas se transformen en parroquias administradas por el clero secular (p.85).

En cuanto a la situación de los privilegios políticos y de nobleza dados a la *élite* indígena, la Corona inició, hacia finales del siglo XVI, un proceso de centralización del *poder* político en el Reino de Guatemala, que conllevó, en últimas, a la pérdida de la influencia de los nobles indígenas al nivel local. Dicho proceso de centralización contempló dos elementos importantes al nivel local: el aumento de la participación política de los cabildos mediante miembros indígenas macehuales; y la creación de la figura del gobernador indígena.

Además de Carmack (1979) y Barrios (2001), Grandin (2007) y Gosner (1991), en sus diferentes investigaciones de las comunidades e instituciones indígenas, coinciden en afirmar dicha pérdida paulatina de privilegios de la nobleza indígena al nivel local, frente al dinamismo político de los cabildos indígenas y de los gobernadores, los cuales pasaron a ser ejercidos por líderes macehuales.

Sin embargo, hay cierta diferencia entre estos autores a la hora de reconocer que la pérdida de privilegios de los nobles indígenas haya sido causa de un ataque político de la Corona. Barrios, por ejemplo, en su investigación de la alcaldía indígena, presenta esta situación como un proceso de evolución institucional natural, donde los macehuales poco a poco fueron tomando importancia al interior de las áreas locales dentro de las instituciones, lo que lleva en un momento dado a opacar la autoridad de los nobles (pp.49-50). Grandin se encuentra también en esa línea, aunque su investigación no hace un análisis exhaustivo sobre dicha situación. En cuanto a Carmack y Gosner, sí asumen una posición de ver un ataque político directo hacia los privilegios de los nobles indígenas, mediante dicho proceso de centralización del *poder* político por parte de la Corona, que estimuló la exigencia de los macehuales en la participación de la estructura de *poder* local.

---

diciones privadas que buscaban ampliar aún más sus territorios” (p.181). Aunque Martínez hace referencia específica a la “tierra”, su idea puede ser generalizada a los demás privilegios otorgados por la Corona: Títulos de nobleza, *poder* político y económico, esclavos, entre otros aspectos. (Nota del autor).

Bajo estas dos perspectivas, esta investigación asumirá la posición dada por Carmack y Gosner, ya que los elementos recabados en Olinstepeque muestran un ingreso “conflictivo” de los macehuales a la estructura de *poder*, el cual fue estimulado por factores externos al área local y que descartan un proceso de empoderamiento natural.<sup>74</sup> Teniendo en cuenta esa perspectiva, se hace énfasis en la resistencia que los nobles ejercieron al interior de las áreas locales, así como sobre la división y el conflicto que esto generó dentro de la estructura de *poder* indígena. Carmack identifica este proceso para el caso de Momostenango de la siguiente manera:

El siglo XVII fue un periodo durante el cual la Corona poco a poco logró más control político y económico sobre los indígenas... La autoridad española se centralizó y creció en el pueblo. Este continuaba como un pueblo encomendado en favor del capitán Bartolomé Flores, y luego de su viuda. Sin embargo, a fines del siglo [XVII], la Corona ya controlaba la mayor parte del tributo... Se nota una centralización similar en la administración local. En vez de un alcalde y un regidor para cada parcialidad, ahora había sólo dos alcaldes para todo el pueblo, y un regidor para cada parcialidad. Aún más, los caciques “naturales” habían perdido mucho su papel como intermediarios entre la Corona y el pueblo. Ellos incluso habían sido sustituidos por un gobernador. Los caciques todavía retenían sus privilegios y podían ser gobernadores, pero la administración local se separó más y más, y se puso en conflicto con ellos (pp.193-194).

El nivel de resistencia que aplicó la nobleza indígena en cada una de las áreas del occidente guatemalteco, frente a la amenaza de sus privilegios, dependió, en rasgos generales, del dinamismo del sistema político del área local; de los vínculos políticos, económicos y de compadrazgos adquiridos; así como de las condiciones de riqueza que dicha nobleza indígena pudiera detentar.

En Olinstepeque, la riqueza<sup>75</sup>, así como los vínculos políticos, económicos y de compadrazgo, le brindaron a los nobles y sus descendientes, la posibilidad de establecer una fuerte influencia en el área local. Situación que conllevó a que dicho proceso de resistencia de la nobleza indígena se extendiera en Olinstepeque hasta bien entrado el siglo XIX. Mientras tanto en ciudades más importantes, como lo fuera el caso de Momostenango analizado por Carmack (1979), el proceso de sustitución de la estructura de *poder* tomó un ritmo más acelerado por la dinámica de su sistema político local. Esto se pudo observar también en Quetzaltenango, donde el proceso de desplazamiento de la *élite* noble tenía una situación avanzada para principios del siglo XVIII, como fuera descrito por Grandin (2007) en su investigación:

A finales del periodo colonial, las relaciones sociales en Quetzaltenango experimentaron lo que Rodolfo Pastor ha identificado en su estudio de la región mixteca de México como “macehualización” —el proceso por el cual se fragmenta la rígida división política del común indígena: los caciques (la nobleza indígena) perdieron su poder político y fueron absorbidos por

---

<sup>74</sup> Tal vez dos de los elementos más claros que muestren esta situación, sea por un lado, la división de la fuerza política entre *principales* nobles y macehuales al interior de la estructura de *poder*, y por otro lado, el hecho que las mayorías indígenas macehuales se revelaran, en principio, frente a la autoridad política de estos nuevos líderes locales no-nobles. (Nota del autor).

<sup>75</sup> Es importante destacar que por la escasez de elementos históricos, no es posible determinar un nivel de riqueza en términos monetarios de las familias indígenas del municipio. Los elementos que se tendrán en cuenta serán de carácter subjetivo: económicos (la posesión de tierras y animales), simbólicos (privilegios, nobleza, prestigio, respeto comunitario, vínculos al nivel local y regional) o culturales (como las formas de vestir y el uso correcto del español). Los niveles de riqueza serán relativos, si éstos se comparan frente a los macehuales del área local o frente a los ladinos e indígenas del nivel regional. Así que cuando se hace mención a las familias “ricas” o “acomodadas”, hay que tener en cuenta la realidad local del municipio: un pequeño pueblo de escaso *poder* al nivel político y económico del departamento de Quetzaltenango. (Nota del autor).

entidades más amplias de principales; las divisiones dentro de la comunidad llevaron a los principales a formar alianzas con los macehuales, que, a su vez, se aprovecharon de esta nueva flexibilidad para ascender política y económicamente (Pastor, campesinos y reformas, p. 323-344)... Para entonces, la clasificación de “cacique” había dejado de existir en la ciudad. Aunque la categoría de principal era hereditaria... se abrieron nuevos canales para que los macehuales tuvieran acceso al poder político. Los comunes que prestaran servicios a la Corona [por ejemplo,] podían llegar a ser principales (pp.66-67)

Kevin Gosner (1991), complementa aún más la manera como se vinculó la participación de los macehuales dentro de la nueva estructura de *poder* indígena, después del proceso de “macehualización” descrito anteriormente para Quetzaltenango. Sobre las experiencias observadas por Carmack en el área de Utatlan, Gosner afirma que la autoridad política del área local “fue asumida por los plebeyos, quienes ganaron el rango de *principal* a través de su servicio como alcaldes y regidores en el cabildo, y como mayordomos en las cofradías. Compartieron el *poder* con los jefes de linajes y cantones (cabezas de los calpules) que fueron propensos a representar linajes plebeyos como residuos de los viejos clanes nobles (p.156).

#### 4.3.2. Conflictos al interior de la estructura de poder tradicionalista y resistencia de la nobleza indígena a la pérdida de privilegios en Olinstepeque.

En documento de 1690, que corresponde a la solicitud de remeida y arreglo de los mojones, se hace referencia a la estructura del cabildo del pueblo conformada por dos alcaldes, dos regidores y cinco *principales*.<sup>76</sup> Causa bastante atención, dentro de dicha estructura de *poder*, el hecho que se haga para este periodo, una diferenciación de algunos de sus miembros con el apelativo de “don”.<sup>77</sup> (Cuadro N° 17).

Cuadro N° 17  
Común de San Juan Olinstepeque, 1743

Nombre	Cargo
don Juan Romero	Alcalde 1º
don Pedro Albarado	Alcalde 2º
don Miguel Péres	Regidor 1º
Fracisco Macario	Regidor 2º
don Geronimo Albarado	Principal
don Antonio Gómez	Principal
Domingo Tubila	Principal
Juan Pasqual Tubila	Principal
Gaspar López	Principal

Título Antiguo, Municipalidad de Olinstepeque.

Esta situación de diferenciación de los miembros del cabildo empieza a mostrar, que para este periodo, ya se había podido consolidar el ingreso de algunos miembros macehuales a la

<sup>76</sup> En Título Antiguo, Archivo Municipalidad de Olinstepeque.

<sup>77</sup> Como se estableció anteriormente, Carmack (1979), para el caso de Momostenango observó que los españoles al momento de restituir a los nobles prehispánicos sus privilegios de nobleza dentro de la estructura de *poder* durante la reducción del pueblo, adhirieron a sus nombres castellanos el apelativo español de “don” (p.178).

estructura de *poder* indígena. Lo que mostraría una clara división dentro de la estructura de *poder* entre *principales* nobles con el apelativo de “don” y *principales* macehuales.<sup>78</sup>

Por otro lado, en 1695 «Diego Sacarías, indio *Principal* de San Juan Olinstepeque, pide no se le reparta».<sup>79</sup> Y en 1697 el corregidor de Quezaltenango exige al doctrinero de Olinstepeque prontitud en las averiguaciones sobre las denuncias de idolatría que algunos indígenas de Olinstepeque efectuaron sobre don Jerónimo Alvarado, *principal* y exalcalde del pueblo (este principal es uno de los que aparece en el listado de 1690).<sup>80</sup>

En cuanto al primer caso, se puede observar que dicho *principal*, por su apellido “Sacarías” y la ausencia del apelativo de “don”, no hace parte del grupo de funcionarios nobles. Por el lado del *principal* Alvarado, la investigación del caso llevada a cabo por el doctrinero de Olinstepeque, revela un vínculo cercano de altísima importancia de este *principal* al interior del área local con el cura doctrinero.<sup>81</sup> Los documentos revelan que los hechos por los cuales acusan a este *principal* sucedieron “diez o doze años atrás, cuando vino a él una muchacha forastera pidiendo limosna, a la cual tubieron y aclamaron por santa muchos indios insensariandola”.

En carta a las autoridades españolas el antiguo doctrinero de Olinstepeque, Fray Francisco de Aguilar, informó “que la mala voluntad y odio contraído por algunos indios de dicho pueblo contra el dicho Albarado es porque siendo alcalde en los pasados corrigió y castigó sus maldades e idolatrías”.<sup>82</sup> Aunque no puede darse información adicional sobre el veredicto final de estos dos procesos hacia los *principales* (nobles y macehuales), valen la pena algunos interrogantes:

¿Por qué hay repartimientos sobre los miembros de *principales*?, ¿por qué el corregidor decide tener en cuenta hechos tan antiguos frente a un indígena de estirpe noble, a pesar de la defensa del cura doctrinero?, ¿por qué razón no se efectuó esta denuncia con anterioridad?, ¿ha cambiado algo al interior del pueblo que representa un ambiente favorable para dicha denuncia?, ¿estuvo hace diez años el principal Alvarado blindado contra este tipo de denuncias?

¿Podrían significar todos estos interrogantes un nuevo escenario político en Olinstepeque? La respuesta, ante este último interrogante, es afirmativa. Todos estos elementos muestran el afianzamiento del proceso de *centralización* del *poder* puesto en marcha por la Corona en el Reino de Guatemala, frente a los privilegios de las élites indígenas.

---

<sup>78</sup> Los documentos históricos hace referencia a cuatro familias indígenas nobles en Olinstepeque: Gómez, Pérez, Alvarado y Romero. Las tres primeras familias aún hoy día se mantienen con fuerte participación económica en el pueblo (como comerciantes, prestamistas y agricultores). Sobre la familia Romero no se determinaron elementos de *poder* económico. Los diferentes documentos históricos establecen la “desaparición” de esta familia dentro de dicho grupo selecto, incluso, dentro del mismo sistema colonial. (Nota del autor).

<sup>79</sup> AGCA, A3, leg. 2775, exp. 40106.

<sup>80</sup> AGCA, A1, leg. 5798, exp. 48885. Sobre la condición de *principal* de Jerónimo Alvarado ver Título antiguo de Olinstepeque, p. 20, Municipalidad de Olinstepeque.

<sup>81</sup> En los años siguientes, ésta persona ya no aparece dentro del grupo de *principales*. Por otro lado, como se verá en el transcurso de esta investigación, los curas doctrineros fueron excelentes vínculos políticos al interior del área local (y mejor aún sobre acusaciones de idolatría), pues tenían comunicación directa tanto con el corregidor de Quezaltenango (responsable político de Olinstepeque), como con el corregidor y religiosos del curato de Totonicapán (responsable religioso del pueblo). Sin embargo, el cura doctrinero no fue siempre el aliado de los líderes indígenas, así que también se convertían en un fuerte enemigo para cualquier persona en el pueblo. (Nota del autor).

<sup>82</sup> No puede saberse el veredicto final de dicha acusación, pues no se ubicó más información al respecto. (Nota del autor).



Estrategia, que de manera especial, abrió espacios a la participación activa de miembros macehuales, como una forma de neutralizar el *poder* de los indígenas de estirpe noble al nivel local. Sin embargo, la experiencia de Olinstepeque muestra que dicha estrategia estuvo lejos de ser eficiente, pues la comunidad reaccionó de manera negativa a la *autoridad* de dichos *principales* faltos de nobleza.<sup>83</sup> Situación que generó una debilidad en la aplicación de justicia en el área local.

Y ello, debido a que, además del rechazo comunitario, tanto los *principales* macehuales como los nobles aplicaron justicia de manera selectiva, como una forma de ganar aliados a la hora de mantener sus privilegios y sus cargos. Todos estos elementos se reflejaron dentro de la comunidad bajo una gran inestabilidad política, la cual no fue ajena a las autoridades regionales de Quezaltenango.

Es precisamente a partir de esta inestabilidad política, que se inaugura en Olinstepeque, en primer lugar, la figura de *ministro superior de justicia* y luego, por inconveniencia de ésta, la de *gobernador indígena*. Aunque la Corona mantuvo dentro de las comunidades indígenas el derecho de los nobles a ejercer dicho cargo, el mensaje que se estaba enviando era que dicho cargo debía ser ejercido de manera equitativa con los *principales* macehuales.

Y en Olinstepeque, como era de esperarse por sus alianzas de alto nivel, la figura del gobernador se estableció, desde su fundación, como un cargo exclusivo para los *principales* nobles. Y ello, “supuestamente”, en palabras de los funcionarios regionales, debido a la pérdida de autoridad de la justicia que yacía en manos de los *principales* macehuales. Así, la figura del gobernador se estableció en Olinstepeque como una especie de retorno a la autoridad tradicional de la nobleza indígena, la cual era reconocida y legitimada por las mayorías indígenas.

En 1715, el capitán don Juan *Rodriguez* de la Gala, alcalde mayor por el partido de Quezaltenango, instauró en el pueblo de Olinstepeque, en primer momento, el cargo de *Ministro Superior de Justicia* indígena y nombró en el mismo, al *principal* noble y próspero terrateniente don Lucas *Péres*, para ejercer dicho cargo. La carta de nombramiento del Ministro muestra claramente la situación política interna en Olinstepeque a principios del siglo XVIII:

Por cuanto se á reconocido que el pueblo de San Juan Olinstepeque de este Partido, es *crecido* en número de sus naturales, y jurándoles la administración de justicia el termino limitado de un año a los Alcaldes, se experimentó no les tienen aquel respeto debido y los dichos por su conservación, es usan la rectitud de justicia con que *deven proseder* de que se siguen graves perjuicios, y por otras razones previas y *conbenientes* que reservo, atendiendo al mejor *Gobierno* Económico y conservación de los naturales conforme al orden de su Majestad (que Dios guarde) concurriendo para su mejor efecto, en don Lucas *Péres*, indio Principal y Alcalde que á sido de dicho pueblo, las prendas y *rasones*, de mi satisfacción; por el presente nombro Ministro Superior de Justicia en el referido pueblo y le transfiero la jurisdicción necesaria conforme a derecho y a la que tienen los Alcaldes de dicho pueblo y por superior á ellos, *ysando* de la vara de la Real Justicia por tiempo de mi voluntad y mando a los dichos Alcaldes, Regidores, Principales y *mazeguales* de dicho pueblo le *agan* y tengan por tal Ministerio Superior y como a tal se acaten, y *obedescan*, guarden y le hagan guardar las *honrras* gracias y *preminencias* que por *rasón* de este oficio le deben ser guardadas so pena de que serán castigados como por inobedientes; y mando al dicho don Lucas *Péres* que en consentimiento de su oficio tenga es-

---

<sup>83</sup> En este punto, hay que hacer claridad que no se está tratando de afirmar que dentro del gobierno de los nobles indígenas existiera estabilidad y completa calma al interior del pueblo. Hay denuncias hacia 1676 por parte de los macehuales que muestran la explotación de algunos *principales* nobles con repartimientos de algodón. Ver por ejemplo en AGCA, A3. 12, leg. 2775, exp. 40072. Con la situación de *inestabilidad* se quiere mostrar el conflicto que se generó con el ingreso de los macehuales a la estructura de *poder*, por la resistencia de los nobles y por el rechazo de algunos macehuales a la autoridad de estos principales. (Nota del autor).

pecial cuidado de la recaudación de los duales y reales, y que no se defrauden ningunos; y que los naturales de dicho pueblo bivan en la policía y christiandad que deven, oiendo misa en los días de presepito y que los muchachos y muchachas accedan a la escuela a deprender la Doctrina Christiana ; y que en el pueblo no aia amansevamientos, embriagueses ni otros pecados públicos que para todo y lo anexo le doi el poder y facultad que es necesaria; y se requiere.<sup>84</sup>

Sin embargo, esta decisión política del alcalde mayor de instaurar, por un lado, un cargo de autoridad superior al común del pueblo, y por otro lado, depositarlo en manos de un *principal* noble, intensificó los conflictos políticos internos entre las facciones de *principales* nobles y macehuales. Las denuncias de los *principales* macehuales dejaron al descubierto los vínculos políticos existentes entre el alcalde mayor de Quezaltenango y don Lucas Péres. Un par de meses después y debido a las denuncias de los *principales* macehuales, el presidente de la Audiencia solicitó al alcalde mayor una explicación sobre el hecho de nombrar funcionarios de mayor autoridad que los cabildos y con las mismas prerrogativas que los gobernadores sin la debida autorización. El llamado de atención al alcalde mayor resaltaba, su actuar abusivo por erigir funcionarios superiores que estaban fuera de su competencia y se le exigió la inmediata remoción de éstos.<sup>85</sup>

La elección de Lucas Péres como Ministro Superior empezaría a mostrar un elemento de bastante trascendencia que determinaría el funcionamiento del sistema político local y los intereses de los nobles dentro de la estructura de *poder* en Olinstepeque: la expansión de los vínculos locales de los *principales* nobles al plano regional, en este caso al alcalde mayor de Quezaltenango. Ya vimos con anterioridad la cercanía del cura doctrinero con don Jerónimo Alvarado, *principal* noble que fuera acusado de idolatría en 1697, como un ejemplo típico de vínculo político local. Pero por otro lado, se empezaría a mostrar también, el sistema de defensa usado por los *principales* macehuales a estos vínculos políticos de alto nivel: el contacto directo con los funcionarios de la Real Audiencia.

El cargo de Ministro de Justicia fue derogado. Sin embargo, la situación no representó la victoria para los *principales* macehuales, pues el cargo fue simplemente reemplazado por la figura del Gobernador, plenamente elegido. Y fue el mismo Lucas Péres, quién nuevamente, gracias a la recomendación del alcalde mayor de Quezaltenango se instauraría en el cargo. La insatisfacción de los *principales* macehuales, ante tal decisión de depositar la autoridad suprema local en manos de un *principal* noble, no se haría esperar.<sup>86</sup> Y como la elección en el cargo ahora era legítima, la salida de confrontación por parte de los *principales* macehuales hacía este *principal*, se dirigió a su ejercicio político. Esto se evidenciaría sólo un par de meses después, cuando en 1716 el gobernador Péres fue acusado ante el alcalde mayor de Quezaltenango, por los miembros del común, “por sus abusos y exesos continuos frente a ellos y al pueblo”.<sup>87</sup> Esta situación dejaba entrever claramente, que la participación del reciente gobernador en la política local estaba lejos de contar con el apoyo irrestricto de los miembros macehuales del común.

---

<sup>84</sup> AGCA, A1. 21.9, leg. 5481, exp. 47169

<sup>85</sup> AGCA, A1. 21.9, leg. 5481, exp. 47169

<sup>86</sup> La conformación del común indígena en 1690 (cuadro N°. 17), muestra a 9 funcionarios del común entre, alcaldes, regidores y principales. De esos 9 cargos, 5 de ellos son ocupados por *principales* nobles, a quienes designan con el apelativo de “don”. Estos nobles ejercen los cargos de alcalde 1°, alcalde 2, regidor 1° y dos *principales*. Se observa que entre ellos están los cargos de mayor representación política, lo que muestra, a pesar de ser minorías dentro del común, un alto *poder* político al nivel local. (En Título antiguo, Archivo Municipalidad de Olinstepeque).

<sup>87</sup> En carta de los justicias del pueblo al Alcalde Mayor de Quetzaltenango, el cuál por orden directa del Presidente, fue designado para investigar la situación en Olinstepeque (AGCA, A1. Leg. 195 Exp. 3947).

Por otro lado, en 1719 algunos miembros de común entablaron una discusión con el cura doctrinero, por unos animales y dotes de maíz que se encontraban dentro del convento del pueblo.<sup>88</sup> La situación generó algunos brotes de violencia por la negativa del cura a acceder ante las presiones de las justicias, los cuales las reclamaban por los niveles de pobreza a los que estaba sumido el pueblo.

La manera como evolucionaron estos hechos refleja claramente que el gobernador indígena no fue ante los ojos de las justicias macehuales de Olinstepeque, el actor político legítimo de intermediación de los conflictos del pueblo. Así como tampoco lo fuera el alcalde mayor de Quezaltenango, con el cual el gobernador Péres tenía vínculos políticos. Este evento dejó al descubierto los vínculos políticos del gobernador Péres, al nivel regional con el alcalde mayor, y al nivel local con el cura doctrinero. Es por ello que el común del pueblo decidió mediar dicha situación de manera directa con las autoridades políticas españolas en Guatemala. Las gestiones frente a la Real Audiencia y el Obispo de Guatemala fueron efectuadas por el común, mediante visitas de los *principales* macehuales a la capital y envío de cartas.<sup>89</sup>

Las cartas originales enviadas al Presidente de la Audiencia y al Obispo no fueron halladas, sin embargo, se pudo establecer parte de su contenido y el impacto político que éstas tuvieron, gracias a las exigencias efectuadas por el mismo presidente de la Real Audiencia al alcalde mayor de Quezaltenango, para aclarar la situación en Olinstepeque. Es por ello que por orden expresa de Guatemala, el alcalde mayor de Quezaltenango tuvo que solicitar a las justicias de Olinstepeque, le aclararan por escrito los problemas acaecidos con el cura doctrinero.

En respuesta al alcalde mayor de Quezaltenango, los alcaldes y *principales* macehuales del pueblo denunciaron la situación del cura doctrinero de la siguiente manera:

Señor nosotros alcaldes *justicios* y demás *prinsipales* del pueblo de San Juan Olinstepeque y respondemos a los autos que nuestro padre secretario *a echo* de los dichos y juramentos que *bino* a tomar con grande *rygurosidad* que le *manifestara* le diéramos los papeles o despachos que *abia* dado el señor Presidente o el señor Obispo y respondimos que no teníamos papeles ni despachos ninguno que la *berdad* que estaban los Principales en Guatemala que no *an venido...* y nos dijo nuestro padre secretario que por qué pedían contra el cura y respondíamos que no teníamos pleytos con nuestro cura que lo que pedimos era el maíz y el trigo y carneros que se quedaron en el conbento de nuestro pueblo para el sustento de nuestro cura porque está el pueblo muy pobre que *an bendido* sus casas y cuanto tienen por tener cargos *eregidos* en los *ofysios* de Justicias o de Cofradías y estar atendiendo a dos conventos que eran nuestro pueblo y el pueblo de San Christobal que a eso *abian* ido los *prinsipales* ante el ilustrísimo señor Obispo y ante el señor Presidente que se nos *consediera lisencia* que se perdonara nuestro *conbento*, esto es lo que respondimos a nuestro padre secretario y nos dijo que *enbiaramos a bolberlos* y lo que estaba en Guatemala que el lo remediaría... y respondimos que no podíamos ni queríamos *enbiar a bolber* a los *prinsipales asta* esperar el consuelo y *fabor* que los ilustrísimos señor Obispo y señor Presidente nos *enbiara* y nos dijo nuestro padre secretario que no tenía que

---

<sup>88</sup> AGCA, A1. 11.31 Leg. 6058 Exp. 53766

<sup>89</sup> Y esta situación de evadir las autoridades locales contrarias a sus intereses, parece haber sido una constante en los pueblos del occidente. Carmack (1979), por ejemplo, la identifica para el caso de Momostenango un par de años antes de la independencia, cuando los indígenas se enfrentan a la influencia de criollos y ladinos. En su capítulo sobre los amotinamientos en Momostenango, señala cómo los indígenas hacían una clara distinción entre españoles, criollos y ladinos. Agrega que los indígenas rechazaban totalmente las acciones de los criollos y ladinos a los que consideraban sus enemigos políticos. En 1812 los indígenas de Momostenango ante una disputa de intereses políticos y conscientes de la situación negativa de la política local y regional que les resultaba ajena a sus intereses (alcalde mayor y cura criollos; y alcaldes del pueblo ladinos), no tenían otra opción ante las dificultades que acudir directamente a las autoridades españolas de Guatemala (Presidente de la Audiencia o el arzobispo) para así evitar el contacto con los poderes locales negativos a su causa (p.231).

*ber* ni poder dar *sentensia* en nosotros que en los clérigos gobierna el señor Obispo que lo que piden *bosotros* se les dará por mandato de nuestros padres *probinsiales*... y [que] por que *abiam* ido ante el señor Obispo y ante el señor Presidente y le dijimos que *abiamos* dado *quenta* a nuestro padre *probinsial* estando en la Costa *sinco* años atrás y nos *lybro* un despacho en nuestro *fabor* y lo *cojieron* nuestros padres y lo *ronpieron* echando de *ber* eso así nos *abiamos* balido de los ilustrísimos señores Obispo y del señor Presidente y nos dijo que no piedieramos nada ante el señor Obispo porque *bean* de guitar mil pesos y el señor Presidente también. [...] y respondimos a nuestro padre secretario que informaríamos todos sus dichos ante el ilustrísimo señor Obispo y ante el señor presidente y nos *dyjo* que *callaramos* la boca porque no sabía el señor Obispo ni el señor Presidente a *aber benido* a esta *diligensia* esto nos *respondio* nuestro padre secretario y juramos en *dibina* forma no ser de *malisia* esta muestra de razón.<sup>90</sup>

Una vez terminado el periodo de gestión de 7 años del gobernador Péres, la calma no llegaría a Olinstepeque debido al hecho, que el alcalde mayor de Quezaltenango (encargado de gestionar el nombramiento), decidió depositar nuevamente la *vara* en otro *principal* de estirpe noble del pueblo. Sin embargo, se presentaría una diferencia con respecto a los *principales* nobles anteriores, ya que éste no demostró tener vínculos políticos con el cura doctrinero. Los ataques del cura hacia la figura del gobernador indígena mostrarán un elemento interesante dentro de la organización social en Olinstepeque: unidad comunitaria ante ataques externos que ponen en riesgo la tradición en el pueblo, a pesar de las diferencias políticas locales. El gobernador se enfrentaba entonces a dos fuerzas de ataque: la de los *principales* macehuales que se negaban a su autoridad superior y la del cura doctrinero.

Los macehuales, como se verá a continuación, aprovecharían al máximo la confrontación del gobernador con el cura para desvirtuar su autoridad política, pero se mostrarían afines y solidarios al gobernador, cuando los ataques del cura se tornaban en amenazas hacia la estabilidad de la comunidad en general:

El 12 de marzo de 1723, es nombrado gobernador de Olinstepeque el *principal* noble don Luis Gomes.<sup>91</sup> Las cosas al nivel político local no cambiarían mucho con respecto al gobernador anterior, ya que apenas nueve meses después de haberse posesionado, en diciembre de 1723, el común del pueblo de Olinstepeque levantó una denuncia ante las autoridades de Quezaltenango contra este gobernador, pues “el tal Gomes nos ataca con trabajos de repartimientos exesivos como cargadores y otros trabajos, sin acudir a los de su propia clase”.<sup>92</sup> Las diferencias políticas con los principales macehuales seguía evidenciando, entonces, la negativa a la autoridad superior del gobernador y a los privilegios que éstos, como “*clase*” noble, lograban desde dicho cargo.

---

<sup>90</sup> AGCA, A1. 11.31, leg. 6058, exp. 53766. Un elemento interesante que se ha logrado observar dentro del discurso político de las justicias macehuales de Olinstepeque, es la astucia para reacomodar sus responsabilidades comunitarias en el logro de objetivos políticos y económicos. Por ejemplo, en la denuncia contra el cura doctrinero en 1719, estos *principales* sustentaron las causas de la extrema pobreza en que viven, por el sostenimiento del cura, la financiación del convento y la participación de los indígenas en los cargos de justicias y de cofradías. Dos años más tarde, en 1721, este mismo grupo de *principales* lograron ampliar los ejidos comunales en 8 caballerías en una disputa con San Andrés Xecul, gracias a que resaltaron el compromiso y empeño del pueblo en cumplir con sus responsabilidades comunitarias: el sostenimiento del convento y del cura doctrinero. Responsabilidades, que según relata el documento, no tenían los indígenas de Xecul en dicho periodo (ver AGCA, A1. 24, leg. 1584, exp. 10227, fol. 145; y AGCA, A3.30, leg. 2577, exp. 37840). En ese orden de ideas, lo que en 1719 se presentó como un problema que afectaba enormemente la capacidad económica del pueblo, en 1721 se presentó como una virtud del pueblo que debía ser apoyada económicamente por las autoridades españolas para su continuidad. (Nota del autor).

<sup>91</sup> AGCA, A1. 24, leg. 1584, exp. 10228, fol. 152.

<sup>92</sup> AGCA, A3. 12, Leg 2777

Este evento deja en evidencia que los nobles indígenas se abstendían de los repartimientos, los cuales imponían a los macehuales. Y ello es todavía más claro, cuando se tiene en cuenta que eran los gobernadores indígenas los encargados de organizar dentro de la población la mano de obra a ser repartida. Barrios (2001), cita una cédula de 1655 “que prohíbe a los alcaldes ordinarios de pueblos indígenas dar indígenas en repartimiento, aún en caso de ausencia o fallecimiento de un gobernador (A1. 23, leg. 1518, fol. 167)” (p.65).

En 1725, el cura doctrinero de Olintepeque decide denunciar ante el corregidor de Quetzaltenango al gobernador Gomes por abusos a la población, robo de dineros de las cofradías, excesos en las bebidas alcohólicas e idolatría.<sup>93</sup>

En execucion y cumplimiento del decreto proveído por Usted en que se sirve mandar, que como ministro doctrinero que soy de este pueblo de San Christobal Totonicapán, a cuja administración es anexo el de San Juan Olintepeque, informe a Usted de los procedimientos de Luiz Gomes indio governador de dicho pueblo de Olintepeque, debo poner en la superior consideración de Usted, que como testigo ocular que he sido, me consta que el dicho governador es muy aplicado a la embriagues, de donde nace aver estado alguna veces preso en la cárcel de Quesaltenango, y que en el dicho su pueblo aiga avido varias diferencias y disturbios con los Alcaldes y que no ha muchos días que en el Cabildo uno de ellos, que también estaba tocado de dicha embriagues, mandara a amarrar a dicho Governador, y darle doscientos azotes, lo que ubiera sucedido á no llegar a defenderle los indios alguaciles, no escusandose de estar ebrio en la iglesia, aunque sea á oír misa, dando con esto malísimo ejemplo a los indios, como aconteció el otro día, que públicamente mandó en dicha iglesia que no se quemase allá copal, sino en los montes, haciendo sacrificio a los árboles, y piedras de cuja perniciosa provocación se conose estar enagenado de juicio, a que se llega que con ser el indio que en dicho pueblo se halla más descansado, impera sobre todos, y especialmente sobre los pobres maceguals, cuja esclavitud me da lástima a vista de oír las repetidas quejas que dan, de los malos tratamientos que les hacen, y más cuando están con la embriagues; A que se agrega, que su realeza, lo natural con el título de indio principal y cabeza de su pueblo, pretende entrometerse en todos los principales de cofradías, y hermandades, ocultando aquellos derechos que es anticuado estilo, y costumbre dar a los religiosos, a quienes naturalmente tiene oposición, con cuio motivo nos tira a mortificar y a los pobres indios hechándoles nuevos impuestos, y gavelas, con el título de que son para aumentar los principales de dichas cofradías; siendo para su propio uso y aprovechamiento: sin aver quien le tome cuenta de los referidos principales, y sus adelantamientos porque con gran desahogo responde, que los indios fundaron dichas cofradías, y que ellos podrán también deshacerlas. [El subrayado es mío].<sup>94</sup>

En la denuncia que efectúa sobre el gobernador Gomes se observan cinco elementos: *abuso* sobre las autoridades locales y sobre la población macehual; *robo* de dinero y *entrometimiento* en las cofradías; *alcoholismo*; e *idolatría*.

Si se analizan con detenimiento estos últimos elementos de la denuncia, se puede observar que sólo uno de ellos *podría* hacer referencia a la comunidad en general: *la idolatría*. Los demás elementos de la denuncia recaen de manera exclusiva en la figura del gobernador. Aunque la idolatría podría ser vista también como un elemento exclusivo del gobernador, los términos como los expone el cura en la denuncia cobijan al pueblo en general. Obsérve-

<sup>93</sup> Se debe tener en cuenta que los archivos históricos reseñan en Guatemala innumerables procesos por denuncias de todo tipo sobre funcionarios indígenas locales. Muchas de estas denuncias después de las investigaciones correspondientes, resultaron ser falsas y estuvieron relacionadas a venganzas personales o políticas. Sin embargo, a pesar que muchos de estos casos fueron venganzas personales, la *denuncia* en sí misma, ya es un elemento contundente que muestra la inestabilidad política de las áreas locales. (Nota del autor).

<sup>94</sup> AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.1. En carta del cura doctrinero Manuel de Quintana a don Antonio Pedro de Echeverry y Subira, Caballero del Orden de Calatrava, Presidente Gobernador y Capitán General.

se el hecho que en lo expresado por el cura doctrinero, la actitud idólatra del gobernador se refiere a la orden por la cual “mandó en dicha iglesia que no se quemase allá copal, sino en los montes”. Situación idólatra que de ser cierta incluye cabalmente a la población en general, pues son ellos, los habitantes de Olin-tepeque, los que deben ejecutar dicha orden.

El proceso político y jurídico que se estableció contra el gobernador Gomes es muy interesante, pues por su completa documentación y detalle, devela de manera más clara, los elementos que se están tratando de exponer en este apartado: los conflictos políticos internos al interior del área local entre *principales* nobles y macehuales; y la resistencia de los nobles a perder sus privilegios de nobleza, la cual se ejerce, gracias a sus vínculos regionales, desde el cargo de gobernador indígena.

a) En cuanto a los vínculos regionales del gobernador con el alcalde mayor y la preferencia, por los *principales* con stirpe noble para dicho cargo.

El 26 de febrero de 1725, en el informe presentado por Andrés de Balmaceda y López, alcalde mayor de Quetzaltenango, relativo a las denuncias del Gobernador Gomes, expuso que son ciertos los problemas de alcoholismo, y reconoció el hecho que dicho indígena estuviera en prisión por algunos problemas presentados en Olin-tepeque. En cuanto a las situaciones de idolatría dice no tener conocimiento y esgrime, con bastante certeza, la eficacia y prontitud de éste en el ejercicio de sus responsabilidades políticas en Olin-tepeque.

El justicia mayor del Partido de *Quesaltenango* habiendo visto el despacho de U.S. sobre que se informe en razón de los *prosedimientos* de don *Luis Gómez* Gobernador del pueblo de San Juan Olin-tepeque de esta jurisdicción, de si será, ó no, *combeniente* el que se mantenga con el cargo de tal *Governador*: *devo* decir que en *quanto* á sus *prosedimientos* no é tenido noticias de que sean *visiados*, ni queja de que *aya vexado* á ningunas partes; y en *quanto* a que si será, ó no, *combeniente*, el que se mantenga con el cargo; no hallando razón fundamental para lo uno, ó lo otro, *devo* informar que el dicho *Governador* es de inteligencia y *promptitud* para la administración de Justicia que discurre sería el *motibo* que *tubieron* los Principales y Alcaldes que en la ocasión era para pedir se le confiriera el cargo.<sup>95</sup>

El informe presentado por el alcalde mayor de Quezaltenango muestra claramente sus preferencias políticas a favor de don Luis Gomes: primero al no negarle el cargo a pesar del conocimiento de sus abusos sobre las bebidas embriagantes y los problemas de orden público que lo han llevado a la cárcel. Por otro lado, justifica su decisión de nombrarlo en el cargo bajo el argumento de un aparente *apoyo irrestricto* de los indígenas principales de Olin-tepeque a su gestión, cuando se sabe que es él como alcalde mayor, quien ejerce la mayor influencia en su nombramiento.

Y este elemento de influencia sobre la elección de los gobernadores por parte del alcalde mayor queda expuesto, paradójicamente, justo un día antes de su informe sobre don Luis Gomes, el 25 de febrero de 1725, dentro de un proceso de prórroga de gobernador en otro pueblo de Quezaltenango (el cual no se especifica). En dicho proceso, el alcalde mayor de Balmaceda y López muestra, sin ningún tipo de modestia, preferencia absoluta sobre el *principal* de stirpe noble y no hace alusión alguna a opiniones de las justicias de dicho pueblo:

Luego de vista la de V.S. de fecha 21 de febrero del corriente en que usted manda Informe Real sobre si es indio *combeniente* para el empleo del gobernador de este pueblo Antonio García Cayax; se me ofrece decir que no es de la *actibidad* [de la política] y cuidado que el oficio le

<sup>95</sup> AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.8, pp.27-54

demanda, como se experimentó en la *ocación* que fue Alcalde; ni tampoco es de los indios Caciques que *bienen* de aquella extirpe que estos naturales apetecen para ser de ellos mandados de que les guarden sus fueros; de lo que es más ser *afisionado* el dicho Antonio Cayax es á bebidas que causan embriagues que según é *savido quando* fue Alcalde...

= Lo que se nota en el actual *Governador Don Francisco Lugo*, sino gran vigilancia y *promptitud* en todas las cosas anexas y dependientes á la incumbencia, por la pericia que de ella tiene, mucho desinterés y recto obrar en la administración de justicia, por lo que lo discurro entre todos los naturales de este pueblo merecedor del favor de V.S. en *nueba* prorrogación de el dicho empleo de *Governador*. que es cuanto me á parecido poner en la alta *comprehención* de V.S. para que mande lo que fuere muy servido que será como siempre lo mejor.<sup>96</sup>

Y este evento de prórroga de gobernador no sólo deja en evidencia las preferencias del alcalde mayor por los *principales* de estirpe noble, sino también, el hecho de aplicar la justicia de manera selectiva hacia los *principales* macehuales. Obsérvese que niega la posibilidad de acceder al cargo de gobernador al *principal* macehual Cayax por su condición de alcoholismo, pero asume esta misma condición como de poco valor en la figura de don Luis Gomes en Olinstepeque.

b) En cuanto a la condición de riqueza de los *principales* nobles, frente a los *principales* macehuales.

Las declaraciones muestran el nivel económico del gobernador, muy por encima de los demás principales implicados en el proceso. Según lo expuesto por Martín Yzapa (regidor tercero) en su testimonio, don Luis Gomes “es una persona rica y que desde *mansebo* á trabajado con bueyes sembrando milpas y labores, tiene muchas tierras y a tenido y tiene ganados cerdunos, bacunos y ovejunos.”<sup>97</sup>

La capacidad económica de *don Luis Gomes* demuestra su pasado de nobleza, pues por las restricciones de ascenso económico que se presentaban para la población indígena durante la segunda mitad del siglo XVII, habría sido muy difícil que se enriqueciera siendo un *principal* macehual. Gosner (1984) reseña una situación interesante en México para dicha época que podría explicar, en cierta medida, el mantenimiento de la riqueza por parte de los principales nobles en Olinstepeque:

En la zona central de México, durante el siglo XVI y a principios del XVII disminuyó gradualmente la jurisdicción de los *tlatoque* o caciques, se deterioró su poder político y se les despojó de sus derechos tradicionales sobre la tierra y el trabajo (Gibson, 1964). Los caciques que pudieron conservar su patrimonio y categoría social debieron su éxito a que se convirtieron en terratenientes y empresarios al modo hispánico y se adhirieron a los valores y costumbres de los conquistadores. Aunque deseaban conservar el reconocimiento oficial de sus títulos, no pertenecían ya a la sociedad que había gobernado sus antepasados (p.405).<sup>98</sup>

Y esta situación expuesta por Gosner, pone en evidencia la enorme importancia que jugó el cargo de gobernador para los *principales* nobles en Olinstepeque, como una forma de mantener sus privilegios de nobleza, tal y como fuera denunciado por los principales macehuales

<sup>96</sup> AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.8. pp 27-54

<sup>97</sup> AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.8. pp.34-36.

<sup>98</sup> En este trabajo Gosner ha demostrado que en la zona central de México no hubo un proceso económico homogéneo entre las *élites*. Es por ello que el elemento de “hispanización” que Gosner señala, no se dio en otras regiones mexicanas. En Olinstepeque los documentos muestran que al nivel económico si hubo una mentalidad occidental de los negocios por parte de la nobleza indígena, pero al nivel religioso se mantuvieron los valores de la espiritualidad maya. (Nota del autor).

en 1723, al afirmar que el gobernador Gomes les imponía el repartimiento mientras excluía de la responsabilidad de éste a “los de su propia clase”.

c) En cuanto a las relaciones de parentesco y condiciones de subordinación laboral dentro de la estructura de *poder* de la élite política indígena.

En el juicio y por consideración del mismo gobernador fueron llamados a declarar las justicias de Olinstepeque (funcionarios actuales y pasados). Se identificaron vínculos económicos y de parentesco entre el gobernador y algunas de las justicias, develando así, cierto tipo de *dependencia* de la estructura de *poder* hacia la figura del gobernador. Y esta situación de vínculos locales con una parte de los principales macehuales revela otro elemento, hasta este momento, desconocido: una división al interior del grupo de *principales* macehuales. Así que algunos de estos *principales* debieron haber aprobado la autoridad y gestión del gobernador Gomes.

Para el caso de *don* Luis Gomes, de las doce justicias que declararon en el juicio, seis de ellos declararon tener vínculos cercanos con el gobernador. Cuatro de ellos reconocieron vínculos de parentesco y dos de ellos vínculos laborales por trabajar en sus haciendas, como se observa en el cuadro N° 18.

Cuadro No. 18  
Vínculos al interior de la estructura de poder en Olinstepeque, 1725

Nombre	Cargo	Vínculo
Francisco Mesa	Alcalde primero	Compadre
Gaspar Pacaho	Alcalde segundo	Ninguna
Juan Colchin	Regidor primero	Ninguna
Lucas Excotcoy	Regidor segundo	Ninguna
Martin Yzapa	Regidor tercero	Vínculos laborales
Francisco Elías	Regidor cuarto	Vínculos laborales
Juan Esteban Macario	Escribano	Ninguna
Martín Tuila*	Anciano principal	Ninguna
Francisco Gómez*	Fiscal de la iglesia	Compadre
Gaspar Macario*	Ex Alcalde	Compadre
Juan Tuila	Ex Alcalde	Cuñado
Francisco Sonoquieh	Ex Alcalde	Ninguna

Elaboración propia según informe (En A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol.8. Pág. 26-54)

La información recaba muestra, que a pesar que los vínculos del gobernador con funcionarios del común son pocos, éstos ejercen los cargos de mayor representación (un alcalde, dos exalcaldes y el fiscal de la iglesia). Situación que muestra una alta dependencia del común hacia la figura del gobernador. No se puede asegurar que todos los *principales* nobles hayan tenido este tipo de vínculos al nivel local. Ya vimos el caso anterior, donde el cura doctrinero se presentó como un aliado para otros *principales* nobles y ahora se presenta como un contradictor.

Por no contarse con una información más detallada, sobre cuáles de los *principales* macehuales en 1723 hicieron demandas en contra del gobernador Gomes, no se puede describir en detalle, la división al interior del común indígena entre los *principales* macehuales. Sin embargo, es poco probable que un funcionario con un vínculo de “compadre” o “cuñado” estuviera detrás de dichas acusaciones.



En ese sentido, por las condiciones de riqueza de los *principales* nobles, debe existir una alta probabilidad que estos vínculos al interior de la estructura de poder en Olinstepeque hubieran sido una constante. Así que es sano suponer que no todos los *principales* macehuales estuvieron en contra del grupo de *principales* nobles que se ubicaron en el cargo de gobernador.

d) En cuanto a la unidad indígena en caso de amenazas externas contra el sistema tradicional.

Cuadro N°. 19  
**Relatos de los testigos sobre juicio de don Luis Gomes por Idolatría, 1725**

Nombre	Cargo	Relato de lo escuchado
Francisco Mesa	Alcalde primero	«que lo que oyó decir a Don Luiz Gomes en la iglesia, y oieron muchos fue: vendito sea Dios que ya se acavo el retablo, no bengan a poner luses en el altar para que no se quememe, pónganlas en el suelo. Que lo dijo después de que se acabó la misa»
Gaspar Pacaho	Alcalde segundo	«do que este dijo fue venditas sean la horas de Dios que ya se acavo el retablo, no bengan a poner luses en el altar, ni brasas para quemar copal porque no se quemee el frontal, pónganlo en el suelo y porque se ahuma el Retablo»
Juan Colchin	Regidor primero	«que lo que save por haverlo oído decir y que lo dijo después de la misa fue, que cuando la gente fuera a ensender luses a la iglesia y ubieran acabado de rezar dejaran la luz en el suelo porque no se quemara el altar, y que no llevaran mucho copal porque no hubiera mucho humo y se ahumara el Retablo, pero que no supo ni oyó decir que se quemara en los montes»
Martín Yzapa	Regidor tercero	«que oyó que el declarara después de misa con todos los demás justicias, y todos los naturales del pueblo, fue decir que por amor de Dios tubieran cuidado de quando se fueran acabando las candelas ponerlas en el suelo porque no se quemara el altar o manteles, y que lo tubieran de poner los tafetas con brazas en que quemaban el copal en el suelo porque la seniza ensusiaba el altar y podría el fuego quemarlo»
Francisco Elías	Regidor cuarto	«que se halló en la iglesia en la mañana en que dijo el dicho [...] que después que hubieran rezado las personas que llebaban candelas las quitaran del altar y bajaran en el suelo porque no se quemara el altar, y que lo mismo hicieran con el fuego que llevaran para quemar copal. Dios que no dijo que lo fueran a quemar a los montes »
Juan Macario	Escribano	«que lo que oyó decir fue que dijo que aquellas personas que hiban a ensender luses y a quemar copal lo dejaran puesto en el suelo porque no susediera quemarse el altar [...]
Martín Tuila*	Anciano principal	«que lo que oyó decir [...] fue no bengan a ensender luces ni a quemar copal en la iglesia, bayanlo a quemar donde quisieren y no aquí que auma el Retablo, y a Jesús de Nazareno [subrayado del original]= y que no le oyó que en los montes [...]
Gaspar Macario*	Alcalde anterior	«que no save ni á tenido noticias de que dijera tal el dicho Gomes; lo que save por haverlo oído hallándose en la iglesia después de misa fue que no dejaran velas ensendidas en el altar porque no se quemaran los manteles, ni pusieran el copal sobre el altar porque se aumaba el retablo que havia costado mucho dinero, sino que lo pusieran en el suelo[...]»
Francisco Gomes*	Fiscal de la iglesia	«no save ni tubo tal noticia, que la que tubo fue por haverlo oído que en cierta ocasión después de misa dijo en la iglesia que no ensendieran sobre los altares luses ni quemaran copal porque no se quemaran los manteles y se aumare el retablo, que lo pusieran en el suelo que en cualquier parte lo rezivia Dios»
Juan Tuila	Alcalde anterior	«que no fue lo que se le pregunta lo que don Luiz Gomes dijo, sino que no fueran a ensender las luses en el altar porque no se fueran a quemar los manteles, y que tampoco pusieran arriba el copal porque se aumaba el retablo, que havia costado buenos reales y que lo gozaran un poco [...]
Francisco Sonoquieh	Alcalde anterior	«que lo que don Luiz Gomes dijo a todo este pueblo en la iglesia que en ella estava que las luses que fueran a ensender y el copal que fueran a quemar lo pusieran en el suelo y no ensima del altar por el riesgo de que se quemara, ó aumara el Retablo y que fuera poco el copal que todo lo recivia Dios [...]

Elaboración propia según el informe del proceso (En A1.Leg. 195 Exp. 3948 Fol.8. Pág. 27-54)

Una condena de idolatría al gobernador Gomes, hubiera significado de manera directa una condena a la comunidad en general.<sup>99</sup> En total se interrogaron doce indígenas que componían en su mayoría al común del pueblo (nueve funcionarios actuales y tres anteriores). Tres de estos testigos fueron escogidos directamente por el cura Quintana quién hizo la denuncia correspondiente (dos actuales: un *principal* y el fiscal de la iglesia; y un exalcalde).

Entre los funcionarios actuales citados se encuentran: los dos alcaldes, los cuatro regidores, un principal, el escribano y el fiscal de la iglesia. Entre los funcionarios anteriores: tres ex alcaldes. Las declaraciones, que se resumen a continuación, mostraran una especie de “libreto” a seguir por parte de los funcionarios indígenas (cuadro N° 19). Recordemos nuevamente que la acusación de idolatría se efectúa sobre una orden dada por el gobernador a la población en general: “que públicamente mandó en dicha iglesia que no se quemase allá copal, sino en los montes, haciendo sacrificio a los árboles, y piedras”. Las justicias ante dicha acusación declararon lo siguiente:

El juicio contra el gobernador Gomes incluyó además de idolatría, las acusaciones de robo y de interferencia en las cofradías; maltrato a la población; y exceso de bebidas embriagantes. En todas las cuatro acusaciones se observó una similitud en las correspondientes respuestas dadas: no ha robado; no ha lastimado a nadie; sí es aficionado a las bebidas embriagantes; y no dijo lo de ir al monte a quemar copal. Al final del juicio, el gobernador, que estaba en prisión, fue liberado y se le suspendió del cargo por su condición de alcoholismo; pero se le respetaron sus derechos de nobleza para él y sus descendientes. En esta última decisión benéfica hacia el exgobernador Gomez debe resaltarse, de manera clara, que tuvo bastante influencia el amparo del alcalde mayor y no la defensa del común de Olinstepeque.

Si se analizan de manera exhaustiva los diferentes interrogatorios dados por los indígenas, no puede verse en el proceso de defensa una *unidad indígena* total en torno a la figura de *don Luis Gomes*. La acusación de “alcoholismo” puso en peligro su prestigio, así como sus privilegios políticos, económicos y de nobleza, de no llegar a su amparo el alcalde mayor de Quezaltenango. Por el contrario, la *unidad indígena*, pudo verse concentrada en torno a la credibilidad *cristiana* del sistema religioso local, que en caso de ser puesta en duda, les hubiera traído graves consecuencias sobre la libertad religiosa y política en la que el pueblo se hallaba en dicho periodo de tiempo.<sup>100</sup>

De las cuatro acusaciones, la de idolatría era la de mayor peso, pues le hubiera traído graves consecuencias al acusado, pero también al pueblo. Y es por esa situación que no causa asombro que los mismos testigos, a su favor, que presentó el cura, actuaron de la misma manera que el resto de los declarantes. Aceptar la idolatría del gobernador, era en última instancia, asumir casi que de manera directa, la misma situación de idolatría para el pueblo en general.

---

<sup>99</sup> Carmack (1979) registró para el caso de Momostenango una situación de unidad indígena similar dentro de un clima político bastante inestable (p.233).

<sup>100</sup> Recordemos nuevamente que Olinstepeque políticamente estaba asignado al corregimiento de Quezaltenango y religiosamente al de Totonicapán. El hecho de haber sido un pueblo de poca importancia política y económica, mantuvo cierta independencia comunitaria tanto de Quezaltenango como de Totonicapán. Carecían de control militar y los religiosos visitaban el pueblo cada quince días o un mes. Esta situación le brindaba a las autoridades políticas y religiosas de Olinstepeque cierta libertad a la hora de efectuar sus actividades religiosas tradicionales, sin la presión de ser criticados o enjuiciados. Y este punto será importante para comprender el impacto que tendrá en el municipio la llegada de los ladinos durante el siglo XIX, quienes asumieron, en cierta forma, un rol de “control social” sobre los indígenas. (Nota del autor).

Al fin y al cabo el gobernador habló en plena iglesia y ordenó al pueblo en general seguir sus preceptos idólatras. Y si así lo dijo el gobernador, es porque así se hacía.<sup>101</sup> Para los *principales* indígenas en general (nobles y macehuales), era determinante clarificar la *falsedad* de dicha afirmación y esa *acción* mostró una forma de *unidad* indígena frente a las amenazas externas de la comunidad.

No se tienen más datos de este periodo sobre los gobernadores. En 1748, según Barrios (2001), el cargo de gobernador indígena fue suprimido en Guatemala. El fiscal Diego Holgado de Guzmán exigió su eliminación, pues según él, “los gobernadores no eran útiles para los indígenas, sino sólo para el presidente de la Audiencia, que ganaba 50 pesos por cada nombramiento (A1.3987, exp.11920, leg. 1810)” (p.57). Incluso, esta situación anómala termina acentuando la condición de *élite* de dicho cargo, pues no todos los indígenas tenían la posibilidad de pagar dicha cuota acostumbrada.

Para 1743 ya se puede observar un dominio casi absoluto de los *principales* macehuales al interior del común en Olintepeque. Sólo tres miembros de una de las familias nobles (Pérez) hacen parte del común de Olintepeque, como se observa en el cuadro N° 20.

Cuadro N° 20  
Común de San Juan Olintepeque, 1743

Nombre	Cargo
Nicolás Macario	Alcalde 1°
Juan Nolasco	Alcalde 2°
Miguel Pérez	Escribano
José (Joseph) Anis	Regidor 1°
Antonio Zacarías	Regidor 2°
Alan Zacarías	Principal
Bentura Rodríguez	Principal
Francisco Ralac	Principal
Gabriel Pérez	Principal
Juan Macario	Principal
Juan Miguel	Principal
Juan Pérez	Principal
Juan Pablo Macario	Principal
Diego de Luna	Regidor
Joseph Sac	Regidor
Gregorio Elías	Mayor

Fuente: AGCA, A1 21, leg, 195, exp. 3949

<sup>101</sup> En el trabajo de campo que se llevó a cabo en el municipio, los ancianos hicieron muchísimo énfasis en el elemento *secreto* de los rituales mayas dentro del pueblo: “aquí cada indígena tenía su propio altar en el patio de su casa o en el monte. Nosotros sabíamos que los vecinos visitan y hace sus ceremonias mayas durante la noche y ellos saben que nosotros hacemos lo mismo. Pero nadie le cuenta a nadie sobre ello y aún más con la presencia de los ladinos. Uno a veces se encuentra en el monte con otros vecinos y sólo se saluda y se sigue adelante. Todos sabemos qué estamos haciendo, pero nadie dice nada. Ya de «patojito» mi papá y mi abuelo me decían sobre los peligros de hablar en la calle sobre esas cosas. Uno en verdad tenía miedo, pues se mostraba como algo peligroso que la otra gente supiera eso. Siempre nos decían que si alguien nos preguntaba dijéramos que eso no se hacía y que por eso se visitaba la Iglesia. Así crecimos nosotros y así mismo crecieron mis hijos. Y así también creció mi papá y mi abuelo. Así que eso viene de mucho atrás” (entrevista 25, 2010). El contexto histórico en el que hicieron énfasis los ancianos cuando ellos fueron niños fue mediados de 1940 y principios de 1950. Si esa situación se presentaba para estas fechas del siglo XX, que podría decirse en pleno sistema colonial (siglos XVII o XVIII), donde la represión ideológica era mucho más fuerte y violenta. (Nota del autor).

Una constante en estas familias nobles será el cargo de escribano o secretario, pues por su calidad de nobles saben leer y escribir. Así que éstos se ocuparan de este cargo tanto en el cabildo como en las cofradías. Otro cargo que suelen ejercer con bastante frecuencia es el de intérpretes.

Carrasco (1982) señala que el cargo de gobernador fue restituido en 1788 “pues se percibió la necesidad de mejorar la policía, arreglar las costumbres y fomentar el cultivo de tierras en los pueblos de indígenas (Citado en Barrios, 2001, p.57). Aunque no se logró tener información para Olintepeque durante dicho periodo. Sin embargo, los motivos que se esgrimen para la restitución de la figura del gobernador muestran claramente que la situación de inestabilidad política al interior de las áreas locales continuaba.

Al finalizar el periodo colonial, la nobleza indígena se mantendría aún vigente en Olintepeque, de igual forma que en diferentes comunidades del occidente de Guatemala. Situación que mostraría una resistencia “efectiva” de estas familias en toda el área. Sin embargo, sus reclamaciones sobre sus privilegios muestran que la tarea no fue fácil.<sup>102</sup> Asimismo, el hecho que la Corona siguiera, en las postrimerías del sistema colonial, reglamentando sus privilegios muestra que su ataque directo sobre estas estructuras de *poder* tuvo un punto de inflexión.<sup>103</sup>

La experiencia de Olintepeque mostró que con la caída del sistema colonial los clanes o familias nobles iniciaron un proceso de *separación* económica que fue mermando su *poder*.<sup>104</sup> Algunos de sus miembros, a provechando las nuevas condiciones económicas liberales del sistema republicano, se hicieron comerciantes o prestamistas de dinero, lo que conllevó a nuevas formas de generar riqueza fuera del trabajo de la tierra y del pueblo.

Los miembros de estas familias continuarían siendo gente de mucho *poder* al interior del área local, pero su prestigio ya estaría más ligado a su posición económica que a sus títulos de descendientes de nobleza. Así que el apelativo de “*don*” instaurado por los españoles durante el sistema colonial, daría un giro conceptual, pasando de un título de nobleza a uno de riqueza económica durante el sistema republicano.

Suponemos que el cargo de gobernador indígena, una vez caído el sistema colonial, se mantuvo de manera inalterable en manos de miembros de estas familias ricas (descendientes nobles) del pueblo, pero con una variante en dicho periodo, pues los vínculos políticos regionales y locales empezarán a extenderse a los nuevos actores políticos que se impulsaron después de la Independencia de España: funcionarios criollos y ladinos.

Durante el primer periodo liberal del sistema republicano, los criollos introdujeron una serie de cambios jurídicos que transformaron radicalmente el gobierno local y suprimieron

---

<sup>102</sup> En 1791 “Instancia de los caciques de San Miguel Totonicapán sobre que se les exonere de tributación y que se les prefiera en los cargos de justicias de sus parcialidades” (AGCA, A1. 14.22, leg. 191, exp. 3889); En 1791 “el Presidente de la Audiencia, pasa a la Contaduría Mayor de Cuentas, la solicitud de los cinco caciques y principales del pueblo de San Juan Sacatepéquez, sobre que se les exonere de tributaciones” (AGCA, A3. 16, leg. 439, exp. 8978); En 1803 “Fr. Luis Moreno indica al alcalde Mayor de Totonicapán y Huehuetenango que los caciques del pueblo de San Miguel Totonicapán, pusieron en la cárcel a Nicolás Tzoch [Cacique], padre de Josefa Tzoch, por el casamiento de ésta con el macegual Ignacio Tipaz” (AGCA, A1. 48, leg. 6105, exp. 55843).

<sup>103</sup> En 1805 “Auto proveído por la Junta de Real Hacienda, haciendo constar que sólo los caciques y sus hijos primogénitos, estaban exonerados de tributación y de prestar servicios personales” (AGCA, A1. 1, leg. 6091, exp. 55307, fol. 129).

<sup>104</sup> Esta situación fue observada por Carmack (1979) para el caso de Momostenango y se analizará en el siguiente apartado. (Nota del autor).

algunos de éstos, entre ellos, nuevamente, la figura del gobernador indígena. Con la caída de los liberales y la llegada al *poder* de Rafael Carrera, los conservadores lo restaurarían nuevamente en 1839 “como lo estaba anteriormente” (Skinner-klée, 1954, p.18).

El cargo de gobernador se instauraba nuevamente en lo alto de la estructura de *poder* indígena durante el periodo conservador. El último gobernador indígena conocido para Olin-tepeque fue Jerónimo Pérez en 1860. Hombre rico, reconocido terrateniente y descendiente directo, de una de las cuatro familias nobles de Olin-tepeque. Que el cargo de gobernador se haya mantenido nuevamente en *poder* de los descendientes nobles, significa que éstos, gracias a sus alianzas políticas con el nivel regional, lograron resistir a los embates de los demás integrantes del común indígena y de las autoridades nacionales.

En ese sentido, las condiciones de riqueza y sus vínculos al nivel regional como local, blindaron a estas familias, las cuales lograron mantenerse en lo alto de la estructura de *poder* en Olin-tepeque.

El cargo de gobernador indígena se suprimiría definitivamente bajo el régimen liberal de Justo Rufino Barrios en 1871, como lo describe Grandin (2007), gracias a la solicitud del común de la ciudad de Quezaltenango (p.197). Los indígenas en Quezaltenango reaccionaron frente a los abusos de su gobernador y solicitaron la supresión inmediata del mismo, como una forma de protesta a esa autoridad superior que se cernía sobre el común. Pero por sobre todo, el rechazo del común indígena hacia la figura del gobernador se hizo sentir, frente a los sabidos vínculos estrechos que éstos lograron establecer con los españoles durante el sistema colonial y frente a los criollos y ladinos durante el sistema republicano:

De hecho, los principales k'iche's aprovecharon rápidamente la victoria liberal para exigir que se suprimiera el cargo de gobernador indígena. Durante el periodo colonial, como hemos visto, los gobernadores eran, por regla general, las autoridades k'iche's más comprometidas y usaban sus estrechos lazos con los españoles para enriquecerse y evitar el descontento popular. Cuando Carrera restauró el cargo, más que marcar la devolución de una autonomía indígena, institucionalizó la dependencia mutua entre el gobernador y los funcionarios ladinos... el mismo Barrios [después de una denuncia por abuso en Quezaltenango] ordenó que fuera abolido el cargo de gobernador y que su autoridad regresara a los alcaldes indígenas (Grandin, 2007, p.197).



## Cuarta fase

### **4.4. Ingreso a la estructura de poder de los comerciantes progresistas y pérdida de legitimidad de la élite tradicionalista indígena en Olin-tepeque, 1821-1871.**

#### **4.4.1. La *obligatoriedad* sobre las mayorías indígenas de asumir los cargos religiosos de alto costo económico en Olin-tepeque.**

La documentación histórica hallada en Olin-tepeque muestra, que los cargos de servicio comunitario de mayor rechazo dentro de la población macehual durante el sistema colonial, fueron los servicios de cofradías.<sup>105</sup> Servicios que eran impuestos de manera obligatoria sobre la población indígena por parte de la *élite tradicionalista* del pueblo (*principales* nobles y macehuales).

En Olin-tepeque, los elementos hallados sugieren que el número de cofradías pudo haber llegado a catorce en 1784. Si se tiene en cuenta la lógica de funcionamiento de las cofradías, el número de personas que requerían para su funcionamiento y los costos financieros que exigían, se puede tener una idea más o menos clara de la peculiar situación que la existencia de un número alto de éstas, pudo haber generado en una pequeña comunidad como Olin-tepeque durante el sistema colonial. Y eso, sin tener en cuenta las demás responsabilidades a las que estaba enfrentada la población indígena durante dicho periodo: responsabilidades frente a la Corona (encomienda y repartimiento); frente al pueblo (trabajo en tierras comunales); frente al curato de San Cristóbal (mantenimiento del convento y cura doctrinero); y frente al propio sustento de sus hogares (crianza de hijos, actividades laborales y milpas).

Y no se podría hablar de un desconocimiento por parte de la *élite tradicionalistas* sobre la situación que generaban los cargos de cofradías a la población indígena en general, pues los documentos históricos mostraron claramente que las justicias eran “conscientes”, desde muchos años atrás, de dicha situación. En 1719, por ejemplo, en carta al alcalde mayor de Quezaltenango (en la cual denuncian al cura doctrinero porque se niega a entregar unos animales y unos alimentos que se encuentran en el convento) exponen, que la población está “muy pobre que an bendido sus casas y cuanto tienen por tener cargos erigidos en los ofysios de Justicias o de Cofradías y estar atendiendo a dos conbentos que eran nuestro pueblo y el pueblo de San Christobal”.<sup>106</sup>

Sobre ese elemento negativo de los servicios de cofradías para los indígenas don Francisco Javier de Aguirre, alcalde mayor de Totonicapán y Huehuetenango, expresó el 14 de mayo de 1800 con fino detalle la situación para los pueblos de su de su jurisdicción.<sup>107</sup> En dicho

---

<sup>105</sup> Ver al respecto, AGCA, A1. 11.31, leg. 6058, exp. 53766.

<sup>106</sup> En AGCA, A1. 11.31, leg. 6058, exp. 53766. Queda expuesto aquí, que la excusa dada por el común de Olin-tepeque sobre el “sufrimiento” de los macehuales hace parte de su *discurso* político para lograr beneficios frente a la Corona. Por otro lado, para la Corona, los abusos que se efectuaban desde las cofradías no eran nuevos. Es por ello que ya desde 1543 expedía reglamentaciones que prohibían el uso en las cofradías de repartimientos y encomiendas (AGCA, A1. 23, leg. 4575, fol. 61 v); Asimismo en 1740 luchaba contra la erección no autorizada y el incremento considerable de éstas (AGCA A1. 23, leg 1527, fol. 113); Y en 1787 redujo el número de cofradías en las áreas locales a tres debido a su gran número al nivel local: “una del Santísimo Sacramento, una de Ánimas y una de la Virgen o del Santo Titular” (AGCA A1. 23, leg. 1532, fol. 12).

<sup>107</sup> Hay que recordar nuevamente en este punto, que Olin-tepeque religiosamente estaba adscrito como anexo al curato de San Cristóbal Totonicapán y políticamente integrado al Corregimiento de Quezaltenango. (Nota del autor).

documento, el alcalde mayor reglamenta la participación y funcionamiento de las cofradías, y prohíbe sus gastos, excesos y celebraciones, bajo condición de delito a quienes no cumplan lo mandado:

Hago saver a todos los vecinos españoles, indios y ladinos y demás castas, estantes y avitan-tes en los pueblos de esta provincia que por provisión que libra el Supremo [ilegible] Real Audiencia deste Reyno... que siendo muchísimos los santos, cuias festividades se celebran cada año en los pueblos, solamente a costa de los infelices y pobres indios y mulatos; estos gastos suelen arruinar una mísera y jornalera familia, porque aniar el costo de dichas selebridades dejan de trabajar muchos días; que inbierten en preparatibos, y que rara ves nacen de una espontánea, cordial, pura y sinsera devosiión, porque por lo común probienen de la cos-tumbre del nombramiento ageno, tal ves admitido a fuerza, o de la vanidad de no ser menos que otros, lo cual empeña a los maiordomos en el exeso del nacimiento, y que viendo nuestra sacro santa Religión toda espiritual deven ser sus obras purísimas, y sin mezcla de vanidad... que se ven costear frecuentemente funciones ruinosas de iglesia a indios y mulatos que para el efecto contraen empeños y por esta rason no satisfacen otros; teniendo tal ves desnuda su familia, pudiendo con lo que gastan en un par de estas selebraciones dar estado a una hija doncella, que quizá por indotada se queda soltera, y se prostituie después... Que estos falsos devotos que afanan todo el año para gastar en una celebración treinta o cuarenta P haciendo acaso algunas trampas y dejando por ultimo a sus acreedores en descubierto, suelen no im-biar a la escuela sus tiernos hijos por no pasar al maestro dos o cuatro Reales mensuales; o dejar de ponerlos a oficio para que contribuían a la fiesta con sus medios jornales y trabajo personal; y acaso nunca dan una limosna a los verdaderos pobres que son los templos bivos del Espíritu Santo, no siendo solo el mero gasto de iglecia el que arruina a estos infelices, sin embargo de que hai muchas luces, mucha polbora y mucha mucica por lo común desarregla-dicima y en un estilo mui ageno de la magestuosa gravedad de aquellas agüitas funciones; y que lejos de inspirar ternura, devociión y un saludable, respetuoso temor es más propia para exitar recuerdos, y paciones delincuentes con diarias comilonas y continuas borracheras que duran todo el novenario, teniendo vailes profanos delante de los santos, cuando los velan en sus propias casas, siendo cada una de estas funciones de que pierdan muchos días de trabajo, que con grave perjuicio del público pierde todo el pueblo, lo que arruina a los selebrantes, unos exesos tan opuestos al espíritu de Religión, al veneficio del Estado, al buen orden pú-blico, y a las sanas constumbres deven reformarse, prohibirse castigando a los transgresores, y que al efecto se livrasen Reales Provisiones, para que los Jueces Reales, celen y castiguen exesos, combites y vailes después de publicada esta prohibición.<sup>108</sup>

Sin embargo, a pesar de las reglamentaciones, la renuencia de los macehuales a participar y la condición de delito que se instauró, la *élite tradicional político-religiosa* indígena en Olin-tepeque (en cabeza de los *principales* nobles y macehuales) se resistía a dichas exigencias superio-res, haciendo caso omiso de las mismas. Y ello, debido a que las justicias eran conscientes del enorme problema que ello implicaba para el correcto funcionamiento del sistema tradi-cional político-religioso indígena.<sup>109</sup> Y todo parece indicar que dicha situación no fue exclu-siva de Olin-tepeque, ya que en 1801 la Corona tuvo que decretar nuevas disposiciones de prohibición para todos los pueblos en Guatemala.

27 de febrero de 1801. R.P. inserta el auto acordado por la Audiencia en fecha 24 de diciem-bre del año anterior, para que se haga notorio a los indígenas y ladinos, que eran libres para aceptar o no, ser miembros de determinada cofradía y, así mismo, para desempeñar cargos en

---

<sup>108</sup> AGCA A1, leg. 6103, exp. 55721.

<sup>109</sup> En el apartado anterior se observó cómo el grupo de *principales* nobles y macehuales (que componen la élite tradicionalista), frente a algunas amenazas al sistema tradicional indígena lograban consolidar una fuerte *uni-dad*, a pesar de sus diferencias políticas. La situación que se analiza en este punto, puede ser considerada como otro ejemplo en esa línea, donde la unidad se logra frente al ataque de un actor político externo (la Corona), y uno interno (las mayorías indígenas). (Nota del autor).



las mismas; se prohibía a las justicias compeler a los indígenas a servir en tales congregaciones.<sup>110</sup>

Y esta disposición española fue supremamente importante para los intereses de los indígenas, ya que reestructuraba la concepción del funcionamiento de las cofradías en las áreas locales, prohibiendo definitivamente la condición de **obligatoriedad** de las mismas y estableciendo, de manera legal, una condición de **voluntariedad**, donde los indígenas eran libres de aceptar o negar su designación. Y la reacción de las *élites indígenas tradicionalistas* del occidente no se haría esperar. En 1805, por ejemplo, el común del pueblo de Santiago Momostenango, envió una carta al alcalde mayor de Totonicapán y Huehuetenango solicitándole les fuera mantenido “el uso de la costumbre de servir en la iglesia, como cofrades”.<sup>111</sup>

Los libros de cofradías muestran que en Olinstepeque dichas disposiciones no se cumplieron y que el sistema de cofradías continuó funcionando bajo la condición de **obligatoriedad**, incluso después de la caída del sistema colonial. Es más, dichos registros mostraron la manera como la *élite tradicionalista* en Olinstepeque logró asegurar el estricto cumplimiento de las responsabilidades de los indígenas nombrados en los cargos de cofradías mediante el *control social vía parentesco*.

A los cofrades se les controlaba, mediante el suegro y a las Chuchuxeles (esposas de los cofrades), mediante sus maridos. Los datos que se describen en el cuadro N° 21, corresponden a un cambio de cofrades en 1781 y muestran el funcionamiento de dicho control social.

Cuadro N° 21  
**Cofradía del Santísimo Sacramento de Olinstepeque, 1781**

Nombre	Cargo	Nota de control
Andrés Calbak	Alcalde primero	Llerno de Megia
Dionicio Elías	Alcalde segundo	Llerno de Perez
Migue Bautista	Mayordomo primero	Llerno de Cahves
Marcos Canus	Mayordomo segundo	Llerno de Tuvila
María Rosario	Chuchuxel primera	Muger de Macario
Isabel Excolín	Chuchuxel segunda	Muger Juan Macario
Lucía Juliana	Chuchuxel tercera	Muger de Escobar
Miguel Gómez*	Escribano	

Fuente: libro de cofradía del Santísimo Sacramento

\*Miembro de familias nobles de Olinstepeque

El funcionamiento en la práctica de dicho control dentro de la comunidad quedó expuesto con bastante claridad en 1805 (en un cambio de cofrades), cuando el cura doctrinero Joseph Anselmo Echeverría confirma la pérdida de dinero de la cofradía del Santísimo Sacramento en manos de un cofrade, debido a la pérdida del vínculo del parentesco:

debido a que el alcalde que había de haber entregado esta Cofradía se ha ido de este pueblo con seis pesos, el cual como es viudo, no tiene que perder, se ha desaparecido, y dando tam-

<sup>110</sup> AGCA, A1. 24, leg. 6089, exp. 55204.

<sup>111</sup> AGCA, A1. 11, leg. 6119, exp. 56841.

bién por gastados los pocos aumentos que han adquirido en las misas y festividades del año.<sup>112</sup>

Otro elemento que pudo detectarse como mecanismo de control en los pueblos para el cumplimiento de las responsabilidades de cofradía durante los últimos años del sistema colonial, fue el de exigir a los cofrades *fianzas*.<sup>113</sup> Esto eran documentos registrados ante notario, donde el cofrade dejaba encargado de su responsabilidad a otra persona (un co-deudor). En Olintepeque se halló este tipo de documentos sólo para los secretarios municipales y tesoreros de la alcaldía durante los primeros años del siglo XX, pero no para los cofrades.

#### 4.4.2. La condición de *voluntariedad* del servicio de cofradías y el ingreso de los comerciantes a la estructura de *poder* indígena en el municipio.

Mediante los libros de cofradías de la Iglesia de Olintepeque se pudo corroborar que a la caída del sistema colonial en 1821, la situación de *obligatoriedad* de los servicios religiosos dentro de dichas instituciones continuó utilizándose al interior del pueblo, a pesar de las disposiciones en su contra emitidas por la Corona y la renuencia de las mayorías indígenas.<sup>114</sup> El control social vía parentesco parece haber sido un mecanismo efectivo en Olintepeque durante el sistema colonial y los primeros años del republicano, a la hora de persuadir a los indígenas de a asumir sus obligaciones según lo establecido por la tradición.

Sin embargo, las cosas no continuarían de esa forma, ya que con el paso de los años, la financiación de las festividades religiosas dentro de las cofradías se haría cada vez más difícil durante la mayor parte del siglo XIX. La población indígena con mayor determinación y haciendo uso de la Ley, se negaba a los servicios religiosos de cofradías por los costos financieros que implicaban. Los pocos indígenas que se dignaban a aceptarlos, terminaron en muchos casos, incumpliendo sus compromisos, lo que les generaba problemas con los curas doctrineros, quienes eran los encargados de llevar a cabo las festividades religiosas mediante un valor monetario ya pactado.

Los registros de cofradías mostraron que a mediados del siglo XIX, el control social vía parentesco había dejado de ser un mecanismo válido de persuasión para los indígenas, pues

---

<sup>112</sup> En libro de cofradía del Santísimo Sacramento de Olintepeque, Iglesia de Olintepeque. Observamos aquí que el control del suegro sobre el cofrade ha desaparecido por la muerte de la esposa. Se debe anotar que el libro de cofradía del Santísimo Sacramento es el documento de cofradías existente más antiguo en Olintepeque. No puede decirse con certeza desde qué año se empezó a utilizar esta práctica dentro de las cofradías, pues el detalle y el buen manejo de dichos libros dependían del cura doctrinero. Algunos de estos funcionarios sólo relacionaban los valores recibidos o gastos, mientras que otros se excedían en detalles. En los libros de esta cofradía, por ejemplo, hay registro de esta práctica de control vía parentesco desde 1781 hasta 1800. En los otros libros de cofradías, para las mismas fechas no hay estos datos. Pero hay una explicación al respecto: anteriormente la cofradía del Santísimo fue en Olintepeque más popular que la del mismo patrono San Juan. Ello conllevaba a que los registros en dicho libro tuvieran un mayor detalle. Pero las cosas cambiarían en 1881, cuando el cura doctrinero de la época designó la cofradía de San Juan, como la más importante, por ser la del patrono del pueblo. Sobre este último punto ver en Libro de cofradía de San Juan Olintepeque, Iglesia Católica de Olintepeque. (Nota del autor).

<sup>113</sup> Dicho mecanismo se eliminó el 15 de octubre de 1805 (AGCA, A1, leg. 5918, exp. 51108, fol. 1).

<sup>114</sup> Y esto parece haber sido una constante en los demás pueblos del occidente guatemalteco. En 1870, por ejemplo, el corregidor de Quezaltenango informaba que “el indígena Saturnino Pisquil se presentó ante las autoridades quejándose que las autoridades lo quieren obligar a hacer servicio de cofradías” (AGCA, B, leg. 28686, exp. 373, fol. 7).

a pesar de los incumplimientos en sus responsabilidades financieras, no se conoce ningún caso donde los suegros hayan tenido que asumir las responsabilidades de sus yernos.

En el cuadro N° 22 se resumen algunas de las anotaciones de incumplimiento de los cofrades, efectuadas por los curas doctrineros durante el sistema republicano.

Cuadro N° 22  
**Incumplimiento financiero de los Cofrades en Olintepeque siglo XIX**

Fecha	Cofradía	Cura	Anotación
2 mayo 1850	Del Niño	José Antonio Urrutia	canté la misa y aunque el cuadrante dice tres pesos me han dado solamente 20 Reales [2.5 pesos]
25 nov. 1850	Santa Catarina	José Antonio Urrutia	Aunque el cuadrante de este pueblo dice que por la misa, procesión y solemnidad de la Resurrección del Sr. deben dar 3 Pesos, solamente han entregado 2 Pesos los Mayordomos
13 junio 1859	de San Antonio	José Antonio Urrutia	«Los mayordomos parados no pagaron ni una mecera y están deviendo los 4 Guachivales»
15 oct. 1865	de San Francisco	Manuel López	En octubre con el Guachibal de las llagas y de la Titular. Dieron 6 Pesos y 4 T, <b>y para que los dieran fue necesario cogerlos a brazo partido y a palos</b> [la negrilla es mía]
8 dic. 1871	Señora de Concepción	Miguel García	Hice Víspera, misa, sermón y procesión de Concepción. No recibí los 6 pesos acostumbrados, pues el cofrade alega no tenerlos listos
25 feb. 1886	de San Antonio	Víctor Solís	El alcalde de la Cofradía no quiso pagar el Huachival del señor San José con tres pesos como está establecido; solo dio 12 Reales y queda debiendo otros 12

Fuente: Libros de Cofradías, archivo Iglesia San Juan Bautista. Elaboración propia

No puede identificarse concretamente la fecha exacta desde cuando los cofrades iniciaran a incumplir sus compromisos financieros, pues como se mencionara anteriormente, esos detalles dependían del cura doctrinero, quién era el encargado de registrar dicha información. Sin embargo, cabe la enorme posibilidad que estos registros de mediados del siglo XIX puedan ser el *inicio* de dicha situación de incumplimiento, ya que se convertían en la única forma tangible que los curas podían dejar un registro válido de las deudas a su favor.<sup>115</sup>

Estas situaciones de incumplimiento de los cofrades indígenas revelan las serias dificultades que afrontaba, para dicho periodo, el sistema de cofradías en Olintepeque. Y la situación se empeoraría aún más, si a esto se le agregan las amenazas directas de algunos curas a negarse en el futuro a realizar las ceremonias correspondientes.

Ante dicha situación de inestabilidad dentro del sistema de cofradías, la mirada de la *élite tradicionalista* se fue dirigiendo, paulatinamente, desde mediados del siglo XIX, a los comerciantes indígenas.

<sup>115</sup> Se debe aclarar que dentro de la documentación recabada, no se halló ningún caso durante el sistema colonial, donde los cofrades incumplieran con sus compromisos financieros. A excepción, claro está, del cofrade que aprovechando la ruptura del vínculo de parentesco con el suegro, decidió huir del pueblo con los dineros de la cofradía en él depositados. (Nota del autor).

### 4.4.3. Sobre el origen los comerciantes en el municipio.

La historia de los comerciantes en Olinstepeque se remonta a las postrimerías del sistema colonial y su origen está vinculado a los procesos de expansión comercial que se vivieron en las principales ciudades del occidente guatemalteco por las ideas liberales extranjeras de modernización del Estado nacional. Ciudades como Quezaltenango, Totonicapán, Huehuetenango y Momostenango generaron corredores comerciales en la región, que influenciaron reciamente los pequeños pueblos que se ubicaban a su alrededor.<sup>116</sup>

Y los indígenas quichés de dichas ciudades importantes del occidente, que habían logrado insertarse años antes en actividades comerciales, vieron florecer aún más, su poderío económico dentro de dicho proceso de modernización y expansión.<sup>117</sup> Por su parte, los indígenas de las áreas vecinas no eran ajenos a esa situación. Y estos indígenas que vieron una nueva forma de generar riqueza se dejaron influenciar por la nueva dinámica comercial que se instauraba en el occidente guatemalteco. Esta situación terminó incentivando sencillos sistemas comerciales en los pequeños pueblos circunvecinos más tradicionales del occidente, mientras que se firmaba la independencia al nivel nacional. Y Olinstepeque fue un fiel reflejo de ello.

En Olinstepeque un pequeño grupo de indígenas quichés, conformados por algunos miembros de las familias *principales* nobles y macehuales, incentivados por los cambios comerciales que se vivían en la región, empezaron un proceso paulatino de separación de las fuentes tradicionales de generación de ingresos que existían en el pueblo hacia finales del sistema colonial.<sup>118</sup>

En 1821, el padrón para Olinstepeque efectuado por el curato de San Cristóbal Totonicapán, dejó claramente detallado el inicio de dicho proceso.

---

<sup>116</sup> Domingo Juarros, hacia finales del periodo colonial, ya apuntaba los beneficios que ciudades como Quezaltenango ofrecían a sus pueblos vecinos o villas: “La capital [de la provincia de Quetzaltenango] es el pueblo del mismo nombre... Es sin duda el pueblo más famoso, rico, y comerciante de todo el Reino, y que hace conocidas ventajas a muchas de sus villas, y ciudades”. (Juarros, 1981, p.42). Por su parte, Grandin (2007) hace un balance de la situación para Quezaltenango y toda la región y resalta diferentes eventos que se suscitaron en las postrimerías del sistema colonial, los cuales brindaron las bases para el cambio económico, político y social en el occidente guatemalteco. Recalca que la ciudad dejó de ser un punto geográfico desconocido, para convertirse “en un floreciente centro regional comercial, político y militar con una población no-indígena en rápida expansión” (p.43). Reseña, también, la importancia que para el sistema económico de la región tuvieron eventos tales como el auge del índigo o el terremoto de 1773, que destruyó y colapsó el comercio de Santiago, la capital colonial. Estas situaciones estimularon el sistema productivo del occidente en tal dimensión, que sus productos llegaban no sólo a las regiones más importantes del país, sino a países vecinos como El Salvador y Honduras. Además, años más tarde, por intermedio de la nueva capital de Guatemala, los productos continuaban su ruta de comercialización hacia Nicaragua y Costa Rica. Resalta también el hecho que Quezaltenango se convirtiera en destino especial de comerciantes italianos, alemanes, mexicanos y españoles que empezaron a establecerse en la ciudad hacia finales del siglo XVIII, con un alto impacto al nivel comercial. Y finalmente, en un nivel de análisis más regional, muestra el importante flujo comercial indígena que se fue consolidando en torno a la plaza de mercado de Quezaltenango, la cual fuera reconocida como la segunda más activa después de la de la capital (pp.43-45).

<sup>117</sup> Son buenos ejemplos de dicha situación, casos como los de Quezaltenango registrados por Irma Alicia Velásquez (2002) y por Grandin (2007); o la experiencia de Totonicapán analizado por Pollack (2008). (Nota del autor).

<sup>118</sup> Carmack (1979) observó el mismo proceso al interior de las grandes familias poderosas en Momostenango. Ante dicha situación, concluyó que esta desintegración debilitó el *poder* político de dichas familias *principales*: “[Los clanes o familias] se debilitaron sin duda por las divisiones que acabamos de describir. Los cambios económicos dieron lugar a una división entre parientes, de los cuales unos eran campesinos y los otros artesanos y pequeños comerciantes. Como hemos visto, algunas de esas personas habían cambiado sus puntos de vista y se identificaban más por su profesión y los grupos políticos, que con sus clanes” (p.239).

Los datos consignados en los registros del padrón mostraron los siguientes elementos. En *primer lugar*, el padrón señala como actividades tradicionales de generación de ingresos para los indígenas de Olinstepeque las siguientes: labradores, jornaleros, leñateros, olleros, carniceros, ovejeros, tejedor, sombrerero, marranero, marimbero (músico), jaquiner (jinetero), candelero y tirador. Siendo las tres primeras las de mayor participación.

En *segundo lugar*, el censo registra un número total de 31 indígenas bajo la condición de “tratantes”, una nueva actividad comercial en el pueblo que consiste en la comercialización de productos comprados, en primer momento, en Quezaltenango y vendidos en otras regiones del occidente del país (cuadro N° 23).

Cuadro N° 23  
**“Tratantes” de Olinstepeque, 1821**

	Nombre	Apellido	Edad
1	Pedro	Álvarez	30
2	Vicente	Bautista	25
3	Lorenzo	Canuz	18
4	Juan	Canuz	31
5	Gabriel	Canuz	27
6	Marcos	Canuz	25
7	Manuel	Canuz	39
8	Augusto	Canuz	40
9	Antonio	Canuz	25
10	Juan	Canuz	30
11	Juan	Chan	30
12	Antonio	Elías	30
13	Pedro	Elías	40
14	Sebastian	Elías	37
15	Domingo	Elías	50
16	Nicolás	Excolín	25
17	Anacleto	Excolín	18
18	Juan	Gómez	29
19	Gaspar	Macario	25
20	Juan	Mejía	45
21	Marcelino	Pérez	40
22	Pasqual	Ramón	30
23	Clemente	Santiago	23
24	Nicolás	Siquiq	30
25	Antonio	Ventura	48
26	Felipe	Vicente	30
27	José Pablo	Yxcoy	25
28	Mariano	Yxcoy	30
29	Santos	Zacarias	39
30	Teodoro	Zacarias	15
31	Felipe	Zacarias	39

Fuente: AGCA, A1,leg.2371, exp.17951

Las características especiales de estos comerciantes fueron su carácter migratorio y las grandes distancias recorridas para sus puntos de comercialización, los cuales se realizaban a pie y llevando la carga en la espalda o con la ayuda de mulas.<sup>119</sup>

<sup>119</sup> Olinstepeque desde su reducción como pueblo, mantuvo una división de poderes al nivel político y religioso. Desde lo político, la autoridad recaía en el corregidor de Quezaltenango y desde lo religioso en el curato de San Cristóbal Totonicapán. A pesar de la cercanía con Quezaltenango y de la importancia que esta ciudad

En cuanto a la población total se describen los siguientes datos del cuadro N°. 24. Si se tiene en cuenta el dato del padrón que presenta una *población económicamente activa* de 354 indígenas (hombres indígenas entre 14 y 49+ años)<sup>120</sup>, los tratantes representan apenas el 0.9% de esta población. Situación que muestra una actividad en plena conformación.

Cuadro N° 24  
**Datos padrón de Olinstepeque, 1821**

	Edad			Total	Estado			Total
	.1-14	.14-49	.49 +		soltero	casado	viudo	
Hombres	253	302	52	607	279	312	16	607
Mujeres	287	332	56	675	324	312	39	675
Total	540	634	108	1282	603	624	55	1282

Padrón de Olinstepeque en 1821. En A1. Leg. 2371 Exp. 17951

No hay datos históricos que puedan describir la situación económica de éstos “tratantes” durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Sin embargo, en la etnografía que se realizó en Olinstepeque, los ancianos especificaron como elementos determinantes de la actividad comercial entre 1930 y 1950, los recursos económicos, el manejo del *castellano* y la experiencia en la negociación.

Es por ello que vincularon dentro de dicha actividad, para dicho periodo de tiempo, a miembros de familias indígenas de mayores recursos del municipio. Indígenas que se dedicaron de manera directa a la actividad comercial ambulante con uso de ayudantes-parientes y mulas. También hicieron énfasis en el uso de préstamo de dinero por parte de los comerciantes, los cuales hacían a algunas familias indígenas acomodadas de la Aldea Justo Rufino Barrios y del Centro. Préstamos que se amparaban únicamente bajo hipotecas de tierras.<sup>121</sup>

---

tenía dentro del corredor comercial al cual estaba vinculado el pueblo, todo parece indicar, que la tradición de comerciante ambulante o “buhonero”, como se le conoce en la región, tiene su origen en el vínculo religioso con San Cristóbal Totonicapán. Y ello es aún más claro, si se tiene en cuenta que las festividades religiosas se convirtieron durante finales de la colonia, en una enorme oportunidad para el desarrollo de actividades comerciales indígenas no tradicionales: telas, cristalería, juguetes de madera o plástico, ropa, mercería, zapatos, helados, dulces, comidas, etc. Y esto se puede comprobar en la práctica, por la enorme similitud comercial entre Olinstepeque y algunos pueblos de Totonicapán como San Francisco el Alto, Momostenango y San Cristóbal. En cuanto a los lugares de desplazamiento, por ejemplo, desde sus pueblos hasta México en un principio y luego hacia la bocacosta por el café a partir de 1860; luego la influencia por el banano después de 1906 con la United Fruit Company. En cuanto a la manera de desarrollar la actividad: se desarrollaba mediante desplazamientos por días o meses, trabajo familiar, uso de mulas para el caso de los más acomodados o en la espalda a los de menos recursos. De ida llevando productos comprados en ciudades como Quezaltenango, Totonicapán o la Capital; y de regreso con productos típicos mexicanos o de la costa sur que vendían de camino a casa. Interesante es el hecho que estas familias fueron colonizando áreas en dichas zonas y hoy día es muy conocido el origen de muchas familias de comerciantes de la costa sur de los pueblos de Totonicapán y de Olinstepeque. Estas familias que se asentaron en esas zonas, son en muchas ocasiones, las responsables de la migración interna temprana de los niños del pueblo, pues por lo general son solicitados, después de sus estudios escolares básicos, por sus parientes lejanos para llevar a cabo actividades comerciales en dichas áreas. (Nota del autor).

<sup>120</sup> Se tiene en cuenta sólo la población económicamente activa de hombres, pues las mujeres se dedican a otro tipo de actividades económicas. Aunque las mujeres realizan también procesos de comercialización, estos se reducen a la venta de sus productos en las plazas de mercado cercanas. Como se verá más adelante, la actividad de “tratante” se relaciona con un comercio regional de grandes distancias y varios días de ausencia del pueblo que recae en el género masculino. (Nota del autor).

<sup>121</sup> Negocios de préstamos que recayeron, también, sobre miembros de las familias pertenecientes al grupo de descendientes nobles como los Gómez. (Nota del autor).

Si se toman como ejemplo estos elementos etnográficos recabados de principios del siglo XX y se transponen a ese primer grupo de comerciantes de 1821, se podría entender por qué los primeros miembros de “tratantes” debieron haber sido en su mayoría, miembros de las familias de *principales* nobles y macehuales de Olinstepeque: los recursos monetarios, el acceso al crédito, el uso del castellano y las habilidades de negociación, no estaban al alcance de todos los habitantes del pueblo. En ese sentido, es menos probable que agricultores pobres pudieran dedicarse fácilmente a esta actividad.

Los primeros “tratantes”, como fueron parte de las familias de prestigio de Olinstepeque, contaron con una base económica estable en sus inicios. En Olinstepeque estos nuevos comerciantes iniciarían un proceso de desvinculación *paulatina* del sistema tradicional indígena, debido a las nuevas características que su actividad económica les imponía. Por ejemplo, las condiciones migratorias con largos periodos de ausencia del pueblo, les impidió, a los miembros de comerciantes adultos, su continuación dentro del sistema de ascensos en los cargos políticos y religiosos; y para las nuevas generaciones de niños, esta ausencia del pueblo los desvinculó por completo del sistema tradicional, pues no pudieron ejercer sus servicios comunitarios básicos por el inicio, a temprana edad, de sus actividades de comercio como ayudantes de sus padres y parientes.

Y este alejamiento del sistema tradicional empezó a generar algunos inconvenientes frente a la *élite tradicionalista indígena*, ya que un comerciante al no encontrarse vinculado al sistema tradicional, tampoco lo estaba a la *autoridad* de dicha *élite* indígena. Sin embargo, la posición económica que poseían les brindó a estos comerciantes no sólo cierta protección frente a los ataques de la *élite tradicionalista* del pueblo, sino la posibilidad de generar alianzas políticas al nivel local y regional. Tal vez esta situación de vínculos políticos al nivel regional quede expuesta con mayor claridad hacia 1860, por el trato especial dado por el corregidor de Quezaltenango a un grupo de comerciantes indígenas de Olinstepeque:

En carta del 30 de mayo de 1860 el corregidor de Quezaltenango don Narciso Pacheco expone lo referente a la aprobación de una solicitud hecha por un grupo de comerciantes indígenas de Olinstepeque para unas actividades en las festividades del santo patrono de San Juan, a los que denominó como “vecinos honorables de Olinstepeque”.<sup>122</sup> Los comerciantes empezarán a consolidar, entonces, una fuerza económica importante dentro del pueblo, al lado de sus parientes agricultores de Olinstepeque durante el siglo XIX.<sup>123</sup>

#### 4.4.4. Los comerciantes y los cargos de cofradía en el municipio.

Las nuevas generaciones de comerciantes prósperos de mediados y finales del siglo XIX, ya habían roto sus vínculos directos con el sistema tradicional indígena. Esto queda demostrado en 1843 con la denuncia de Juan Zacarías, comerciante de Olinstepeque, quien expuso ante las autoridades de Quezaltenango la negativa de un grupo de *principales (élite tradicionalista)* a autorizar su participación en actividades comerciales dentro de las celebraciones del santo patrono, por “estar alejado de la tradición, al no aceptar cargos de cofradías él ni su hermano”.<sup>124</sup>

Esta denuncia, además de la ruptura con el sistema tradicional de los comerciantes, dejaría al descubierto dos situaciones más dentro de la organización social en Olinstepeque durante

---

<sup>122</sup> Archivo de Gobernación de Quetzaltenango, año 1860.

<sup>123</sup> Sobre la forma como se evalúan las condiciones de riqueza de las familias y personas del municipio, ver pie de pág. 76 de esta investigación. (Nota del autor).

<sup>124</sup> En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango, 1843.

mediados del siglo XIX y que valen la pena resaltar: en primer lugar, la posición de censura y conflicto de la *élite tradicionalista* frente a los indígenas que no han efectuado cargos religiosos dentro del sistema tradicional; y en segundo lugar, la continuidad de la práctica de imposición de los cargos religiosos a las mayorías indígenas bajo una condición de *obligatoriedad* por parte de la *élite tradicionalista*.

Pero esta situación de presión de la *élite tradicionalista* hacia los comerciantes no era sino el vivo reflejo de la situación de inestabilidad que se vivía al interior del sistema tradicional. Y ello, debido a la crisis de sostenibilidad financiera del sistema de cofradías durante dicho periodo, como consecuencia, en primer lugar, de la renuencia de los indígenas a participar; y en segundo lugar, por el incumplimiento de las responsabilidades de aquellos que aceptaban tal designación. Los comerciantes se convertían en la esperanza a dicha crisis, pues eran los únicos que podían asumir las responsabilidades de cofradías bajo la condición de *voluntariedad*.

Un par de años más tarde, la situación de rechazo de los comerciantes a participar en los cargos religiosos cambió radicalmente. En los registros de los libros de cofradías de Olintepeque se empezó a observar hacia mediados de 1850, cómo dentro de algunas cofradías (San Juan, Del niño, San Antonio), la financiación de algunas festividades religiosas corrieron por cuenta de algunos comerciantes a los cuales los curas doctrineros les antepusieron el calificativo de “don”.<sup>125</sup> En ese sentido, la vinculación de los primeros comerciantes al sistema de cofradías estuvo dada, en primer momento, mediante el financiamiento monetario de algunas celebraciones.

Sin embargo, en los primeros años del siglo XX, algunos comerciantes, pese a su condición de *personas no aptas* para los cargos religiosos, ya ejercían el cargo de cofrades. Y no eran *aptos* desde la tradición, debido a que no habían ejercido cargos de menor responsabilidad que les *acreditara* su correspondiente ascenso y designación. No hay una fecha exacta que muestre el ingreso de los comerciantes de manera directa a los cargos de cofrades, debido a la falta de registros en los libros de cofradías durante dicha fecha, pero se estima que esta se instauró desde finales del siglo XIX.

Cuadro N° 25  
Anotaciones de los curas sobre comerciantes Cofrades siglo XX

Año	Cofradía	Cura	Anotación
1904	Del Niño	Francisco Cáceres	Para el Jubileo de la cofradía, el cofrade actual Don Tomás Gómez celebró algunos eventos en la Vicaría Provincial de Quetzaltenango, los cuáles fueron llevados a cabo directamente por Monseñor Escobar.
1910	Santa Catarina	Guillermo Jiménez	Relaciona como alcalde cofrade al comerciante Don Manuel Xum.
1909	Señora de Concepción	Guillermo Jiménez	Relaciona como alcaldes cofrades de la cofradía de la Concepción a los comerciantes, Don Pedro Chávez, Don Antonio Álvarez y Don Antonio Rojop.
1910			
1911			

Libros de Cofradías, archivo Iglesia San Juan Bautista. Elaboración propia.

<sup>125</sup> Recordemos nuevamente que durante el sistema colonial este calificativo se usó exclusivamente para los descendientes nobles. Con la caída del sistema colonial y la pérdida de privilegios de nobleza, este calificativo pasó a ser una distinción exclusiva de riqueza. (Nota del autor).



En el cuadro N° 25 se reseñan algunas anotaciones de los curas doctrineros sobre comerciantes en las estructuras de las cofradías en los primeros años del siglo XX.

Como puede observarse, algunos de estos cofrades efectuaron incluso celebraciones directamente en la Vicaría de Quezaltenango, las cuales fueron llevadas a cabo por el mismísimo “vicario Monseñor Escobar”<sup>126</sup>, con el apoyo y acompañamiento del cura doctrinero”.<sup>127</sup>

Debemos interpretar que estas celebraciones al nivel financiero fueron costosas. Nótese aquí, el cambio drástico de la situación, en tan corto tiempo, para el sistema religioso, donde se pasa de cofrades que no pueden pagar celebraciones en la iglesia de Olinstepeque al cura doctrinero a mediados y finales del siglo XIX, a cofrades que pasan a financiar celebraciones especiales en la vicaría provincial de Quezaltenango a cargo del mismísimo vicario a principios del siglo XX.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, vale la pena los siguientes cuestionamientos: ¿por qué razón la *élite tradicionalista* dirigió la mirada a los comerciantes indígenas para ejercer cargos de cofradías, si éstos carecían, *por un lado*, de los requisitos mínimos para ejercer dichos cargos; y *por otro lado*, si éstos representaban un peligro para la autoridad de las justicias tradicionalistas indígenas? Asimismo, ¿Qué interés pudo llevar a un comerciante indígena, con una visión progresista y sin vínculos con la tradición, querer gastar su dinero en las celebraciones de un santo católico y ejercer un cargo que le significaría nuevamente un vínculo a la autoridad tradicional que rechazaba? Ahora, si estos cargos requerían de una condición de permanencia en el pueblo ¿cómo podrían ejercer los comerciantes dicha responsabilidad bajo su condición migrante?

Una posible respuesta a estos interrogantes puede ser dada a partir de la experiencia de vida de uno de los comerciantes de mayor edad del Centro de Olinstepeque: Don Cornelio Ramírez. Este indígena es una de las personas de mayor edad en Olinstepeque.<sup>128</sup> Comentó que inició su actividad de comerciante a la edad de 6 años (en 1920), al lado de su padre. Muy sincero recalcó que nunca había sido *principal*, ya que muchas personas en el pueblo así lo creían. Según él, a pesar de su servicio político y religioso, no llegó a ser *principal* pues hubo en su momento personas mejor preparadas que él para dicho cargo. Recuerda que cuando niño oyó hablar a su papá sobre las grandes discusiones y enfrentamientos que se vivieron entre algunos *principales* (tradicionalistas) del pueblo, por el nombramiento de indígenas comerciantes que no habían cumplido los ascensos correspondientes dentro del sistema de cargos.

Y precisamente, como bien lo comentó, don Cornelio es un vivo ejemplo de dicha situación, ya que como inició a temprana edad su actividad comercial, no pudo desempeñar los cargos básicos como el de mayordomo o alguacil dentro de las alcaldías auxiliares y cofradías. Recuerda que el primer cargo que ejerció fue el de cofrade del santo patrono San Juan (en 1938 a la edad de 24 años) y luego fue regidor 1° (en 1943 dentro de la alcaldía mixta, cuando era el cargo político indígena más alto). Si se tiene en cuenta el sistema de ascensos, a la edad de 29 años don Cornelio ya había ejercido los cargos de mayor representación al nivel político y religioso dentro del sistema tradicional, por lo que estaba prácticamente

---

<sup>126</sup> No se pudo obtener mayor información sobre este religioso. (Nota del autor).

<sup>127</sup> En libros de cofradías, Iglesia católica de San Juan Olinstepeque.

<sup>128</sup> Don Cornelio nació en 1914 y en el año 2010, a la edad de 96 años, concedió una entrevista en la que destacó sus experiencias desde niño como miembro de una familia de comerciantes y su vinculación con el sistema tradicional como persona respetada en Olinstepeque. Tiene una memoria lúcida, a pesar de sus quebrantos de salud. (Nota del autor).

apto para ejercer el cargo de *principal*. Como no fue tenido en cuenta para este cargo, participó nuevamente como cofrade y luego como fiscal de la iglesia.

Don Cornelio comentó que con su papá, don Narciso Ramírez, un próspero comerciante del Centro del pueblo, también había tenido la misma experiencia a principios del siglo XX con los cargos tradicionales. En los registros históricos se pudieron identificar algunas de las participaciones de don Narciso dentro del sistema tradicional indígena: cofrade del patrono San Juan en 1915, regidor 2º en 1920, alcalde segundo en 1923, cofrade de San Juan en 1930, cofrade del niño en 1933 y alcalde 2º en 1936.<sup>129</sup> No pudo ser identificado si don Narciso logró convertirse en *principal*. Sin embargo, al igual que sucediera con don Cornelio, el primer cargo que ejerció don Narciso fue el de cofradías, antecedendo a los cargos políticos. El análisis de los elementos revelados por don Cornelio Ramírez muestra algunos elementos que pueden ayudar a responder los interrogantes establecidos anteriormente:

¿Por qué razón los *principales* tradicionalistas dirigieron la mirada a los comerciantes indígenas para ejercer cargos de cofradías, si éstos carecían, *por un lado*, de los requisitos mínimos para ejercer dichos cargos; y *por otro lado*, si éstos representaban un peligro para la autoridad de las justicias tradicionalistas indígenas?

En primer lugar, porque no se vislumbraba en el municipio otra probabilidad, en el corto plazo, que estabilizara la crisis financiera del sistema de cofradías. Ello conllevó, nuevamente, a la *élite tradicionalista* a la unidad hacia mediados del siglo XIX, para hacer frente a las amenazas del sistema tradicional indígena por intermedio de los comerciantes, a pesar de los riesgos que esto implicaba para su autoridad.<sup>130</sup> Y en segundo lugar, no se puede descartar el hecho que los *principales* hayan visto en la participación de los comerciantes, una oportunidad de “intento” de vincularlos nuevamente a la autoridad tradicional mediante los cargos religiosos. Recordemos, por los elementos analizados durante el sistema colonial, la manera efectiva como algunos *principales* manejaron sus dificultades político-religiosas.

Sea lo que fuere, la decisión tomada por los mismos *principales* de dar cabida nuevamente a la participación de los comerciantes trajo enormes consecuencias dentro del sistema tradicional alterando su funcionamiento: *en primer lugar*, se estableció el acceso de personas no aptas al sistema de cargos; y *en segundo lugar*, se estableció dentro del sistema religioso la supremacía de *la condición de riqueza* de los candidatos a cofrades, sobre la condición de *servicio comunitario* prestados por dichos candidatos dentro del sistema tradicional. Y estos elementos se convertirán en la base central de legitimidad de la *élite comerciante* dentro de la estructura de *poder* en Olinstepeque durante los años siguientes.

Por otro lado, ¿Qué interés pudo llevar a un comerciante, con una visión progresista y sin vínculos con la tradición, querer gastar su dinero en un santo católico y ejercer un cargo que le significaría nuevamente un vínculo a la autoridad tradicional que rechazaba?

La respuesta a este interrogante debe ser concreta: buscaron reconocimiento y prestigio comunitario. En entrevistas con algunos ancianos comerciantes (que vivieron la época de 1940 y 1950), éstos revelaron entre los elementos más importantes para la obtención de los

---

<sup>129</sup> Último Alcalde 2º indígena de la municipalidad mixta, pues a partir de dicha fecha Jorge Ubico anularía dicho cargo. (Nota del autor).

<sup>130</sup> Carmack (1979) observa también este elemento de unidad y confrontación al interior de la estructura de *poder* en Momostenango: “en algunos asuntos, probablemente, todo el pueblo estaba de acuerdo (por ejemplo en suprimir los tributos, nombrar a sus propios oficiales locales, etc.) en otros asuntos, en tanto, los indígenas se dividieron en dos facciones (por ejemplo, en cuanto al uso de la violencia o el derecho de nombrar oficiales, etc.)” (p.233).

cargos de cofradías los siguientes: recibir el favor del santo para mejorar sus condiciones de riqueza y protección en los negocios; llamar la atención de las mujeres del pueblo; mostrarle a los amigos (y enemigos) sus condiciones de riqueza; mejorar el estatus económico y el *poder* político; y mejorar su prestigio frente a la comunidad por su condición de cofrade. Si se analizan estos elementos con detalle, se puede observar una mayor preponderancia en la búsqueda de *privilegios comunitarios* sobre *favores espirituales y religiosos*.

La *élite tradicionalista* abrió, entonces, desde las cofradías la puerta de entrada a los comerciantes indígenas a la estructura de *poder* tradicional en Olin-tepeque. Comerciantes que un par de años atrás, no eran considerados aptos para dichos cargos y que por su separación del sistema tradicional, carecían del *privilegio* y *reconocimiento* comunitario que dichos cargos ofrecían. Gracias al ingreso en la estructura religiosa, los comerciantes lograron ampliar su reconocimiento ante las mayorías indígenas, pasando de un *respeto* por su estatus económico, a un *prestigio* y *autoridad* comunitaria por sus cargos de cofradías.

Por otra parte, los comerciantes aseguraron desde las cofradías su *derecho* a formar parte de lo más alto de la estructura de *poder* tradicional vía ascenso comunitario, ya que lograron legitimar su participación desde *un punto intermedio* del sistema tradicional de cargos en Olin-tepeque. Su riqueza les aseguró el mantenimiento de los cargos de cofradías y con ello, el derecho a ser los llamados en un mediano plazo, a los cargos de *principales*. Elemento que establecerá, a partir de dicho momento, la confrontación al interior de la estructura de *poder* local frente a la élite tradicionalista indígena.

La participación de los comerciantes en el sistema religioso local, desde finales del siglo XIX, conllevó a la alteración del funcionamiento del sistema tradicional, que terminó en un proceso de estratificación del sistema tradicional indígena en Olin-tepeque, donde los cargos de mayor representación se establecieron de acuerdo a la condición de riqueza. Y es bajo éste contexto de estratificación del sistema tradicional indígena, que se puede entender la decisión del cura doctrinero de Olin-tepeque en 1881 de establecer la cofradía del santo patrono San Juan (ubicada en el Centro del pueblo) como la más importante de Olin-tepeque.<sup>131</sup>

Cofradía que por su importancia comenzó a generar el más alto *prestigio comunitario* a los comerciantes ricos del Centro, llevando incluso, a la rivalidad entre éstos que se adscribían voluntariamente para representarla. El sistema de cofradías pasó, entonces, de una condición indeseada por parte de las mayorías indígenas que incumplían sus responsabilidades financieras, a una condición deseada por parte de comerciantes con capacidad económica para cubrir las ceremonias religiosas. Pero como se verá en los siguientes capítulos, dicha estabilidad traería riesgos a la autoridad de la *élite política-religiosa tradicionalista*.

Una vez dentro del sistema de cofradías, los comerciantes acomodaría paulatinamente las responsabilidades de los cofrades a sus condiciones personales y las de su actividad comercial.<sup>132</sup>

Los comerciantes en Olin-tepeque lograron, entonces, hacia finales del siglo XIX, el ingreso vía cargos religiosos, a la estructura de *poder*. Pero quedaban, por encima de éstos, los cargos políticos (de cabildo y *principales*) que se encontraban aún en manos de la *élite tradicionalista*. Durante el régimen liberal de Justo Rufino Barrios hacia 1871, los comerciantes fueron artifices (junto con los ladinos liberales del pueblo) de un enorme cambio político al interior del área local.

---

<sup>131</sup> Libro de cofradía de San Juan, Iglesia Católica de Olin-tepeque.

<sup>132</sup> Esta situación se abordará nuevamente en el capítulo VI. (Nota del autor).

En dicho proceso político local, sus recursos económicos, al igual que el *prestigio* y la *autoridad* comunitaria alcanzados dentro de los cargos de cofradías, jugaron un papel determinante en la obtención de su *legitimidad* política frente a las mayorías indígenas en Olintepeque, lo que les empezó a representar una enorme influencia sobre el *poder* político de la *élite tradicionalista*.<sup>133</sup>

Durante los primeros años del siglo XX, la *élite tradicionalista* sería removida paulatinamente de sus cargos políticos y la *élite comerciante* asumiría el control de la estructura de *poder* indígena en Olintepeque.

---

<sup>133</sup> Grandin (2007) para el caso de Quetzaltenango o Carmack (1979) para Momostenango, han mostrado en estas áreas indígenas una situación similar, donde los comerciantes se instauraron en lo más alto de la estructura de *poder* indígena en las áreas locales a mediados o finales del siglo XIX. Sin embargo, no han dado una razón de peso que pueda sustentar la manera como estos comerciantes lograron convertirse, frente a las mayorías indígenas, en actores políticos válidos. Sólo se ha esgrimido la legitimidad política dada por el Estado liberal a estas élites de *poder*. Queda la duda entonces, si este tipo de legitimidad “otorgada” es suficiente para que las mayorías indígenas asuman la autoridad de personas que no han sido legitimadas con anterioridad desde el sistema tradicional. (Nota del autor).

Capítulo V  
**La élite ladina en Olinstepeque**  
Origen y estructuración de su base política: *de una débil  
élite ladina a una fortalecida élite político-militar,*  
1600-1944

El objetivo de este capítulo es el de analizar brevemente el origen de la influencia ladina en Olinstepeque. Ello es, sus primeros ingresos bajo una condición temporal al pueblo dentro del sistema colonial (1600-1813); su asentamiento residencial legal como “vecinos” dentro del primer periodo liberal del sistema republicano (1821-1839); su paulatino proceso de conformación política durante el periodo conservador (1839-1871); y el acceso al control del sistema institucional en Olinstepeque durante el segundo periodo liberal (1871-1944).

Para una mejor exposición de los elementos de análisis, el capítulo se dividirá en tres fases:

Una primera fase que describirá el origen y escasa influencia de los primeros ladinos radicados en el pueblo de Olinstepeque durante el periodo colonial (1600-1821);

Una segunda fase que describirá el asentamiento en el pueblo de la población ladina durante el sistema republicano y las bases del proceso de conformación de su élite política (1821-1860);

Una tercera fase que describirá el proceso de acceso al sistema institucional indígena por parte de la élite político ladina y su posterior fortalecimiento dentro del mismo, gracias al vínculo militar (1860-1944).



## Primera fase

### **5.1. Los ladinos durante el sistema colonial, su condición migrante y su escasa influencia político-económica en el pueblo de Olinstepeque, 1600-1821.**

Con el proceso de reducción de las poblaciones aborígenes que se inició con las Leyes Nuevas de 1542, los indígenas fueron congregados en *pueblos de indios* donde permanecieron alejados de la influencia española, mestiza y negra. Esta política de segregación poblacional, como es advertido por Barrios (2001), fue conocida como las Dos Repúblicas:

Para acelerar el proceso de hispanización y cristianización del indígena, los primeros municipios fueron mixtos -españoles e indígenas- porque se creía en la teoría del Buen Ejemplo de los españoles. Sin embargo, ante los abusos cometidos por los españoles, mestizos y negros contra los indígenas, surgió la teoría contraria que consideró a los españoles y castas como mal ejemplo para los indígenas... Esta separación residencial condujo a la formulación de otra política, la de las Dos Repúblicas: una República de españoles que incorporaba las castas, criollos, mestizos y personas de ascendencia negra; y otra de indígenas (p.25).

Estos pueblos indígenas fueron gobernados por *élites indígenas tradicionalistas*, pero bajo la potestad de funcionarios reales españoles al nivel regional: en lo político bajo la potestad de los corregidores o alcaldes mayores, y en lo religioso bajo los curatos dirigidos por las órdenes religiosas. El pueblo de Olinstepeque fue congregado por los frailes franciscanos de Quezaltenango bajo el santo patrono de San Juan Bautista a mediados del siglo XVI. Desde el momento de su reducción, San Juan Olinstepeque quedó política y administrativamente bajo la potestad del corregidor de Quezaltenango; y religiosamente bajo las órdenes de los franciscanos dentro del curato de San Miguel Totonicapán.

Zamora (1986) reseña para el año de 1575, un informe poblacional sobre comunidades indígenas efectuado por los frailes franciscanos, los cuales establecieron una población total de 312 indígenas para Olinstepeque (p.307), manteniéndose aún intacto el "*pueblo indio*" que se constituyó bajo la política de las Dos Repúblicas. Sin embargo, como lo anota Barrios (2001), para mediados del siglo XVII ya era conocido el acceso de españoles, mestizos y mulatos en los pueblos indígenas del occidente guatemalteco (p.113), lo que obligaba a que los padrones efectuados por los religiosos consideraran la especificación de las diferentes castas al interior de las poblaciones indígenas:

La política de separación residencial de la Corona posiblemente hubiera cumplido sus propósitos si hubiera continuado la fundación de nuevas villas para españoles y castas durante toda la época colonial... Sin embargo... fue escasa durante el siglo XVI: apenas una ciudad y dos villas, y estas últimas no prosperaron... La población mestiza ya significativa en las ciudades a finales del siglo XVI, inició una migración hacia los pueblos de indígenas y a las áreas rurales desoladas, pues las posibilidades de sobrevivir en las ciudades eran críticas debido a la dificultad que representaba el ingresar al gremio artesanal (Solano, 1994) y por no poseer tierra, por lo que tenían únicamente el camino de la servidumbre. En cambio en los pueblos indígenas era fácil adquirir la tierra, en alquiler, por compra o apropiación (Barrios, 2001, p.109).

Este acceso de otras castas a los pueblos aborígenes, así como las continuas migraciones de los indígenas entre diferentes regiones, conllevó por un lado, a que en algunas poblaciones indígenas del occidente del país, se iniciara un proceso de *mestización* entre los indígenas locales con mestizos y mulatos recientemente llegados; y por otro lado, a los vínculos maritales con indígenas de otros pueblos. Estos vínculos al interior y al exterior de la población

indígena generaron grandes inconvenientes administrativos y tributarios a los funcionarios españoles sobre el control de la población y el pago del tributo en Olinstepeque y otros pueblos del occidente.<sup>134</sup>

Dos situaciones fueron detectados para el caso de Olinstepeque que demuestran dicha situación: la creación de comisiones de seguimiento de la población migrante y los certificados de la calidad de mestizo.

Las continuas migraciones de los indígenas conllevaron, en épocas de empadronamiento, a que se iniciara la creación de comisiones de seguimiento de la población. Comisiones compuestas, generalmente, por los alcaldes y regidores, quienes se encargaban de hacer seguimiento a los indígenas en las regiones donde éstos “*supuestamente*” se habían desplazado. Una vez ubicados, se iniciaba el empadronamiento de éstos y sus familias. Estas situaciones de desplazamiento hicieron engorroso los empadronamientos para los españoles y justicias indígenas de Olinstepeque, pues además del trabajo adicional, muchas veces no se lograba tener la ubicación actual, ni la información completa de los indígenas emigrados.<sup>135</sup>

Por otro lado, el proceso de “*mestización*” de la población indígena local con las otras castas dio origen al mecanismo de “*certificación de la condición de mestizo*” y más tarde “*la condición de ladino*”.<sup>136</sup> Este mecanismo consistía en verificar si realmente los hijos obtenidos en dichas uniones maritales de mestizaje podían ser considerados como mestizos exentos del pago de tributo o continuaban siendo indígenas tributarios.<sup>137</sup> Este mecanismo de certificación, junto con el de las comisiones de seguimiento conllevaron a la carga de trabajo administrativo de los corregidores y funcionarios reales, los cuales estaban obligados a investigar y aclarar en las áreas locales indígenas bajo su mando dichas situaciones.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> “2 de diciembre de 1637. –RP. Que los indígenas del pueblo de Sacatepéquez, jurisdicción de Quezaltenango, que hubiesen abandonado dicho lugar, sean reducidos a él” (AGCA, A1. 24, leg. 1557, exp. 10, fol. 235); “El 13 de noviembre de 1698. Rp. Para que el Capitán Sebastián de Loaiza y Ledesma, corregidor de Quezaltenango, proceda a empadronar a los tributarios, incluyendo a la familia de los Santiago, por no ser de la clase de mestizos” (AGCA, A1. 24, leg. 1570, exp. 10214, fol. 266); “Año de 1790. Instancia de Andrés Juárez, indio del pueblo de Santiago Atitlán, sobre que sus hijos no deberían pagar tributo por haber sido habidos con mujer ladina” (AGCA, A3. 16, leg. 239, exp. 4741, fol. 21).

<sup>135</sup> Se pueden ver varios ejemplos de esta situación en los informes de los curas franciscanos en censo de Olinstepeque en 1748. En AGCA, A 3.16, leg. 1253, exp. 21743.

<sup>136</sup> Pinto Soria (1998, pp. 22-41) e Isabel Rodas (1997, p.3) dentro de sus correspondientes conceptualizaciones de *ladino*, hacen hincapié en que el origen de dicho término está vinculado a los primeros indígenas que fueron asumiendo los rasgos culturales occidentales. Y más tarde, como se observa en este punto de la investigación, el término fue utilizado por los frailes encargados de los censos como una categoría estadística, en la cual se incluían todas las castas no indígenas. Carol Smith (1990) resume la situación cuando afirma “que el sistema colonial fue un sistema de clasificación social” (p.3).

<sup>137</sup> Este mecanismo quedó expuesto claramente a finales del siglo XVIII, cuando los funcionarios españoles mostraron inseguridad sobre la situación de *mestizaje* de los mulatos. Por ejemplo en 1797, se pregunta a la Real Audiencia “si los hijos de india con mulato, usando aquellos el traje de «ladino» deberían ser o no empadronados para exigirles el pago de tributo” (AGCA, A3. 16, leg. 2327, exp. 34370).

<sup>138</sup> Como se puede observar por los informes expuestos por el corregidor de Quezaltenango, en cuanto a la certificación de mestizo o ladino, este proceso de certificación se llevaba de manera estricta por los mandos superiores, pues muchas veces los funcionarios de menor rango “se dejaban engañar por los indígenas”. El caso de la familia Santiago en Quezaltenango en 1698 refleja dicha situación: “Para que el Capitán Sebastián de Loaiza y Ledesma, corregidor de Quezaltenango, proceda a empadronar a los tributarios, incluyendo a la familia de los Santiago, por no ser de la clase de mestizos” (AGCA, A1. 24, leg. 1570, exp. 10214, fol. 266); “24 de julio de 1798. RP. Para que el Alcalde Mayor de Sololá, proceda a investigar la verdadera calidad de «indígenas», entre algunos vecinos de Mazatenango, que por estar «vestidos de ladinos», no fueron empadronados” (AGCA, A1, leg. 6942, exp. 57803).



Bajo esa situación de certificación de la condición de mestizo o de ladino, se registran en Olinstepeque en el año de 1658, los primeros indicios sobre la existencia de *ladinos* en el pueblo. El 3 de diciembre de dicho año, Juana López (“vecina de Olinstepeque y madre de Miguel y Pascual García y de Antonio López, todos mestizos como la madre, pero casados con indígenas”), logró ante el corregidor de Quezaltenango que sus hijos fueran reconocidos como mestizos y exentos del pago de tributos y repartimientos: “El Fiscal de la Audiencia pidió y así se resolvió, que tales mestizos por su condición y calidad de tales, no estaban obligados al pago de tributo de naborio y ni servir en mandamientos de servicios personales”.<sup>139</sup>

Sin embargo, y tal vez por las mismas condiciones migratorias del pueblo (o tal vez por problemas económicos o de rechazo de la población indígena), dichos mestizos y mulatos no mantuvieron su estada por mucho tiempo en Olinstepeque. Esa situación queda reflejada a principios del siglo XVIII, cuando los padrones poblacionales no registraron la existencia de dichos mestizos o de sus descendientes en el pueblo.

En 1725, por ejemplo, en el juicio que se adelantó por idolatría al gobernador de Olinstepeque Don Luis Gomes, se establece verazmente la ausencia de ladinos en el pueblo, al momento de solicitarse por parte del corregidor de Quezaltenango el uso de intérpretes para llevar a cabo el correspondiente juicio:

En el pueblo de Quesaltenango. 28 de julio de 1725... El día lunes 30 del corriente que á señalado para el efecto de aberiguar y justificar lo que se manda por el Supremo Gobierno de este Reyno... en razón de las operaciones y costumbres de Don Luiz Gomes... y mediante a que dicha aberiguación y diligencia se han de hacer con delataciones y testigos indios y por no haver ladinos en el dicho pueblo, y conbenir nombrar interpretes a inteligencia y conciencia... y concurriendo las partes nesarias en las personas de Gaspar Lugo interprete general de este Partido, y en la de Manuel Coh naturales de este dicho pueblo de Quesaltenango.<sup>140</sup>

Para 1741, los registros poblacionales muestran nuevamente la existencia de mestizos y mulatos en el pueblo dentro del padrón que se llevó a cabo por orden de la Real Audiencia, para el Corregimiento de Quezaltenango. En dicho documento se registraron para el caso de Olinstepeque los siguientes datos finales (cuadro N° 26).<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> En AGCA, A1. 24, leg. 1562, exp. 10206, fol. 414. No queda claro, si estos mestizos nacieron en Olinstepeque o en otra población. Esta situación de privilegios sobre los hijos, conllevó a que en los pueblos del occidente se incentivaran las uniones matrimoniales entre indígenas y ladinos. Situación que generó mayores inconvenientes políticos y jurídicos a las autoridades españolas, por la cantidad de solicitudes de exenciones de impuestos por la “*condición de mestizo*” (o de *ladino*), que se instauraron y por las correspondientes investigaciones que debieron efectuar los funcionarios reales para corroborar dicha condición en los pueblos. Sin embargo, pese a la dificultad, esta situación, se mantuvo hasta finales del periodo colonial. Por ejemplo, en 1790 se presenta una solicitud por parte de Andrés Juárez, “indio del pueblo de Santiago Atitlán, sobre que sus hijos no deberían pagar tributo por haber sido habidos con mujer ladina” (AGCA, A3. 16, leg. 239, exp. 4741, fol. 21). Toda esta situación conllevó a que las autoridades españolas empezaran a discutir las medidas necesarias para solucionar dicho inconveniente. Es por ello que en 1793, mediante oficio a la Contraloría Mayor de Cuentas, el presidente de la Real Audiencia, Bernardo Troncoso, pasó para su estudio y dictamen, “el proyecto del Gobernador de Costa Rica, sobre que no se permita a los indios contraer matrimonio con ladinas, porque los primeros lo hacían para exonerarse del pago del tributo” (AGCA, A3. 1, leg. 2894, exp. 42845). En 1798 se reseña la orden al Alcalde Mayor de Sololá, para que “proceda a investigar la verdadera calidad de «indígenas», entre algunos vecinos de Mazatenango, que por estar «vestidos de Ladinos», no fueron empadronados” (AGCA, A1. 1, leg. 6942, exp. 57803). En otro auto del mismo año se manda establecer “quienes eran «verdaderamente Indios», ya que estos se llamaban «Ladinos» al cambiar de traje (O sea indios «Plegados») y como tales pedían se les exonerara del pago de tributo” (AGCA, A3. 16, leg. 241, exp. 4795).

<sup>140</sup> AGCA, A1, leg. 195, exp. 3948, fol.7

<sup>141</sup> AGCA, A1. 217, leg. 210, exp. 5009, fol.10, p. 126

Cuadro N° 26  
**Relación de indígenas adultos de Olintepeque, 1741**

Indios	Cantidad
Tiene este pueblo naturales casados [entre locales]	218
Indios casados con indias de otros pueblos	73
Indias casadas con indios de otros pueblos	70
Indios casados con reservadas	8
Indios casados con mulatas	2
Indios casados con mestizas	5
Indias casados con forasteros	4
Indias casadas con mestizos	2
Viudos	42
Viudas	18
Indios solteros	24
Indias solteras	14

Fuente: AGCA, A1. 217, leg. 210, exp. 5009, fol.10, p. 126

Dentro de los registros individuales de dicho padrón no se encontraron datos sobre la existencia de los descendientes de los tres hijos de Juana López (1658), registrada anteriormente: Miguel y Pascual García, así como de Antonio López. Por otro lado, dichos registros individuales muestran que no son dos el número de mestizos casados con indias, como se establece en el conteo final, sino cuatro (cuadro N° 27).

Cuadro N° 27  
**Relación de Mestizos casados con indias de Olintepeque, 1741**

Mestizos	Estado civil	Hijos
Miguel de León	casado con india	- Juan de León (8) - Antonio de León (10)
Lorenzo de León	casado con india	- Francisco de León (6)
Nicolás Sifuentes	casado con india	- Juan Sifuentes (10) - Ramón Sifuentes (8)
Jerónimo León	casado con india	- Bernardo León (1)

Elaboración propia, según los datos del padrón de 1741

Así mismo, se observa también la existencia de tres mulatos (dos casados con indias y uno soltero), que tampoco fueron registrados en los datos finales del padrón (cuadro N° 28). Analizando los datos finales de dicho padrón, se puede observar que los dos mestizos y los dos mulatos casados y faltantes en los datos finales, fueron registrados bajo la categoría de “*indias casadas con forasteros*” (ver cuadro N° 26).

Cuadro N° 28  
**Relación de Mulatos casados con indias y solteros en Olintepeque, 1741**

Mulatos	Estado civil	Hijos
Luiz Sifuentes	casado con india	-Marcos Sifuentes (5) -Agustín Sifuentes (3)
Francisco Natera	casado con india	-Ambrosio Natera (10) -Ramón Natera (8) -Joseph Natera (5)
Martín de Albarado	soltero	

Elaboración propia, según los datos del padrón de 1741

El mulato soltero no se tuvo en cuenta en los datos finales del padrón, lo que muestra que para obtener una idea más exacta de la existencia de ladinos se deben observar los correspondientes registros individuales. Por otro lado, dicha categoría de “forasteros” genera cierta confusión dentro del origen de los 9 mestizos y 5 mulatos, mayores de edad, casados y establecidos en el pueblo que se registran en el padrón (cuadro N°.29).

Cuadro N° 29

**Total de Mestizos y Mulatos, casados y solteros en Olinstepeque, 1741**

Casta	Mujeres	Hombres	Total
Mestizos	5	4	9
Mulatos*	2	2	4

Elaboración propia, según el padrón de 1741

Si dos mestizos y dos mulatos se registran como “forasteros”, se da a entender que el resto (7 mestizos y 2 mulatos) nacieron en el pueblo. Pero esta situación es poco probable, ya que no se registra ningún tipo de castas para 1725. Además no se puede pensar que posiblemente hayan nacido después de esta fecha, pues estarían muy jóvenes y no podrían tener hijos con esas edades que se registran. La única posibilidad es que hayan sido personas nacidas en el pueblo en un periodo anterior y migrados antes de 1725, y luego después de un periodo de ausencia regresaron al pueblo, por lo cual no fueron registradas en los padrones anteriores. Esta situación muestra, como se ha afirmado con anterioridad, el estatus migratorio de estas familias. El número total de mestizos y mulatos registrados en el pueblo para 1741 fueron 36 (cuadro 30):

Cuadro N° 30

**Relación de población total Mestiza y Mulata en Olinstepeque, 1741**

Casta	Mujeres	Hombres	niños	niñas	Total
Mestizos	5	4	9	4	22
Mulatos*	2	3	7	2	14

Elaboración propia, según los datos del padrón de 1741

\*Uno de los hombres mulatos es soltero

Como se observará más adelante, en los padrones de años siguientes, estos registros de mestizos y mulatos irán desapareciendo paulatinamente nuevamente, lo que confirma, la gran movilidad de estas personas en el pueblo de Olinstepeque durante el periodo colonial. Las anotaciones de éste padrón y de los siguientes, muestran la circulación de familias hacia las fincas de tierra templada, donde algunos decidieron establecerse como mozos.

Estas situaciones quedaron claramente registradas en las anotaciones efectuadas por los frailes, quienes enviaban en comisión a algunos indígenas del pueblo a averiguar sobre la existencia de estas personas.<sup>142</sup> Es posible que tanto para los mestizos y mulatos (y sus familias), como lo fuera para los mismos indígenas, las fincas hayan representado una opción económica más atractiva que quedarse en el pueblo de Olinstepeque.

Como los empadronamientos se efectuaron con mayor interés sobre la población indígena, los informes no muestran la situación de migración de la población mestiza y mulata que ha estado vinculada a Olinstepeque, sino las de sus parejas indígenas originarias del pueblo. Por

<sup>142</sup> Se pueden ver más ejemplos que detallan esta situación, en los informes de los curas franciscanos en censo de Olinstepeque para el año 1748 (ver AGCA, A 3.16, leg. 1253, exp. 21743).

ejemplo, en el registro 146 de este padrón de 1741, sobre el indígena Salvador Sacarías, se consignó lo siguiente:

Dicen esta casado con india del pueblo del Quiché. No pudo averiguarse si vivía en dicho pueblo. Se supo que era indio moso, cuia noticia dieron los que a esta diligencia se enviaron.<sup>143</sup>

En el registro 350, se consignó la siguiente anotación referente a una indígena de nombre Juana Inés, que ha sido registrada incorrectamente en los padrones:

Que con nombre de María Andrea esta puesta en la partida S.93 del padron antesedente. Dize estar casada con un mulato del pueblo de Jutiapa y no expresa si tiene o no hijos. Esta ha exclamado diciendo que ni ella ni sus hermanos han sido tributarios, pero los Alcaldes y juramentados quienes la visitaron disen ser hija de Juana de Sifuentes y que esta lo fue de indios tributarios, aunque nasio y se crio en el valle de Sija.<sup>144</sup>

#### Cuadro N° 31

#### Situación población foránea en los pueblos de Quetzaltenango, 1741

Pueblo	Doctrina	Anotación
Olintepeque	Doctrina franciscana	No tiene negros, ni negras, ni españoles
Almolonga	Doctrina franciscana	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Sunil	Doctrina franciscana	-
Cantel	Doctrina franciscana	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Sta M. de J.	Doctrina franciscana	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Cabrican	Cura de Ostuncalco	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
S. Mateo	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Tenango	Doctrinero merzedario	Tiene españoles (9), mestizos (7).
M. Sacatepeq.	Cura de Ostuncalco	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Chiquirichap.	Cura de Ostuncalco	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Sipacapa	-	No tiene mulatos, mestizos o negros. Hay españoles (3) y chinos (2)
Tejutla	Cura merzedario	Pueblo español. Pocos indios
Tutuapa	Cura merzedario Tejutla	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
A. Sacatepeq.	Doctrinero merzedario S. P. Sacatepeques	Con españoles (1 familia con 3 hijos). No tiene mulatos, mestizos o negros.
S. Sacatepeq.	Cura merzedario	Pueblo con muchos españoles.
Ostuncalco	Doctrin. merzedario	No hablan español
Comitán:	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Tacana:	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Sigüila	Doctrin. merzedario	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros.
A. Tutuapa:	Doctrin. merzedario	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Taxumulco	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Sta L. Malacat.	Cura merzedario	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
Coatepeque	Cura merzedario	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
San C. Cuch	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros
San Pablo	-	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros.
San Miguel	Doctrin. merzedario	No tiene españoles, mulatos, mestizos o negros

Según datos del padrón de 1741. AGCA, A1. 217, leg. 210, exp. 5009, fol. 10, p.126

El padrón relaciona los siguientes pueblos de origen de las parejas sentimentales que se han vinculado en relaciones maritales con los indígenas de Olintepeque y que pueden dar una mejor idea de los flujos migratorios del pueblo en dicho periodo: Quezaltenango, Sija, Cabricán, Zunil, Cantel, Cajolá, Ostuncalco; San Cristóbal Totonicapán, San Andrés Xecul, San Francisco el Alto, Momostenango; Huehuetenango, Santa Catarina Ixtahuacán; San

<sup>143</sup> AGCA, A1. 217, leg. 210, exp. 5009, fol. 10, p.126

<sup>144</sup> AGCA, A1. 217, leg. 210, exp. 5009, fol. 10, p.126

Marcos, Tejutla, Malacatán, Sipacapa; Santa Cruz del Quiché, San Cristóbal Quiché, Sacapulas Quiché, San Marcos Quiché; Sacatepéquez; San Bernardino Suchitepéquez y Jutiapa.

La situación de los otros pueblos que se registran en este padrón de Quezaltenango para este año de 1741, muestran una influencia mínima de mestizos y mulatos en sus correspondientes áreas. Aunque como se verá más adelante, esta situación cambia en algunos registros. Esto conlleva a pensar que los flujos migratorios también son característicos de estas poblaciones, como se observa en el cuadro N° 31.

Para 1748, los registros de los padrones ya empezaron a mostrar nuevamente la disminución del número de mestizos y mulatos en Olinstepeque. En el padrón de dicho año se registró una población de 915 indígenas y únicamente tres mestizos y un mulato: Lorenzo de León, María Baldes y Josefa Quiroga (Mestizos casados con indígenas de Olinstepeque. Todos registrados en 1741 y originarios de San Marcos). Y en cuanto al mulato (casado con indígena de Olinstepeque) no se relaciona el nombre y se registró como originario de Jutiapa.<sup>145</sup>

Cuadro N° 32  
Situación de la población en los pueblos del curato de San Cristóbal  
Tonicapán, 1813

Olinstepeque							
	Hombres			Mujeres			
Castas	casados	viudos	solteros	casadas	viudas	solteras	Totales
Indios	285	30	395	285	33	371	<b>1399</b>
<b>Totales</b>	<b>285</b>	<b>30</b>	<b>395</b>	<b>285</b>	<b>33</b>	<b>371</b>	<b>1399</b>

269 familias de indios

San Christobal							
	Hombres			Mujeres			
Castas	casados	viudos	solteros	casadas	viudas	solteras	Totales
Ladinos	17	-	37	17	4	33	<b>108</b>
Indios	789	66	1053	789	136	890	<b>3723</b>
Saborios	7	-	10	7	-	9	<b>33</b>
<b>Totales</b>	<b>813</b>	<b>66</b>	<b>1100</b>	<b>813</b>	<b>140</b>	<b>932</b>	<b>3864</b>

668 familias de indios y 19 familias de españoles

San Andrés Xecul							
	Hombres			Mujeres			
Castas	casados	viudos	solteros	casadas	viudas	solteras	Totales
Ladinos	3	-	6	3	-	6	<b>18</b>
Indios	223	41	375	223	48	315	<b>1225</b>
<b>Totales</b>	<b>226</b>	<b>41</b>	<b>381</b>	<b>226</b>	<b>48</b>	<b>321</b>	<b>1243</b>

224 familias de indios y 3 familias de ladinos

Sakaha							
	Hombres			Mujeres			
Castas	casados	viudos	solteros	casadas	viudas	solteras	Totales
Ladinos	95	6	212	95	18	223	<b>649</b>
<b>Totales</b>	<b>95</b>	<b>6</b>	<b>212</b>	<b>95</b>	<b>18</b>	<b>223</b>	<b>649</b>

Vecindario de españoles con 110 familias

Fuente: AGCA, A1, leg. 3018, exp. 29070

<sup>145</sup> AGCA, A 3.16, leg. 1253, exp. 21743

Para 1752 dentro del informe de cálculo de tributos a pagar por los indígenas de Olin-tepeque, se describe solamente la residencia de tres “ladinos” casados con indígenas.<sup>146</sup> Este fue el último padrón que pudo ser ubicado correspondiente al siglo XVIII, para el caso de Olin-tepeque. Ya para el año de 1813, dentro del padrón efectuado por el curato de San Cristóbal Totonicapán, los registros para el caso de Olin-tepeque señalan la ausencia total *ladinos* en el pueblo. Por segunda vez, desde que se inició este proceso de revisión histórica, el pueblo se ha quedado sin la influencia ladina, como se observa en el cuadro N° 32.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la veracidad de los datos sobre los ladinos que se exponen en los padrones no es del todo confiable.<sup>147</sup> Los documentos históricos han mostrado un mayor control sobre la población indígena por los beneficios que esta representó para los intereses políticos y económicos de los españoles, pero sobre la población ladina, como lo demuestra Carmack (1979) para el caso de Momostenango, la situación fue diferente. Este autor ha notado cómo los datos de población *no-indígena* variaban considerablemente de padrón en padrón a partir del siglo XVIII. La tesis expuesta por este autor, plantea que la población ladina residente en las áreas indígenas, solía ocultarse en épocas de empadronamiento, por miedo a ser desterrados del área debido a las disposiciones legales que prohibían su residencia en los pueblos indígenas (p.202).

Otro elemento importante que debe ser destacado y que posiblemente haya contribuido también a bajar la presión de la influencia de ladinos en los pueblos cercanos a la ciudad de Quezaltenango, haya sido la creación de villas de ladinos cercanas a mediados del siglo XVIII como lo afirma Barrios (2001):

Durante el siglo XVIII, la presión demográfica de los ladinos en los pueblos de indígenas y en las áreas rurales provocó la fundación de pueblos de ladinos, que se iniciaron a mediados del siglo y, de las cinco villas fundadas, cuatro se derivaron de una excesiva población ladina en áreas rurales: La Democracia, Zaragoza, Salcajá y San Carlos Sija (p.115).

Salcajá y San Carlos Sija,<sup>148</sup> serían los asentamientos vecinos más cercanos a Olin-tepeque. Y es precisamente la población ladina de Sija la que va a jugar un papel importante dentro del nuevo flujo de población ladina que migraría al pueblo de Olin-tepeque después de la independencia.

Cuadro N° 33  
**Padrón del pueblo de Olin-tepeque, 1821**

	Edad			Total	Estado			Total
	.1-14	.14-49	.49 +		soltero	casado	viudo	
Hombres	253	302	52	607	279	312	16	607
Mugeres	287	332	56	675	324	312	39	675
<b>Total</b>	<b>540</b>	<b>634</b>	<b>108</b>	<b>1282</b>	<b>603</b>	<b>624</b>	<b>55</b>	<b>1282</b>

Padrón de Olin-tepeque en 1821. En A1. Leg. 2371 Exp. 17951

Si nos atenemos a la evidencia documental histórica, debemos describir, entonces, que para 1821 el pueblo de Olin-tepeque continuaba manteniendo la situación de ausencia de ladinos,

<sup>146</sup> AGCA, A 3.16, leg. 947, exp. 17682. Aquí aparece, para el caso de Olin-tepeque, por primera vez dentro de los informes de población, el calificativo de “ladino”. (Nota del autor).

<sup>147</sup> Para una reseña sobre la veracidad de los datos estadísticos en Guatemala, ver al respecto para el siglo XVI: Zamora, 1983, p.291-328; y para los siglos XIX y XX: Adams & Bastos, 2003, p.59-80.

<sup>148</sup> Poblaciones ladinas que fueron reducidas en villas en 1776 (Barrios, 2001, p.116).

como se observa en el padrón para dicho año (cuadro N° 33).<sup>149</sup> La gran desventaja de estos últimos padrones efectuados en las postrimerías del sistema colonial, con respecto a los anteriores, es el escaso número de anotaciones y aclaraciones de los encargados de efectuarlos. Esta situación hace muy difícil reconstruir los motivos por los cuales la población ladina pudo haberse desplazado del pueblo.

Con los elementos aportados hasta este momento, se puede decir, entonces, que la influencia ladina en el pueblo de Olinstepeque durante el sistema colonial fue mínima, pues ésta no pasó de algunos hombres y mujeres ladinas que se unieron en matrimonio a hombres y mujeres indígenas de Olinstepeque. En ese sentido, no se puede hablar de un proceso de “colonización” por parte de familias ladinas que llegaran al pueblo con algún tipo de interés económico o político, tratando de generar algún tipo de impacto dentro del sistema político tradicional indígena.

Los registros mostraron simplemente a un pequeño grupo de ladinos, pobres, dispersos y vinculados a los procesos migratorios económicos en los que estuvo inserto Olinstepeque durante el sistema colonial. Proceso migratorio y económico que generó la circulación de familias entre los pueblos de las zonas altas y las fincas de tierra templada del occidente del país. Los eventos mostraron que el pueblo no se convirtió en un destino de importancia económica para este grupo de ladinos pobres, como sí lo fueran las fincas de tierra templada, gracias a las mejores condiciones laborales que éstas les representaban.

Y esta baja participación ladina en Olinstepeque se observa claramente mediante el análisis de los registros institucionales que sobre la alcaldía, la iglesia y las cofradías se lograron recabar durante dicho periodo y que mostraron un control absoluto de los indígenas sobre el sistema institucional local. En ese sentido, finalizado el sistema colonial en 1821, el pueblo carecía, como se ha anotado, totalmente de una influencia ladina al nivel político o económico, existieran o no dentro del pueblo.

Esta situación empezaría a cambiar sólo un par de años después, con la llegada de nuevos ladinos procedentes del vecino municipio de Sija, atraídos por los beneficios que el nuevo escenario político de la Independencia de España les brindaba, bajo el proyecto de “modernización” liberal criollo

---

<sup>149</sup> Manteniendo presente, obviamente, la tesis planteada por Carmack (1979) del hecho que los ladinos se escondían durante los empadronamientos. Como se verá más adelante, si esta situación llegó a darse en Olinstepeque, no desvirtúa el análisis que se pretende establecer en esta investigación: la diferencia en la participación político-económica de los ladinos llegados a Olinstepeque durante el sistema republicano, frente al rol *pasivo* de los que se establecieron en el municipio durante el sistema colonial. (Nota del autor).





## Segunda fase

### **5.2. Los ladinos durante el sistema republicano, su condición de residencia y su influencia político-económica en el municipio de Olintepeque, 1821-1860.**

#### **5.2.1. La condición de residencia como elemento de investidura del poder político ladino en las áreas indígenas del occidente guatemalteco.**

En los albores de la independencia, las *élites* criollas centroamericanas, conscientes de la nueva realidad que se vislumbraba, empezaron a establecer los elementos necesarios para salir del letargo colonial de la monarquía española e instaurar las bases de un Estado “moderno” en Centroamérica. En Guatemala, las poblaciones indígenas y su sistema institucional político-religioso fueron vistos por estas *élites*, como parte del problema ya que eran un fiel reflejo del agonizante sistema colonial. Y fue por ello, que junto con su sistema institucional tradicional, los indígenas guatemaltecos se convirtieron años más tarde, bajo el sistema republicano, en los *objetos* a ser “modernizados”. Por otro lado, los ladinos, más cercanos a los intereses occidentales, se fueron instauraron dentro del ideario de las *élites* criollas, como los *sujetos* o actores sociales más “capaces” y “convenientes”, para dirigir dicho proyecto “modernizador” desde el nivel local de las áreas indígenas.

Una vez seleccionados el *objeto* y el *sujeto* del proceso “modernizador”, sólo quedaba entonces crear las condiciones necesarias para que estos dos actores interactuaran al nivel local. Se requería entonces investir de *poder* político al ladino para que desplegara su rol “modernizador”, sobre la población indígena. Se establecen entonces mediante la legislación los estímulos políticos y económicos a la población ladina, para incentivar su asentamiento residencial en las áreas indígenas del occidente guatemalteco.

La base legal más importante dentro del proceso de legitimación de los ladinos como actores fundamentales del proceso de “modernización” de las áreas locales indígenas se establece, incluso, desde antes de la independencia, con las Cortes de Cádiz de 1810. Primero se decretó, como lo expone Pinto Soria (1998), la “homogeneización instrumental” de la población indígena bajo la condición de “*ciudadanos*” (p.21). Y más tarde, con el artículo 311 se dio origen a la participación política de los ladinos de manera concreta, dentro de los sistemas políticos indígenas mediante los ayuntamientos mixtos.<sup>150</sup> Y para una mejor participación y penetración de los ladinos en las áreas locales indígenas, se instauró la elección del voto popular dentro de dichos ayuntamientos, más acorde a la cultura ladina, pero en contra del sistema tradicional de las mayorías indígenas. Las Cortes de Cádiz establecieron la nueva Constitución para España y sus colonias americanas en 1812 con un alto contenido liberal, la cual se tradujo en Guatemala a favor de la cultura occidental ladina y en contra de la tradición indígena.

A pesar que Fernando VII derogó en 1814 todos los acuerdos establecidos en la Constitución de Cádiz de 1812, las cosas volvieron a la normalidad en 1820 cuando éste fue obligado a reestablecerla nuevamente. En 1821, con la independencia de España, se estableció una Junta Provisional conformada por los diputados a las Cortes de Cádiz, los cuales se encargarían de gestionar la conformación de un Congreso en la ciudad de Guatemala. Situación que fue interrumpida por la anexión del Reino de Guatemala a México. La conformación del Congreso se establecería entre el 1 de marzo de 1822 y el 24 de junio de 1823.

---

<sup>150</sup> Los elementos que se exponen a continuación fueron extraídos de Barrios, 2001, p.130-155. (Nota del autor).

“Una de sus primeras resoluciones fue denominar al antiguo Reino de Guatemala como Provincias Unidas de Centro América y emanciparse de México” (Barrios, 2001, p.146).

Este Congreso recibiría el nombre de Asamblea Nacional Constituyente o Asamblea Federal. De manera temporal, los miembros de este Congreso reestablecerían la Constitución de Cádiz, la cual se mantendría en vigencia hasta el 24 de noviembre de 1824, cuando se promulgó la Constitución Federal.

Como puede observarse, desde las primeras cesiones de las Cortes de Cádiz en 1810, hasta el periodo de 1824, el antiguo Reino de Guatemala había sufrido política y constitucionalmente enormes transformaciones. Sin embargo, el ideario político de los criollos sobre su proyecto de un Estado “moderno” y la conveniencia del elemento ladino para dirigir dicho proyecto al nivel local, permanecieron intactos.

Es por ello que el 4 de febrero de 1824, el representante Eusebio Aizate “propuso que se estudiaran los medios para estimular a los ladinos a avocindarse entre los indígenas y, así, lograr ilustrar a éstos y extinguir sus idiomas”.<sup>151</sup> Y pocos días después, según Townsend (1973), el 20 de febrero, la Asamblea Federal decretó “que debía cesar la costumbre indígena de tener autoridades propias separadas de las municipalidades constitucionales, pues en muchos pueblos la población indígena continuaba obedeciendo a los principales” (citado en Barrios, 2001, p.147).

Posteriormente “La Asamblea Federal, el 5 de mayo de 1824, ordenó el establecimiento de asambleas en cada uno de los estados que conformaban la República Federal de Centro América, las cuales redactarían la legislación de cada Estado. En La Antigua Guatemala se estableció, el 15 de septiembre de 1824, la Asamblea del Estado de Guatemala [o Asamblea Nacional]” (Barrios, p.148). La Constitución Nacional fue completada el 11 de octubre de 1825 y en sus artículos 165 y 168 se establecieron los requisitos de los aspirantes a cargos municipales dentro de las áreas locales guatemaltecas que incluían, como elemento central, la participación ladina. Los requisitos exigidos para la misma fueron, según Mariñas (1959):

- 1) ser ciudadano en ejercicio de sus derechos; 2) ser mayor de 23 años de edad; 3) tener, por lo menos, tres años de residencia en el municipio [condición de vecino para los forasteros ladinos]; y 4) no ser miembro del gobierno, a excepción de los oficiales de la milicia activa (Barrios, p.150).

Todos estos elementos dados dentro del primer periodo liberal en Guatemala, fueron suficientes para *investir* de *poder* político a los ladinos desde el Estado, estimulando así su posterior establecimiento en los pueblos indígenas del occidente guatemalteco. Estas medidas conllevaron al aumento de la población ladina en los pueblos indígenas donde éstos ya estaban instalados; y a la llegada de los primeros ladinos a los pueblos que aún no contaban con su influencia.

---

<sup>151</sup> AGCA, B.628, leg. 3407, exp. 79687. (Citado en Barrios, 2001, p.146).

## 5.2.2. El asentamiento ladino en Olinstepeque y su carácter permanente.

El ambiente de “progreso” al nivel institucional que implicaba el nuevo proyecto liberal republicano del Estado “moderno” empezó a ser evidente en el pueblo a partir de 1826, cuando las autoridades nacionales concedieron la categoría de *municipio* a San Juan Olinstepeque.<sup>152</sup> Y bajo este proceso de “modernización” institucional, la ausencia de ladinos que había caracterizado los últimos años del sistema colonial en el municipio empezaría a cambiar.<sup>153</sup>

Cuadro N° 34  
Actas de matrimonios de ladinos en Olinstepeque, 1827-1842

Años	Contrayentes		Padre		Madre		Testigos		Padrinos	
	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido
1827	José S. María Á.	Reyes Rosales	Pedro Timoteo	Reyes Rosales	Julia Juana	Cifuentes Escobar	Juan José María	Reyes Calderón	Santiago Antonia	Reyes Rosales
1829	Bentura Eucebia	Yxcolin Rosales	José Timoteo	Yxcolin Rosales	Juana Juana	Albarado Escobar	Juan Antonio Miguel	Gómez Ralac Pérez	Oligario Juirina	Rosales Rosales
1834	Ramón Marta	de León Rodas	Tivurcio Hermenejildo	de León Rodas	Josefa E. Leocadia	Álvarez Reyes	Juan Gerardo	Barreto de León	Bentura	Rodas de León
1835	Bartolo Agustina	Zacarías Escovar	Salvador Lucas	Zacarías Escovar			Bentura Felipe Juan	Eliás Zacarías Pascual	María	Escovar Rodas
1837	Pedro Josefa	Barrios Alvarado	Seferino Efigenio	Barrios Alvarado	Anacleta	Santiago	Mariano Regino Manuel	de Rodas de León Rodas	Regino Camila	de León Rosales
1838	Francisco María J	López Aparicio	José Juan	López Aparicio			Francisco José María	Pérez Díaz	Francisco Canidaria	Pastor Yoxon
1841	José Laureana	Rosales de León	Timoteo Gerónimo	Rosales De León	Juana Juana	Escobar de León	Pedro Ramón	Barrios de León	Bentura Plácida	Rodas de León
1842	Francisco Manuela	de León de León	Vicente Matías	de León de León	Rafaela Francisca	Relles Jutierrez	Mariano Parinsendo	Rodríguez de León	Manuel Tomas	de León de León

Nota: familias ladinas en color azul; familias indígenas en color rojo.

Elaboración propia, según información de libros de matrimonios. Archivo Iglesia San Juan Bautista.

Entre 1827 y 1842 los registros sobre población ladina en el municipio empezaron nuevamente a ser evidentes. La información recabada pertenece a algunas actas de matrimonio de la Iglesia católica que muestra parte de la composición de algunas familias ladinas, las cuales jugarían un rol protagónico durante mediados del siglo XIX dentro del sistema institucional en Olinstepeque (cuadro N° 34).

Dichas actas señalan un proceso de asentamiento reciente de estas familias de ladinos para dicho periodo. En la primera acta que aparece de 1827, por ejemplo, se hace referencia a un matrimonio entre la familia Reyes y Rosales. En dicha acta aparecen algunas anotaciones del cura doctrinero en las que se describen que estas familias ladinas son recién llegadas al municipio, así como que todos los participantes de la ceremonia (los contrayentes, padres, testigos y padrinos) eran provenientes de Sija.<sup>154</sup>

En la mayoría de las demás actas de estas familias se sigue haciendo algún tipo de referencia hacia Sija, como lugar de origen de estas personas. No se describe a ninguno de los miem-

<sup>152</sup> En Libro N° 2. Archivo de la Municipalidad de Olinstepeque.

<sup>153</sup> Aclaremos nuevamente, como se hiciera en el capítulo anterior, que pudo existir la posibilidad que población ladina estuviera instalada en el municipio, pero por fuera de los censos del gobierno, debido a las prohibiciones existentes que hacían que los ladinos se escondieran para dicho evento. Si eso fuera así, no variaría la tesis que se intenta establecer en esta investigación, la cual tiene que ver con la influencia política y económica que esta población ejerció en el municipio a partir de 1825. (Nota del autor).

<sup>154</sup> Nótese que durante este primer evento religioso de 1827, no existe ningún tipo de vinculación con las familias indígenas del municipio, por su condición de recién llegados. Pero la situación cambiaría sólo dos años después para esta familia con el matrimonio de su segunda hija “Eucebia Rosales”, con el indígena “Bentura Yxcolin” en 1829. Estos vínculos se analizarán más adelante. (Nota del autor).

bros de estas familias como oriundos del municipio de Olinstepeque, lo que demuestra su condición migrante. Los últimos datos dentro del sistema colonial que mostraron presencia ladina en el municipio fueron en 1752. En los padrones de 1813 y 1821 los registros muestran la ausencia de los mismos.

Aunque no se tiene la fecha exacta de cuando esta segunda “oleada” de ladinos empezó a establecerse en el municipio después del proceso de independencia, por una comunicación del cura doctrinero de Olinstepeque en 1827, se puede calcular el año de inicio de dicho proceso hacia 1825. En dicha comunicación dirigida a las autoridades eclesiásticas de Totonicapán, el fraile Lucas Serpa doctrinero de Olinstepeque, “desea conocer si Vicente Rodas perteneciente a las familias ladinas que hace menos de dos años se han instalado en este pueblo puede ocupar el cargo de fiscal de la iglesia ya que sabe leer y escribir”.<sup>155</sup>

Aunque la importancia de citar la carta del cura Serpa recae en la fecha del posible ingreso de los ladinos al municipio, vale la pena resaltar algunos elementos de ésta, los cuales tienen un significado importante para la comprensión de los intereses políticos que años más tarde se empezarían a configurar dentro del grupo de ladinos recientemente instalados. Cuatro elementos pueden ser resaltados a partir de esta escueta solicitud del cura doctrinero:

- a) Los niveles de escolaridad de los ladinos llegados al municipio.
- b) Las intenciones del cura de querer aprovechar dichas condiciones de escolaridad de los ladinos al nivel institucional en tan corto tiempo de su ingreso al municipio.
- c) La intención de los ladinos de querer llegar al cargo administrativo de mayor representatividad de la iglesia católica (el Fiscal), a pesar del control absoluto que los indígenas mantenían sobre ésta desde las cofradías.<sup>156</sup>
- d) Y la intermediación del cura para el “intento” de ingreso de los ladinos al sistema institucional del municipio.

Aunque el proceso de “colonización” del municipio de este grupo de ladinos ya estaba bien definido para 1827, éste se caracterizó por ser un proceso bastante lento. En 1845, por ejemplo, dentro del periodo conservador (1839-1871) el curato de San Cristóbal Totonicapán reportó, apenas para Olinstepeque, una población ladina de 21 personas, frente a una población de 1090 indígenas en el municipio.<sup>157</sup> El crecimiento de la población ladina, como puede observarse, fue muy bajo en el transcurso de los primeros 20 años.

---

<sup>155</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1827. Aunque no pudo encontrarse la respuesta a esta misiva, los registros de la iglesia de Olinstepeque no muestran ladinos en dicho cargo. Además, los registros de Fiscal de la iglesia ocupados por indígenas entre 1850 y 1876 reseñan en el apartado de firma “no saber”. Sólo a partir de esa fecha de 1876 es muy común encontrar en dicho registro, indígenas fiscales que saben firmar (y que concuerda con la llegada de algunos comerciantes alfabetos a la estructura de *poder* en Olinstepeque). Por otro lado, sólo hasta 1876 se conoce un registro como sacristán de un ladino llamado “Lucas de León”, pero se ignora la forma como éste llegara a dicha posición. Lo más posible es que haya sido por intermedio del cura doctrinero, pues los indígenas han mostrado completo rechazo al ingreso de ladinos a los cargos religiosos. (Nota del autor).

<sup>156</sup> Los ladinos nunca lograron acceder al control de la iglesia católica, por el dominio absoluto que los indígenas mantuvieron dentro de ésta, desde las cofradías. Y el origen de dicha tradición tiene su base dentro del sistema colonial, cuando la Corona estableció con la Cédula del 2 de marzo de 1570 dicha situación: «R.C. Que para evitar daños en las personas y bienes de los indígenas, no sean nombrados para el cargo de fiscal de las iglesias, a individuos no indígenas». AGCA, A1. 23, leg. 4578, fol. 248. En Olinstepeque, como se puede observar por los libros de cofradías, los indígenas mantuvieron la administración de la iglesia desde su construcción, hasta el año de 1960 por intermedio de las cofradías. Sólo cuando se asignó párroco propio al municipio en 1960 éste se hizo cargo de ella. (Nota del autor).

<sup>157</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1845.

Y este punto es interesante, pues todo parece indicar que este proceso de “colonización” dado durante el sistema republicano, pudo haber sido afectado por las mismas circunstancias que afectaron el proceso de “colonización” de los ladinos durante el periodo colonial: las dificultades de los ladinos para acceder en el municipio a mejores condiciones económicas y de bienestar, por la restricción del sistema económico local.

### **5.2.3. Las restricciones del sistema económico local y el “tipo” de ladino asentado en el municipio.**

A pesar de las leyes constitucionales que proclamaban una “modernización” institucional y cultural de las áreas locales indígenas, en 1825 a la llegada de los ladinos a Olintepeque, la *élite política indígena tradicionalista* continuaba gobernando el pueblo bajo los patrones característicos del sistema colonial: una administración política basada en los conocimientos tradicionales y una justicia sobre la base del derecho consuetudinario. Y ello debido, en gran parte, a que en Olintepeque no era fácil un cambio político-administrativo tan abrupto, por el simple hecho de que el municipio continuaba todavía en manos de la misma *élite* indígena del sistema colonial.

Sin embargo, en áreas indígenas del occidente donde el sistema político y económico se estableció con un mayor dinamismo, el cambio en la gestión político-administrativa fue más acelerado debido, entre otras cosas, a la influencia de la población *no-indígena* (española, criolla y ladina) que se instauró en dichas áreas locales de manera temprana, por las expectativas de riqueza económica que dicho territorio les representaba. Población *no-indígena* que tomaría el control del sistema institucional de dichas áreas locales en el corto plazo.

Esta situación, de acceso geográfico a zonas de mejores condiciones económicas por parte de los *no-indígenas*, puede entenderse mejor si se explica bajo la división dicotómica del territorio guatemalteco en “centro” (“core”) y “periferia” (“periphery”) que fuera establecida por MacLeod (1973), para explicar la ubicación de los españoles durante la consolidación del sistema colonial. Espacios de ubicación geográfica que con el pasar del tiempo, establecieron la división regional guatemalteca entre el oriente ladino y el occidente indígena (citado en Lutz y Lovell, 1990, p.35-52).

Para MacLeod, los españoles a la llegada al territorio escogieron para establecerse zonas geográficas que les ofrecieran las mejores condiciones, en cuanto a recursos naturales y clima. Es por ello que se ubicaron al sur y el oriente de Santiago de Guatemala, los cuales integraron el “centro”; y las demás zonas, del norte y el occidente representaron la “periferia”. En el “centro” los españoles establecieron sus relaciones sociales, políticas y económicas; mientras las poblaciones indígenas se replegaron a la periferia (citado en Lutz y Lovell, 1990, p.35-52).

Lutz y Lovell (1990) replantearon la división propuesta por MacLeod, a partir de las relaciones de “centro” y “periferia” para el periodo colonial. (p.36). Estos autores establecen que a la luz de los nuevos hallazgos socioeconómicos que se han obtenido de las diferentes zonas, la división propuesta por MacLeod ya no podía explicar la realidad entre el occidente y el oriente. Así que propusieron una subdivisión de estos puntos dicotómicos entre “tierras altas y bajas del centro y la periferia”. Definieron así, el “centro” compuesto entre “tierras altas del centro” (“highland core”) y “tierras bajas del centro” (“lowland core”); “tierras altas de la periferia” (“highland periphery”) y “tierras bajas de la periferia” (“lowland periphery”). Con esta división establecieron elementos de diferenciación por la importancia económica que estas regiones tenían para los españoles durante el periodo colonial:

El centro incluía Santiago y su jurisdicción (el Corregimiento del Valle, hoy día los departamentos de Sacatepéquez, Chimaltenango y Guatemala) así como también, el altiplano oriental (hoy día Jalapa y Chiquimula), las tierras bajas del oriente (el Progreso y Zacapa), y las tierras bajas de la costa sur del Pacífico desde el Soconusco (hoy México) hasta Sonsonate (hoy Salvador). La periferia incorpora una vasta región desde la Sierra de los Cuchumatanes (hoy día Huehuetenango y El Quiché) más allá de la Sierra de Chamá (hoy día Alta Verapaz) hasta la Sierra de Santa Cruz (hoy día Izabal) como también, las tierras bajas del norte, bañadas por los ríos Ixcán, Xaclbal, Chixoy, y los afluentes superiores del río La Pasión (Lutz y Lovell, 1990, p.35-52).

En cuanto a las formas de control burocrático, Carol Smith (1990a) ha planteado que la corona española ejerció el dominio de la “periferia” desde el “centro”, mediante una red administrativa de ciudades importantes que se convirtieron en centros de administración de la “periferia” y de las poblaciones indígenas que en ella se ubicaron. Dichos “centros administrativos” no sólo se instalaron como áreas de control sobre los pueblos de su jurisdicción, sino también, como puntos económicos importantes dentro de la gran red comercial de plazas de mercados que funcionaban articuladamente al interior de la “periferia” (p.24). Smith establece para 1808 un total de diez provincias internas, integradas por ciudades, villas y pueblos. La provincia importante administra el distrito administrativo, que por lo general lleva el mismo nombre (cuadro 35).

Cuadro N° 35  
**Las ciudades, villas y pueblos principales de las diez provincias "internas" de Guatemala, 1808**

Provincias	Distrito Administrativo	Condición Urbana	Población Total	Población Española
<b>1. Sacatepéquez</b>	Antigua	ciudad	8000	"pocos"
Almolonga		villa	2000+	-
S. J. Sacatepéquez		pueblo	6000	75
<b>2. Chimaltenango</b>	Chimaltenango	villa	3000	-
Tecpán		pueblo	3000	-
Patzún		pueblo	5000	-
Patzicía		pueblo	5000	-
S. M. Jilotepeque		pueblo	5000	-
<b>3. Sololá</b>	Sololá	pueblo	5000	-
Atitlán (Santiago)		pueblo	2000+	-
<b>4. Quezaltenango</b>	Quezaltenango	pueblo	11000	464
San Marcos		pueblo	2500	-
Zunil		pueblo	3000	-
<b>5. Totonicapán</b>	Totonicapán	pueblo	7000	-
S. F. El Alto		pueblo	5300	-
S. Cristóbal		pueblo	3600	-
Momostenango		pueblo	5400	-
S. M. Chiquimula		pueblo	6000	-
Huehuetenango		pueblo	1300	"pocos"
<b>6. Suchitepéquez</b>	Mazatenango	pueblo	2100	"pocos"
Retalhuleu		pueblo	2600	32
<b>7. Escuintla</b>	Escuintla	villa	4100	"pocos"
Cuazacapán		pueblo	2100	18
Chiquimulilla		pueblo	7200	"pocos"
<b>8. Verapaz (Cobán)</b>	Cobán	ciudad	12000	-
<b>9. Chiquimula</b>	Chiquimula	pueblo	2900	296
<b>10. Sonsonate</b>	Sonsonate	villa	4100	164
Ahuachapán (hoy Salvador)		pueblo	4000	164

Fuente: Smith (1990a, p.29) con base en Juarros, 1981

Es por ello que estas ciudades importantes, a diferencia de los pueblos de escasa influencia, ofrecieron a los colonos españoles mejores condiciones políticas y económicas, situación que las llevó a convertirse en zonas de atracción para las poblaciones *no-indígenas*. Según Smith, a pesar del control que ejercía la corona en cada una de estas ciudades, la ventaja para los colonos era enorme pues ellas se convirtieron en el vínculo directo entre éstos y el *poder* instalado en el “centro”:

La corona ponía a funcionarios oficiales en los pueblos según la posición sobre la cual tenía el control fundamental. Los colonos españoles a menudo se opusieron, resistieron e ignoraron a los funcionarios de la corona, pero nunca pudieron crear pueblos fuera del control administrativo, ni tampoco estaban muy ansiosos de hacerlo, ya que los pueblos oficialmente reconocidos tenían tanto poder sobre sus áreas rurales asociadas, había mucha más ventaja comercial al operar desde una ciudad administrativa que desde lugares que estaban fuera de la rejilla administrativa... Debido a que los pueblos generalmente administraban a una sola municipalidad, mientras que las ciudades administraban distritos compuestos de varias municipalidades, los pueblos tenían mucho menos poder que las ciudades... Por lo tanto, el vivir en un centro administrativo, en cualquier nivel del sistema, le daba a la persona acceso al nivel del poder estatal que el centro representaba dentro del sistema... Las ciudades administrativas eran las verdaderas cabezas que unían dentro del sistema colonial (Smith, 1990a, p.24).

Cuadro N° 36  
**Provincias de Totonicapán y Quezaltenango**  
**Según Domingo Juarros siglo XIX**

Provincia	Partidos	Pueblos de importancia	Ladinos*	Indios
Totonicapán	1° Totonicapán	<b>San Miguel Totonicapán</b> el mayor, y mejor pueblo de esta comarca, capital de toda la Provincia, y residencia de su Alcalde Mayor... Cabeza de Curato	454	578 Caciq. 5817 maseg.
		<b>Concepción Guegueuetenango.</b> Cabecera de Curato [...] tiene casas Reales, donde habitan por temporadas los Alcaldes Mayores [...] pero se halla deteriorado su vecindario	500 (algunos españoles)	800
	2° Guegueuetenango	<b>Chiantla</b> [...] es celebre, por el Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria [...] que es frecuentado por todos los vecinos de la provincia, y de las inmediatas [...] Su comercio es plomo [...], plata, y litargirio.	400 (algunos españoles)	280
Quezaltenango	Quezaltenango	<b>Quezaltenango</b> La capital de la provincia [...] Es sin duda el pueblo más famoso, rico, y comerciante de todo el Reino, y que hace conocidas ventajas a muchas de sus villas, y ciudades.	464 Españoles 5536 Mulatos	5000
*Juarros incluye, en algunos momentos, a la población española dentro del resultado de los ladinos. Se toman las ciudades que presentan población ladina únicamente.				
Elaboración propia según información de Juarros, 1981, p.39-42.				

Y en la “periferia” del occidente guatemalteco, ciudades como Quezaltenango y Totonicapán, que ejercían control directo sobre Olinstepeque, ya se habían configurado, dentro de esa red de ciudades importantes, como enormes centros comerciales y políticos hacia finales del siglo XVIII. Convirtiéndose así, para dicho momento, en áreas de atracción del elemento *no-indígena* de fuerte influencia económica y política. Influencia económica de esta población debido a la riqueza poseída e influencia política, debido a la pertenencia a redes *no-indígenas* del nivel nacional y regional. Estas ciudades continuarían su proceso de expansión económica, durante los siglos XIX y XX.<sup>158</sup>

<sup>158</sup> Por su parte, Smith (1990b), con base en sus estudios anteriores (1978-1985), divide Guatemala en tres regiones naturales: las tierras bajas (el Petén, Lago Izabal, Huehuetenango hasta Alta Verapaz) donde la población fue escasa y con productos característicos de la selva. Una segunda región constituida por el altiplano, que según Smith, es el elemento importante en Guatemala, porque en él se ubicaba, durante dicho periodo, el 50% de la población rural (altiplanos que son diferenciados por la mayoría de los académicos como el altiplano indígena del occidente y altiplano ladino del oriente). Y la tercera región, constituida por las tierras bajas del Pacífico (La Bocacosta con las plantaciones de café y la región del Pacífico con azúcar, algodón y fincas ganaderas). Aquí también hubo una gran concentración de población *no-indígena*; los indígenas llegaron tam-

La influencia *no-indígena* dentro de esa red de ciudades importantes del occidente guatemalteco puede ser observada desde la descripción que Domingo Juarros a principios del siglo XIX, efectuó sobre las provincias que conformaban el Reino de Guatemala. En referencia a las provincias de Totonicapán y Quezaltenango (“Provincias del Medio”), presenta los siguientes elementos (cuadro N° 36).

Grandin (2007) describe cómo después de la destrucción de Santiago de Guatemala en 1773, las ciudades del occidente, en especial Quezaltenango, adquirieron mayor representación política y económica. Y esto fue posible, no solo por el hecho de que al truncarse el comercio de la capital se favorecieron los productos del altiplano, sino también, por la migración de población *no-indígena* con mejores condiciones de inversión. Dicha población, en vez de procurar su ubicación en el área que fuera seleccionada para la nueva Capital, fueron atraídos por las condiciones que ofrecía Quezaltenango, la cual se erigió como una de las prósperas ciudades hacia finales del siglo XVIII (pp.37-57).

Cuadro N° 37  
**Presencia institucional española en Totonicapán  
a principios del siglo XIX**

Pueblo	Milicia	Gobierno municipal español y ladinos después de 1802
San Miguel Totonicapán	x	x
San Francisco el Alto	-	-
San Cristóbal Totonicapán	x	x
San Andrés Xecul	-	-
Salcajá [asentamiento ladino]	x	x
Sija [asentamiento ladino]	x	x
Momostenango	x	x
Santa M. Chiquimula	-	-
Huehuetenango	x	x
San S. Huehuetenango	-	-
Santiago Chimaltenango	-	-
Nebaj	-	-
Chajul	-	-
Cotzal	-	-
Sacapulas	-	x
Chiantla	x	x
Aguacatán	-	-
Jacaltenango	x	-
Cuilco	x	x
Colotenango	-	-
Malacatán	x	x
Solomá	-	-

Fuente: Pollack, 2008, p. 247

Por otro lado, el trabajo efectuado por Pollack (2008) para el caso de la provincia de Totonicapán, presenta mejores elementos de análisis de dicha influencia *no-indígena* por su carácter importante. Este autor muestra cómo los pueblos más importantes de dicha provincia

---

bién, pero como mano de obra temporal, cuando ésta se requería. Smith, como elemento importante, afirma que con las plantaciones de café, hubo un cambio en el mapa económico entre 1870 y 1950, porque la región del occidente (entre Quezaltenango y Totonicapán hasta la frontera con México) logró convertirse en área económica de gran importancia, gracias a las plantaciones de café y la producción de artículos de uso personal y granos básicos para la venta al nivel nacional e internacional. Esta situación, según Smith, altera la división propuesta por Lutz y Lovell (1990), pues el altiplano occidental (“Highland periphery” según estos autores) se convierte durante el siglo XX en parte integral de las “tierras altas del centro” (“Highland core”). Ver al respecto Smith, 1990b, p.6-7.



ya contaban, para 1802, con un sistema institucional dominado por la población *no-indígena*, mediante municipalidades y guarniciones militares. Mientras que las otras áreas de menor representación aún se mantenían libres de dicha influencia institucional *no-indígena* (cuadro N° 37).

Si se observa la información dada por Pollack (2008), sólo hay dos excepciones en esta vinculación militar y gobierno municipal *no-indígena*: el caso de Jacaltenango que posee milicia, pero no gobierno municipal; y el caso “Sacapulas” que posee gobierno municipal, pero no milicia.<sup>159</sup>

Pollack aclara que estos gobiernos mixtos de españoles y ladinos no se fusionaron con los indígenas durante los primeros años del siglo XIX y muestra cómo la influencia al nivel político, económico y militar de esta población *no-indígena*, les permitió, años más tarde, consolidar al interior del área local *relaciones sociales de dominación sobre la población indígena*. Esta situación de dominación se puede observar, de manera complementaria, por el análisis efectuado por García (2010), sobre algunas de estas ciudades de la provincia de Totonicapán para los primeros años del siglo XIX:

Los criollos y ladinos asentados en San Miguel Totonicapán, San Cristóbal Totonicapán y Momostenango tenían ahora gobiernos locales propios que aglutinaban a ambos grupos [españoles y ladinos] e iban tomando el control de la comunicación y las relaciones con las instancias superiores de gobierno, socavando la relativa autonomía que habían detentado los cabildos indígenas (p.95).

El caso de Momostenango, estudiado por Carmack (1979), puede ser un buen ejemplo para entender esta situación, donde familias *no-indígenas* de mejores condiciones económicas lograron asentarse en sus fronteras atraídos por las condiciones económicas favorables del área. Como describe este autor, a medida que crecía la influencia política de los criollos y ladinos, gracias a los vínculos gestados por sus condiciones económicas, lograron apropiarse en un corto periodo de tiempo del sistema institucional local (p.202).

Hay que anotar, sin embargo, que a pesar de la fuerte influencia *no-indígena* que se asentó en el área, hubo ciudades importantes donde una fortalecida élite indígena logró establecer una férrea defensa de su sistema institucional local con bastante éxito. El caso de Quezaltenango, descrito por Grandin (2007, pp. 29-35), es un buen ejemplo de ello.

Olintepeque, a pesar de encontrarse ubicada al interior de la provincia de Quezaltenango, no perteneció a esa red de poblados económicamente activos que atrajeran con sus grandes expectativas de riqueza, el interés de la población *no-indígena* de grandes recursos económicos. Los datos históricos que pudieron ser recabados durante el sistema colonial para el municipio, mostraron un pueblo con un reducido potencial económico, basado en un tradicional sistema económico y con escasas extensiones de tierras productivas. Y esta situación, como se muestra en el cuadro N° 38, no habría variado para finales del siglo XIX.

Al municipio no llegaron españoles, ni criollos. Y las pocas familias ladinas que lograron instalarse a partir de 1825 contaron con condiciones económicas “modestas”, excluidos de esa poderosa red de vínculos económicos y políticos *no-indígenas* del nivel nacional y regional, que logró articularse en torno a los “centros administrativos” de la “periferia”.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> No se tiene en cuenta el caso de Salcajá y Sija, pues éstos eran asentamientos ladinos. (Nota del autor).

<sup>160</sup> Pero el *restringido* sistema económico de Olintepeque no sólo logró atraer a estas familias ladinas de modestos recursos económicos. En 1827 el corregidor de Quezaltenango informaba sobre el ingreso de «gente

Cuadro N° 38  
Economía distrito de Quetzaltenango, 1883

Pueblo	Productos						Ganado						Yndustria				
	Fanegada Trigo	Cargas Maiz	Caraga Papa	Fanegada Avena	Fanegada Cebada	Vacuno Cabezas	Cabayos	Veguas	Mulas	Cerdos	Ovejas	En servicio		Telares algodón	Riños Lana	Casas de Curtiembre	Alfarería
Quetzaltenango	8.000	12.500	9.000	800	15	1.000	600	200	220	350	10.700	200	220	278	150	13	6
Santa María	-	190	-	-	-	-	-	-	-	100	-	-	-	-	-	-	-
San Mateo	2.000	2.500	1.000	200	15	100	50	-	80	50	4.250	50	80	-	12	-	-
Almolonga	-	1.000	-	-	-	50	-	-	-	150	150	-	-	-	-	-	-
Zunil	112	200	-	-	-	-	-	-	13	82	46	-	13	-	-	-	-
Cantel	2.200	3.000	-	-	-	300	60	30	90	70	800	12	90	-	-	-	-
Olintepeque	800	2.000	-	-	-	100	50	-	40	60	3.000	50	40	5	8	-	-
Salcajá	600	1.000	-	-	-	-	43	10	82	-	285	31	63	-	-	-	-
Totales	13.712	22.390	10.000	1.000	30	1.550	803	240	525	862	19.231	343	506	283	170	13	6

Fuente: Archivo de Gobernación de Quetzaltenango, 1883

ociosa y de malos vicios que provenientes de Sija huyen de la justicia ordinaria, estableciéndose en las áreas rurales de Salcajá y Olintepeque». Pero por el carácter delincencial de estos ladinos, es poco probable que se hayan podido insertar económicamente a la organización social del municipio. Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1827.

Barrios (2001) describe perfectamente este proceso de “colonización” *no-indígena* del occidente guatemalteco, haciendo hincapié en el interés que despertó para éstos las condiciones económicas del área local:

La presencia de ladinos en el área urbana en los pueblos indígenas ocurrió más frecuentemente en aquellas poblaciones que eran cabeza de corregimiento o alcaldías mayores. La presencia de ladinos en el área rural ocurrió en las zonas cacaoteras y añileras, la bocacosta y el oriente de Guatemala; en estas áreas se aceleró la ladinización, absorbiendo la poca población indígena que habitaba. En cambio, en el resto del país: altiplanos central, occidental y noroccidental, y Verapaz quedó la población indígena aislada, evitándose la ladinización y convirtiéndose en zonas de refugio indígena (p.141).

A pesar que Olinstepeque (al igual que la mayor parte de región de Los Altos del corregimiento de Quezaltenango para dicha época) se caracterizó por sus potenciales cultivos de trigo, éste no fue un aliciente mayúsculo para el interés de la población foránea *no-indígena* de altos recursos económicos, por dos elementos importantes: la escases de tierras aptas para el cultivo en el municipio (y en manos de la élite indígena de Olinstepeque y Quezaltenango); y el difícil mercado del trigo, que como fuera explicado por el corregidor de Quezaltenango en 1840, la competencia de los otros pueblos le “hacía perder impulso a Quezaltenango, pues se cultivaba sin ningún problema, en poblaciones más cercanas a la ciudad de Guatemala”.<sup>161</sup>

Las familias ladinas que decidieron residenciarse en el municipio establecieron sus actividades laborales en la cabecera municipal (Centro), donde invirtieron sus poco recursos en compras de bienes raíces, así como de algunas parcelas de tierras en áreas rurales de San Isidro y la Cumbre.<sup>162</sup> Allí establecieron algunos cultivos, pero su vida se desarrollaba en la cabecera municipal.<sup>163</sup>

Estas familias buscaron en primer momento, la vinculación económica con la población indígena del municipio mediante actividades técnicas y artesanales (carpinteros, laneros, sastres, tejedores, barberos, tenderos), como también, algunos pocos, en actividades más especializadas de servicios de escribanía. Se ha conocido el caso, por ejemplo, de don Timoteo Rosales y don Hermenegildo Rodas, quienes ya ejercían servicios de escribanía para el año de 1829.<sup>164</sup> Así como de Pedro Reyes, quien también ejercía como escribano, a pesar de ser dueño de un estanco de alcohol en 1835.<sup>165</sup>

Para 1840 Olinstepeque se caracterizaba entonces:

---

<sup>161</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1840.

<sup>162</sup> En un informe de “remate de tierras baldías” el alcalde indígena de la alcaldía de Olinstepeque certifica que los vecinos indígenas y ladinos que han obtenido tierras en el paraje Buena Vista [la Cumbre] y San Isidro cumplen según lo establecido en el Decreto del 27 de julio de 1829. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1829.

<sup>163</sup> Por los elementos hallados en la etnografía, es posible que estos ladinos hayan sido rechazados por los indígenas rurales, los cuales evitaban cualquier tipo de influencia foránea. Incluso hasta la década de 1960, no se conocían ladinos en las áreas rurales. Hoy día se han establecido, pero en las áreas más cercanas a la cabecera municipal. Una pequeña proporción, debido a su condición económica, se han ido estableciendo al interior de las áreas rurales. (Nota del autor).

<sup>164</sup> En actas de matrimonio de la iglesia católica de San Juan Bautista de Olinstepeque. Archivo de la Iglesia Católica. Año de 1829.

<sup>165</sup> En informe sobre estancos al Corregidor de Quezaltenango. Agosto de 1835. Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1835.

- a) Por tener un sistema económico restringido.
- b) Por mantener un sistema político gobernando por una *élite indígena político-religiosa tradicionalista*, que seguía dirigiendo los destinos del municipio bajo los estándares del sistema colonial. *Élite* indígena, que gracias a la influencia del sistema conservador que se instauraba en Guatemala durante dicho periodo, asumiría bastante influencia política para los siguientes años.
- c) Por contar con un pequeño número de comerciantes indígenas, que después de la Independencia de España asumirían la actividad ambulante bajo el nombre de “trantantes”.
- d) Por poseer una pequeña minoría de población ladina de recursos económicos “modestos”, pero completamente insertada dentro del restringido sistema económico local, mediante actividades económicas diferentes de las indígenas (actividades económicas complementarias).

#### **5.2.4. Evaluación del *desempeño* político de la élite indígena tradicionalista de Olinstepeque por parte de los curas doctrineros de Totonicapán.**

Con la Ley del 23 de julio de 1823 de la Asamblea Nacional Constituyente, el territorio nacional fue subdividido al nivel local en municipalidades, las cuales reemplazaron a los antiguos ayuntamientos coloniales (Piel, 1989, p.292). Y con la Ley 10 de mayo 1824, la autoridad municipal pasó a estar conformada por el alcalde municipal, los regidores, un síndico procurador, un secretario y un juez de paz. Esta estructura variaría de acuerdo al número de habitantes en el municipio: “un alcalde, dos regidores, un síndico-procurador para aglomeraciones de más de 500 habitantes; un alcalde y un regidor para aquellas de menos de 300 habitantes” (Piel, 1989, p.292).

Para las áreas locales indígenas, esta modificación de la estructura municipal trajo grandes cambios al interior de los sistemas políticos locales. Se establecieron así, nuevas competencias a las municipalidades que iban desde la ejecución y mantenimiento de obras de infraestructura pública, pasando por responsabilidades policiales, jurídicas y judiciales, hasta la recolección de impuestos, expedición de certificaciones, manejo de tesorería, pago de auxilios y salarios, control de la población (censos), proyectos de educación, salud y salubridad. Igualmente se instauró la elección popular de los cargos públicos que afectaría de manera abrupta el sistema de elección tradicional indígena, basado en el servicio comunitario dentro del sistema de cargos, e instalando la “idoneidad” occidental en el ejercicio político al nivel local.

Situación de funcionamiento institucional que dejaba por fuera de sus disposiciones, entre otras cosas, el papel de los *principales* dentro de la nueva estructura municipal (Pérez, 2010, p.203). Sin embargo, en Olinstepeque, a pesar de dichas disposiciones establecidas en 1823, el cabildo indígena no sufrió ningún cambio radical dentro de su conformación, ya que se mantuvo la misma estructura interna del “cabildo indígena” colonial. El cambio más radical se experimentó en su nombre, pasando de “cabildo indígena” a “alcaldía indígena”, “municipalidad indígena” o “corporación indígena”. Al nivel de la estructura municipal, los documentos recabados muestran la misma estructura para los años de 1779 y 1825: dos alcaldes ordinarios, cuatro regidores, un escribano y los *principales*.<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> Para estructura de 1779 ver AGCA, A3. 30, leg. 2577, exp. 37840; y para 1825 ver AGCA, A1, leg. 6055, exp. 53563.

Al nivel administrativo y de competencias sí se registrarían cambios notorios. Con la nueva condición de municipio dada a Olinstepeque en 1826, la estructura municipal indígena empezó a experimentar una serie de nuevas exigencias administrativas que se imponían desde el nivel nacional. El paso de pueblo a municipio implicó en la práctica, para la gestión política de la *élite indígena tradicionalista* gobernante, el inicio de un nuevo vínculo con el nivel nacional y regional, que presentaba nuevos requerimientos desde el plano político, social, administrativo, tributario, judicial, policial, financiero y jurídico.

Por ejemplo, en comunicación del corregidor de Quezaltenango el 10 de febrero de 1824, se puede corroborar que dichas competencias ya habían quedado jurídicamente establecidas para la *élite* indígena gobernante en Olinstepeque: “me permito informar a la municipalidad indígena de Olinstepeque, la necesidad de estar atentos a las necesidades de la población en todos los campos, para ser informadas a este despacho, según el interés de progreso del gobierno establecido por el artículo 17 del capítulo 1º de la ley de 23 de junio de 1813 que exige velar porque las municipalidades del país se interesen por el fomento y desarrollo de toda clase de actividades”.<sup>167</sup>

Con dicha notificación de competencias de 1824 y la designación a la categoría de municipio en 1826, quedaba establecido, entonces, para la *élite política tradicionalista* de Olinstepeque un nuevo rumbo al nivel de exigencias y conocimientos técnicos y administrativos.

Para 1830 el país se vio afectado por una recesión económica internacional, la cual se extendió hasta 1860. Situación externa que afectó no sólo la economía nacional y local, sino que conllevó a una crisis política que liquidó en 1839, el proyecto de “modernización” estatal de los liberales dentro de la Federación (Piel, 1989, pp. 303-304).<sup>168</sup> Durante dicho periodo de crisis económica, el municipio de Olinstepeque experimentó un fuerte deterioro de las condiciones sociales de la población, la cual quedó registrada claramente en las correspondientes notificaciones municipales de los funcionarios indígenas hacia el corregidor de Quezaltenango y en los informes de las visitas pastorales de los frailes doctrineros de Totonicapán, quienes eran responsables de la administración religiosa del municipio.

Las cartas e informes de los funcionarios municipales y curas doctrineros, mostraban que la situación de deterioro en el municipio no se reducía solamente al plano económico, sino también al de salud y salubridad, por culpa de los graves problemas de alcoholismo que afectaba a la población y a un brote de viruela que había cobrado la vida de varios indígenas, no sólo en Olinstepeque, sino en las poblaciones vecinas. En carta del 4 de enero de 1828, el alcalde primero indígena de Olinstepeque Miguel Ventura, expone al corregidor de Quezaltenango que “sobre la situación de la viruela hay un total de 12 personas muertas, en las que se encuentran 5 niños”.<sup>169</sup>

Esta situación social crítica que experimentó el municipio a partir de la década de 1830, empezó por dar forma a una especie de “*proceso de evaluación del desempeño político de la élite indígena tradicionalista*” al interior del área local, en cabeza de los curas doctrineros de San Cristóbal Totonicapán. En dicho proceso de evaluación, los ladinos residentes del municipio no tuvieron una participación notable, debido a que en dicho periodo se reducían a un

---

<sup>167</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1824.

<sup>168</sup> El lector puede dirigirse al capítulo III de esta investigación, donde se presentan un análisis más claro sobre esta situación. (Nota del autor).

<sup>169</sup> En Carta del alcalde primero indígena de Olinstepeque al corregidor de Quetzaltenango. 4 de enero de 1828. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1828.

par de familias recientemente instaladas, las cuales buscaban establecer, a pesar de las dificultades económicas y sociales, sus vínculos económicos en la cabecera municipal.

El antecedente de mayor intensidad *política* utilizado por los frailes doctrineros dentro de sus correspondientes informes y denuncias, fueron las condiciones de alcoholismo de la población (que incluía a “macehuales” y “justicias”); las condiciones de pobreza de los macehuales; y la incapacidad política de la *élite* indígena gobernante para lograr apoyos en la solución de estos problemas, así como en la reconstrucción de la iglesia.

A continuación se relacionan cuatro cartas de los curas doctrineros, dos de ellas fechadas dentro del periodo liberal (1831 y 1835), y dos más, dentro del periodo conservador (1840 y 1859). A pesar de los diferentes contextos históricos, dichas cartas muestran una constante en cuanto a la visión política de los religiosos.

La primera carta del año de 1831, en donde el fraile José María Aguilar, en denuncia a las autoridades departamentales de Quezaltenango, exigió al corregidor “mejores condiciones en la atención de los infelices feligreses de Olinstepeque que por culpa del vicio del alcohol han perdido todo lo que tienen... y que debido á la poca astusia de las justicias indias deste pueblo no hacen nada para impedirlo lo que dificultad el progreso deste municipio [El subrayado es mío].<sup>170</sup>

La segunda fechada el 19 de noviembre de 1835, donde Fray Juan José Álvarez, doctrinero de Olinstepeque señaló al corregidor lo siguiente:

Que la baja devoción de los indios deste pueblo en los asuntos de la iglesia por lo que no se logra la reparación de las dos iglesias. En la del calvario ya á caído parte de una pared sin consecuencias... El vicio del alcohol es tal, que hasta los mismos justicias se ven embueltos en enredos con la población, la cual le guarda en muchos casos reselo y poco respeto a unas autoridades viciosas a las bebidas embriagantes que dan malos ejemplos a sus habitantes [El subrayado es mío].<sup>171</sup>

Es muy posible que las denuncias hechas por el fraile Aguilar y Álvarez durante dicho periodo no hayan sido tenidas en cuenta por las autoridades departamentales de la época, ya que los mismos problemas seguían teniendo relevancia en los informes y denuncias de los curas en los años posteriores.

En la tercera carta fechada el 7 de octubre de 1840, el fraile Feliciano García fue más allá del plano regional del curato de san Cristóbal y en carta a las autoridades eclesiásticas de la Capital, hizo notoria sus denuncias sobre los problemas que aquejaban al municipio. En su denuncia el fraile hizo hincapié en la poca receptividad que las autoridades departamentales, en cabeza del corregidor de Quezaltenango, brindaban al respecto. Las autoridades de la Capital, en carta al corregidor de Quezaltenango y en atención a las denuncias del fraile García, le reiteraron el 12 de octubre del mismo año, sobre la urgente necesidad de intervención en Olinstepeque:

El párroco Feliciano García, encargado de San Juan Olinstepeque, ha manifestado al gobierno eclesiástico el estado en abandono en que se hayan sus feligreses, originado de la embriaguez, las providencias que ha tomado para reparar la iglesia parroquial por amenazar una ruina ab-

---

<sup>170</sup> En carta del fraile José María Aguilar al corregidor de Quezaltenango. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1831.

<sup>171</sup> En carta del fraile J.J. Álvarez al corregidor de Quezaltenango y autoridades eclesiásticas de Totonicapán. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1835.

solita, y lo infructuosa que ha sido. El gobierno que desea vivamente la mejora de los pueblos y la reparación de los vicios destructores, no puede menos que ver con sentimiento lo que ocurre en Olinstepeque; para corregir pues aquellos habitantes y lograr que ocurran al reparo de sus edificios, el gobierno espera que dirija usted con preferencia su visita a aquel pueblo y dicte todas las medidas que fueran necesarias para conseguir tales objetivos [El subrayado es mío].<sup>172</sup>

En la cuarta comunicación fechada el 22 de marzo de 1859, fray José Antonio Urrutia ante el corregidor de Quezaltenango exclamó, sobre un problema de tierras con un pueblo vecino “la insensatez de las justicias indias deste pueblo al no poder establecer de una buena ves la solución sobre los problemas de tierras que tienen sobre un terreno con algunas familias indias de San Francisco el Alto [el subrayado es mío]”.<sup>173</sup>

A primera vista, estas denuncias de los frailes doctrineros sobre los problemas de alcoholismo, pobreza, baja devoción cristiana e inconvenientes en la búsqueda de soluciones a los problemas locales, parecen no tener gran importancia en el tema que se trata de exponer, sobre el desempeño político de la *élite* gobernante indígena en Olinstepeque. Sin embargo, cuando se observa bajo un análisis del discurso la evolución de las exigencias políticas dadas por los frailes, estas denuncias adquieren total relevancia.

Se debe aclarar, en primer lugar, que los problemas de alcoholismo y baja devoción cristiana son problemas de vieja data en el municipio. Por ejemplo, con la situación de alcoholismo, los antecedentes históricos que se han revisado con anterioridad sobre el pueblo, han demostrado que el problema ni es nuevo, ni es una situación exclusiva de los macehuales. Ya se analizó en este documento los problemas de alcoholismo del gobernador indígena *don* Luis Gomes en 1725, y también se registra el caso sobre el alcalde indígena Sebastián Elías en 1794.<sup>174</sup>

Ahora, si se comparan las denuncias sobre el problema de alcohol efectuadas por los frailes en 1725 y 1794, frente a las denuncias efectuadas en 1831 y 1835, 1840 y 1859, se puede observar un tipo de *evolución política* en las exigencias por parte de los frailes doctrineros en Olinstepeque:

Por un lado, con respecto a los informes de los doctrineros dentro del sistema colonial (1725 y 1794), se muestra una denuncia apegada a la moral católica, por lo que se resalta que el centro del problema es debido al resquebrajamiento por parte de los indígenas de las buenas costumbres cristianas.<sup>175</sup> En este sentido, las autoridades superiores coloniales plantearon como solución, el castigo de los indígenas reincidentes y el reforzamiento del trabajo religioso por parte de los frailes. Es por ello, que las autoridades coloniales acentúan fir-

---

<sup>172</sup> En carta al Sr. Corregidor de Quezaltenango. Octubre 12 de 1840. AGCA, B.83.3, leg. 3591, fol. 2.

<sup>173</sup> En carta del fraile José Antonio Urrutia al corregidor de Quezaltenango y autoridades eclesiásticas de Totonicapán. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1859.

<sup>174</sup> AGCA, A1. 21.9, leg. 5492, exp. 47229.

<sup>175</sup> Los eventos históricos muestran que las denuncias de los curas en los demás pueblos del occidente plantean también el resquebrajamiento religioso como uno de los elementos principales de las comunidades indígenas durante las postrimerías del periodo colonial: En 1760, por ejemplo, el Pbro. Ignacio Salazar, cura de Retalhuleu, informa “que las autoridades no ayudan para que los indígenas asistan a misa” (AGCA, A1. 11, exp. 29163, fol. 7); en 1797 informa el párroco del pueblo de San Francisco el Alto “que los indígenas se muestran remisos a asistir a los actos religiosos” (AGCA, A1. 11.29, leg. 2914, exp. 27104); en 1797 el teniente de Alcalde Mayor, en el pueblo de San Antonio Suchitepéquez, “pide instrucciones a cerca de una exposición que le ha presentado el P. Cura, sobre que los vecinos son remisos al cumplir con la iglesia” (AGCA, A1. 21.11, leg. 5537, exp. 47968); en 1808 expone el P. cura de Atitlán, “la renuencia de los indígenas a cumplir con los preceptos religiosos” (AGCA, A1. 21.10, leg. 5520, exp. 47664).

mamente la importancia del papel de los frailes doctrineros en la solución de dichos problemas y el apoyo de las justicias indígenas en dicha tarea.

Por otro lado, con respecto a los informes de los doctrineros dentro del sistema republicano (1831, 1835, 1840, 1859), se muestra también una denuncia apegada al resquebrajamiento de la moral cristiana, pero establecen un elemento adicional: un análisis sobre *el desempeño de la gestión política de la élite indígena*. En primer lugar, en los informes se resalta la *incapacidad* de las justicias indígenas en la búsqueda de soluciones a la problemática por “su falta de astucia”; “insensatez”; o “mal ejemplo”. Y en segundo lugar, las autoridades competentes hacen hincapié en la necesidad de *intervención* en el municipio para suplir los inconvenientes dictando “todas las medidas que fueran necesarias para conseguir tales objetivos”.

Estas denuncias expuestas en los informes de los curas doctrineros, pueden ser consideradas, entonces, como los primeros elementos de dicho proceso de evaluación del desempeño político de la *élite indígena tradicionalista* en el municipio de Olinstepeque. Y como se verá más adelante, estos elementos de incapacidad política de la *élite* indígena no continuarían pasando desapercibidamente entre los nuevos residentes ladinos, los cuales ya se encontraban plenamente establecidos en el municipio hacia la década de 1840.

Fueron, entonces, los curas doctrineros del curato de San Cristóbal los que empezaron a hacer eco ante las autoridades superiores de Quezaltenango, Totonicapán y los mismos ladinos del pueblo, sobre la “incapacidad” política de la *élite indígena tradicionalista* en la búsqueda de soluciones a los problemas del municipio entre 1830 y 1859. Estos elementos, se convirtieron, entonces, en los detonantes para que las autoridades de Quezaltenango dirigieran con mayor rigor la mirada sobre el ejercicio político de las autoridades indígenas; y para que los ladinos, ya integrados en la organización social del municipio, empezaran a contemplar con mayor firmeza su partición política a partir de 1840 en el municipio de Olinstepeque.

### **5.2.5. Estructuración de la débil élite política ladina y su fracaso de obtener un alcalde propio dentro del sistema político en el municipio.**

Con el proceso de *evaluación del desempeño de la gestión política de la élite indígena gobernante* en manos de los curas doctrineros de Totonicapán, se fue consolidando en el municipio las intenciones políticas de los ladinos a pesar del reducido número de miembros instalados en el municipio. Conscientes de su debilidad política, frente a las mayorías indígenas, los ladinos intentaron hacer uso de su derecho a gobernar establecido por las leyes liberales mediante una solicitud privada al corregidor de Quezaltenango. En fecha 10 de junio de 1845 los vecinos ladinos de Olinstepeque exigen un alcalde ladino para el municipio:

[...] Y sin el conocimiento de las autoridades indias de Olinstepeque, los vecinos ladinos deste pueblo imploramos al señor corregidor, se cultive la posibilidad de tener un alcalde ladino, para el bien y progreso deste pueblo.<sup>176</sup>

En respuesta a dicha comunicación, las autoridades de Quezaltenango solicitaron a los ladinos remitentes de la misiva, “el número de población ladina establecida en el municipio y prontitud por parte de los vecinos ladinos a establecer, como debe ser, una comunicación

---

<sup>176</sup> En carta remitida al Corregidor de Quezaltenango por parte de los vecinos ladinos de Olinstepeque. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1845. p 2-3.



directa con las justicias indias de Olintepeque”.<sup>177</sup> Aunque no se encontró la respuesta dada a la misiva por parte de los ladinos, ni las acciones que éstos tomaron frente a las recomendaciones del corregidor, se sabe, por el padrón de 1845 del curato de San Cristóbal Totonicapán, que existía para dicho periodo una población de apenas 21 ladinos, frente a una población total de 1090 indígenas en el municipio de Olintepeque.<sup>178</sup>

No pudieron ser hallados más documentos que continuaran exponiendo las exigencias de los ladinos frente a las autoridades de Quezaltenango durante los siguientes 15 años, pero se asume, por la fuerte ambición que expusieron con su primera solicitud de 1845, que debieron existir otros intentos. Además en 1845, después de 20 años de residencia en Olintepeque y totalmente vinculados a la organización social del municipio, los ladinos ya debían haber sido conscientes de la importancia que para el crecimiento de sus beneficios económicos, significaba el acceso al sistema político local.

Sabían de antemano, que un sistema político gobernado por indígenas “*atrasados*” no podía generar nunca, el dinamismo institucional local que un sistema económico ladino requería. Y esto explica el hecho que la primera solicitud exigiera de entrada “un alcalde ladino, para el bien y progreso deste pueblo [y sus propios intereses]”. Sin duda una solicitud con un fuerte carácter liberal, en un periodo vigorosamente conservador.<sup>179</sup> Y esto hay que tenerlo en cuenta, pues como lo observara Grandin (2007), el *poder* de los *principales* en este periodo fue enorme por el apoyo de las autoridades conservadoras: “en todo el altiplano, los principales no sólo se aprovecharon del apoyo de Carrera para hacer frente a las pretensiones ladinas, sino también para confirmar su autoridad en sus propias comunidades” (p.153).

Y esta situación de apoyo a la *élite* indígena local queda expuesta en Olintepeque, precisamente, por la solicitud del corregidor al grupo de ladinos de una elección democrática frente a las mayorías indígenas, cuando por Ley se enunciaba claramente la conveniencia de una estructura municipal mixta: en Decreto de 1839 de la Asamblea constituyente se expuso, según Montt, 1979, que “en poblaciones donde hayan ladinos establecidos serán nombrados en concurrencia con los demás habitantes para los cargos concegiles, siguiéndose la costumbre que se ha observado anteriormente de elegir un alcalde ladino y otro indio” (citado en Barrios, 2001, p158). Dicha normatividad no contempla un número mínimo de ladinos en dichas comunidades, como lo intentan sugerir las autoridades regionales.

De allí, precisamente, el interés de los ladinos del municipio a un nombramiento *vía acuerdo gubernativo*, el cual no debería tener en cuenta la elección democrática dentro de un área local de mayorías indígenas.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> En carta remitida al Corregidor de Quezaltenango por parte de los vecinos ladinos de Olintepeque. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1845.

<sup>178</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1845.

<sup>179</sup> El periodo conservador en cabeza de Rafael Carrera se extendió en Guatemala desde 1839 hasta 1871. (Nota del autor).

<sup>180</sup> Se expone a continuación el caso de Cajolá que puede ser un muy buen ejemplo para comprender la manera como se llevó a cabo el proceso administrativo, bajo esta solicitud de un alcalde *vía acuerdo gubernativo*. Caso aún más extraño, pues se presentó en 1922 en pleno gobierno liberal, donde los ladinos contaban con mayor respaldo institucional del nivel regional y nacional:

#### La solicitud ladina

Cajolá 8 de abril de 1922. Sr. Ministro de *Gobernación* y Justicia de Quezaltenango. Señor: los que suscribimos en nombre de los *abitantes* ladinos de esta población... manifestando a esta alta personalidad que varados en la benevolencia y generosidad con que se *cirbio* recibimos el día de ayer, al *aver* llegado con esta municipalidad a depositarle nuestro más respetuoso saludo, nos permitimos hoy por separado [El subrayado es mío] de lo que a iniciativa de nosotros concedió a dicha municipalidad pedir al Sr. Ministro se *cirba* disponer que para el

Se concluye, entonces, que sí los ladinos plantearon nuevas solicitudes de un alcalde ladino al corregidor de Quezaltenango durante este periodo, éstas debieron establecer una instauración *vía acuerdo gubernativo*, mientras las autoridades de Quezaltenango continuarían planteando una elección democrática frente a los indígenas.

Si se compara con detenimiento la solicitud de 1922 de los ladinos liberales del pueblo de Cajolá (en pie de pág. 181), con la efectuada por los ladinos de Olintepeque en 1845, se pueden observar ciertas coincidencias en las exigencias liberales de “progreso” y “mejoras de la población” (con la diferencia que la de Olintepeque se presentó en pleno periodo conservador). Por otro lado, llama en extremo la atención, que en ambas comunicaciones los ladinos quisieran exponer a las autoridades de Quezaltenango *por separado* y sin el conocimiento de la élite indígena, sus verdaderas intenciones políticas. Estos elementos analizados, sirven para entrever algunas situaciones sobre la naciente *élite política ladina* en Olintepeque:

- a) Su fuerte visión liberal.
- b) Su escasa influencia política frente a la *élite tradicionalista* gobernante indígena.
- c) Su escasa influencia política frente a las autoridades regionales.

---

mejoramiento general, progreso, *adhección* de la raza indígena a las doctrinas liberales, levantamiento de paz y prosperidad de todo el vecindario; que por acuerdo gubernativo se nos conceda nombrar dentro de la municipalidad indígena que actualmente existe a un alcalde primero ladino [subrayado original] (AGCA, B, leg. 29698, exp. 11, p.1).

#### La posición indígena

Cajolá 25 de abril de 1922. [Sesión pública efectuada por la municipalidad indígena de Cajolá]. Señor Jefe Político del departamento de Quezaltenango. Tengo el honor de transcribir a Usted el acta de la sesión pública que celebramos el día de hoy y cuyo tema literal es como sigue: sesión N° 4 = sesión pública municipal, celebrada el día 25 de abril, a la una de la tarde, de 1922, a la que asistieron los señores Alcaldes 2° municipal, 3er Regidor, el Síndico y los vecinos... en seguida se trató de lo siguiente: 1° que habiéndose recibido una comunicación de la Jefatura política, en la cual se pide informe a este municipio, referente a si se acepta o no un Alcalde 1° municipal ladino, reunida la Corporación Municipal y los vecinos, acordaron no admitir en el seno del municipio, ninguna persona que no sea natural, pues siendo la mayoría absoluta de los habitantes naturales, no permitimos que un ladino forme parte de la Corporación Municipal (AGCA, B, leg. 29698, exp. 11, p.2).

#### La solicitud del Ministerio de Gobernación

El 29 de enero de 1923, el Ministerio de Gobernación pide información de la distribución poblacional del municipio de Cajolá al departamento de estadísticas por intermedio del Ministerio de Fomento (AGCA, B, leg. 29698, exp. 11, p.7).

El 15 de febrero de 1923 se envía el informe del último censo practicado en Cajolá con fecha del 28 de agosto de 1921 (AGCA, B, leg. 29698, exp. 11, p.8):

<u>Ladinos</u>	<u>Indios</u>
Varones 14	1.530
Mujeres 12	1.636
Total 26	3.166
Total población:	3.192»

#### Dictamen del fiscal

28 de febrero de 1923. Sr. Alcalde 11 Municipal – Cajolá... señor Ministro en vista del corto número de ladinos que hay en el municipio de Cajolá no es el caso de acceder a la solicitud de aquellos, relativa a que se nombre entre los ladinos [por acuerdo gubernativo] el Alcalde 1° municipal con tanto mayor motivo cuanto que en las elecciones pueden obtener el objetivo que se proponen, pero el Sr. Ministro resolverá como siempre lo mejor (AGCA, B, leg. 29698, exp. 11, p.9).

- d) Su consciente debilidad política debido a su escasa población frente a las mayorías indígenas.
- e) Su imposibilidad de acceder al *poder* político local vía acuerdo gubernativo.
- f) Su negativa a enfrentarse a un proceso democrático al interior del área local frente a las mayorías indígenas.

Y mientras esto se consolidaba, los migrantes ladinos seguían arribando al municipio. Para 1852 el padrón efectuado para los pueblos de Quezaltenango registraba ya un número *medianamente alto* en Olin-tepeque de 75 ladinos. Hablamos aquí de un registro *medianamente alto* de población ladina en comparación con el aumento poblacional que se vivió en los primeros 20 años (entre 1825 y 1845).

Aquí en tan sólo siete años se duplicó dicho crecimiento, pasando de 21 individuos en 1845 a 75 en 1852.<sup>181</sup> A pesar que los ladinos continuaban siendo una pequeña minoría comparada con los casi 1200 indígenas que habitaban el municipio, se puede observar a partir de este periodo, un quiebre en el proceso de “colonización” de los ladinos en Olin-tepeque desde el periodo colonial, ya que éstos aseguran a partir de este momento, su estabilidad residencial en el municipio.

En ese sentido, el periodo comprendido entre 1825 y 1860 debe ser considerado como el periodo del auge de la “colonización” ladina y la conformación de su base política en Olin-tepeque.

### **5.2.6. El cambio de estrategia política de la débil élite ladina y su acceso al sistema político local mediante el cargo de secretario ladino.**

El escenario de imposibilidad de acceder al sistema político local en la década de 1840 y 1850 por intermedio de un *acuerdo gubernativo*, mostró a la *élite ladina* en Olin-tepeque la necesidad de aplicar otro tipo de estrategia política. Y es bajo este contexto de cambio de mentalidad política que se puede comprender lo sucedido en 1859, cuando un grupo de ladinos liderados por la familia Rodas, apoyados por un pequeño grupo de Indígenas “tratantes” (comerciantes) y por el cura doctrinero fray José Antonio Urrutia, solicitaron ante el corredor de Quezaltenango, un *secretario ladino* para la municipalidad de Olin-tepeque:

Nosotros grupo de vecinos ladinos y naturales deste pueblo de Olin-tepeque solicitamos ante usted se sirva la posibilidad de analizar para el bien y progreso deste nuestro pueblo en designar un secretario ladino para atender las acciones y pormenores de la municipalidad... Ello teniendo en cuenta las disposiciones de ley de participación política de ambas clases y para el progreso de las gestiones deste municipio... Un secretario ladino en remplazo del actual, José María Pérez natural deste pueblo.<sup>182</sup>

No pudieron ser halladas las reacciones de las autoridades municipales indígenas de Olin-tepeque ni de Quezaltenango ante esta nueva exigencia política. Pero por los resultados que se obtuvieron con la designación de un secretario al ladino para Olin-tepeque en 1860, no puede hablarse de algún tipo de resistencia por parte de dichas autoridades ante dicha solicitud. Por otro lado, la solicitud no sólo reveló el cambio de estrategia política de los ladi-

<sup>181</sup> AGCA, B, leg. 29655, exp. 04

<sup>182</sup> Entre las personas que firman se destacan: Fray: José Antonio Urrutia; Indígenas (comerciantes): Juan, Camilo y Santiago Gómez; Víctor, Pedro y Juan Chávez; Ladinos: Eusebio, Bernardino, Claro, Demetrio, Matías, Nicolás y Eduardo Rodas; Luis, Pedro, Saturnino, Timoteo, Blas y Manuel Cifuentes; Antonio, Apolinario, Camilo, Ciriaco y Jerónimo de León; Aurelio, José Ángel y Encarnación Díaz. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1859.

nos, al optar esta vez por la designación de un cargo más “modesto” dentro de la estructura política indígena, sino la consolidación de vínculos locales de los ladinos con los indígenas comerciantes y el cura doctrinero.<sup>183</sup>

Pero esa vinculación entre ladinos liberales y comerciantes indígenas que empezó a ser evidente dentro del municipio a finales de la década de 1850, no respondía a un cambio en las relaciones sociales entre ladinos e indígenas de forma exclusiva en el municipio. Ellas fueron producto del nuevo contexto político liberal que se fue instituyendo en la región de Quezaltenango desde principios de la década de 1850 y que tuvo su mayor impacto político en la región hacia 1860, cuando la producción de café se instauró como motor exclusivo de la economía nacional guatemalteca.<sup>184</sup>

Las nuevas condiciones económicas que se empezaron a instaurar en el occidente a partir de 1860 por el negocio del café, brindaron a los liberales Quezaltecos (inmersos dentro de dicha actividad comercial), la esperanza de su posible retorno al control del Estado nacional.<sup>185</sup> En la región de Quezaltenango, la influencia liberal empezó a reforzar el fervor progresista de las débiles *élites políticas ladinas* y de algunos *comerciantes indígenas* en las áreas locales del occidente durante la década de 1850.<sup>186</sup>

En ese sentido, a partir de la década de 1850, se generó en Olinstepeque un clima favorable para las aspiraciones de los ladinos locales, quienes ya mostraban desde mediados del siglo XIX sus intereses políticos en el municipio bajo los ideales liberales de “modernización y progreso”, como quedaron expuestos en la solicitud de alcalde ladino en 1845. Y gracias a este nuevo escenario de fervor liberal, los ladinos lograron obtener apoyo de los comerciantes indígenas y del cura doctrinero en sus aspiraciones políticas, las cuales se hicieron realidad en 1860 bajo la designación de Eusebio Rodas como el primer secretario ladino dentro de la estructura política de la municipalidad indígena de Olinstepeque.

Desde dicho cargo, los ladinos empezarían a tener un mayor protagonismo político y algo de influencia, la cual les brindó una enorme oportunidad para establecer vínculos con los demás sectores a los cuales el municipio se insertaba: hacia el exterior con las autoridades de Quezaltenango; y hacia el interior, con algunos líderes indígenas con una visión más progresista y los curas doctrineros ladinos de San Cristóbal Totonicapán. Y esta vinculación política quedó en evidencia sólo un par de meses más tarde, cuando la *élite ladina*, en cabeza del secretario Rodas, exigió a las autoridades de Quezaltenango nuevamente su acceso al

---

<sup>183</sup> Y esa vinculación jugará un papel determinante solo un par de años más tarde, dentro de los eventos que sobrevendrán al interior de la estructura política indígena después de 1871. (Nota del autor).

<sup>184</sup> Hacia 1850, las *élites* conservadoras que gobernaban el país en busca de mejores condiciones económicas, para apalea la crisis que se había iniciado por la pérdida de representatividad en los mercados internos de la cochinilla (debido a la competencia de los tintes sintéticos), decidieron estimular la producción de café en el occidente guatemalteco, como un estímulo al sector agroexportador. Ver al respecto, Grandin, 2007, p.162.

<sup>185</sup> La región de Quezaltenango en dicho período era reconocida por su fuerte influencia liberal. Desde la independencia de Guatemala en 1821, las *élites* criollas liberales quezaltecas buscaron su autonomía política frente a la capital. Ese impulso de autonomía llevó a las *élites* de Quezaltenango a proclamar la separación de Guatemala en 1838 bajo la figura política del Estado de Los Altos, que se conformó junto con los departamentos de Totonicapán y Sololá. En 1840, en los albores del período conservador, Rafael Carrera recuperó la región militarmente y la anexó nuevamente a Guatemala. Entre 1840 y 1850 se produjeron nuevos intentos de establecer la autonomía del Estado de Los Altos por parte de los líderes liberales, pero las acciones militares de los conservadores continuarían. Dichas acciones implicaron el fusilamiento de los líderes liberales quezaltecos que mantenían viva la idea de la autonomía política. Sin embargo, a pesar del sometimiento conservador, las ideas liberales se mantendrían latentes en dicha región y surgirían con gran fuerza hacia 1860, auspiciadas bajo el dinamismo económico de la producción de café. Ver al respecto, Taracena, 1999.

<sup>186</sup> Para más información sobre los hechos en dicho período, ver Piel, 1989, p. 303-304.

*poder* político municipal vía acuerdo gubernativo. El 3 de septiembre de 1860, en carta enviada al corregidor de Quetzaltenango y firmada por *don* Eusebio Rodas, secretario ladino de la municipalidad de Olinstepeque se expuso lo siguiente:

Señor corregidor: Los ladinos del pueblo de San Juan Olinstepeque nos presentamos nuevamente [subrayado del original] ante su dignísima autoridad a pedir nos sea otorgada la posibilidad de tener nuestro propio alcalde ladino, según dicho derecho descansa en materia de nuestras leyes patrias. Los ladinos deste pueblo no podemos más que ver con estrañesa que después de tantos años de gobierno de los naturales, no se logre el anelado progreso y mejoras deste nuestro pueblo que tanto desea el Gobierno nacional. Por lo que a su dignísima Autoridad suplicamos sea muy servido, que por orden suya, se nos conceda lo que hoy ante Usted pedimos.<sup>187</sup>

Comparada esta solicitud de alcalde con la efectuada por los ladinos de 1845, se puede hacer notar cuatro elementos interesantes que pueden conllevar a entender una *cierta forma* de “empoderamiento” político de la *élite ladina* para 1860:

- a) La misiva conlleva una firma de un funcionario municipal (el secretario ladino).
- b) El respaldo político de algunos indígenas tratantes (algunos miembros de la familia Gómez y Chávez) frente a los intereses políticos ladinos.
- c) El respaldo “político” del cura doctrinero (José Antonio Urrutia).
- d) Y la presentación ante el corregidor de Quetzaltenango de una comunicación de carácter *público* (y no privado) que prevé de antemano, el conocimiento de la misma, por parte de la *élite tradicionalista indígena*.

Pese a ese nuevo elemento de “empoderamiento” político de la *élite ladina* al nivel local, los hechos históricos mostraron que esta solicitud de 1860 (al igual que la anterior de 1845), tampoco tuvo efecto, lo que demuestra que los vínculos al nivel regional de los ladinos seguían siendo débiles. Sin embargo, no queda total claridad sobre los verdaderos vínculos que pudieron haber establecido los ladinos al nivel regional con las autoridades de Quetzaltenango, por un evento de *corrupción* ocurrido en el municipio sólo un par de meses después de dicha misiva y que tuvo como protagonistas al secretario ladino y al cura doctrinero. Caso de corrupción que se establece por la apropiación indebida de unos dineros por parte del cura doctrinero, con apoyo del secretario y que eran producto del alquiler de unas tierras del municipio.

Los documentos históricos muestran que el cura y el secretario ladino establecieron una serie de documentos legales “apócrifos” para quedarse con el alquiler de dicho terreno.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1861.

<sup>188</sup> A continuación se describen algunos elementos de dicho pleito, por considerarse de carácter importante para esta investigación, debido a los vínculos establecidos entre los ladinos y el cura doctrinero:

El 24 de noviembre de 1860 se presentó una carta ante el corregidor de Quetzaltenango, donde se solicitaba para el municipio de Olinstepeque un *cura propio* para el pueblo, pues según se sostiene en la misiva por el propio «Gobernador indígena y la municipalidad del pueblo de Olinstepeque», el cura doctrinero de San Cristóbal ya no puede seguir visitando el pueblo, «porque unas tierras que son capellanía y con su arrendamiento se pagaba el padre, las quitó don Juan Innasio Erigoen [oficial de Quetzaltenango] diciendo que el arrendamiento no era para pagar padre sino para el fondo de comunidad. [Firma la misiva:] Eusebio Rodas -Secretario [El subrayado es mío]». AGCA, B, leg. 28585, exp. 181, fol.5

El 24 de diciembre de 1860, el juez encargado para dirimir la situación en Olinstepeque, Miguel Ará, informó al corregidor que:

En ese sentido, se hace difícil saber si la negativa a la nueva exigencia de alcalde ladino, por parte de las autoridades de Quezaltenango, fue producto de una decisión meramente política o resultado de la sanción moral dada al secretario por sus actos indebidos.

No hay claridad tampoco sobre los castigos dados en la práctica al secretario y al cura doctrinero. En cuanto a Eusebio Rodas, según los registros históricos, continuó ejerciendo su cargo de secretario ladino hasta 1891 (lo que demuestra, para dicho periodo, la enorme influencia adquirida para lograr mantenerse en el cargo). En cuanto al cura José Antonio Urrutia parece haber sido trasladado, pues los registros de los libros de cofradías, matrimonios y bautizos ya no muestran su participación en el municipio en los años siguientes.

---

Los dichos poseedores de Xiak [terreno para supuestamente pagar el cura] quedaron obligados a pagar en virtud de tal arrendamiento la suma anual de cincuenta pesos, que en efecto pagan sin dificultad, e ingresa al fondo de comunidad sin interrupción desde el año del cincuenta y siete [1857], sin que los naturales de Olinstepeque los hayan repugnado, se pretendía que dicha suma correspondiera al cura encargado de la administración de dicho pueblo, quien sin embargo, ha tomado algunas veces dicho arrendamiento, contra la opinión del mismo corregimiento, sin exhibir título alguno ni razón comprobada para tal avance; y cuanto más esta secretaría pudiera informar se halla consignado en dicho legajo que pongo a la vista de Usted (AGCA, B, leg. 28585, exp.181, fol. 2)

El 27 de diciembre de 1860, en informe al Ministerio de Gobernación Justicia de lo Supremo Gobierno de la República, el corregidor de Quezaltenango informó que:

cumpliendo con lo mandado a consecuencia de la solicitud que aparece echa por el Gobernador indígena, municipalidad y Común de San Juan Olinstepeque, con respecto a que el ingreso de cincuenta pesos que anualmente están pagando los arrendatarios de las tierras nombradas de Xiak... paso a informar... y para evacuar este informe con la debida prudencia, hé hecho comparecer al Gobernador indígena, municipalidad y otros vecinos de Olinstepeque, y de lo que todos han informado verbalmente, con inclusión del secretario Eusebio Rodas, firmante de la representación que motiva tal informe, se viene en conocimiento que esta es apócrifa, pues no la há formulado el Gobernador, ni municipalidad, ni Común de dicho pueblo, ni han ido a esa capital [San Cristóbal]; que el cura de San Cristóbal don José Antonio Urrutia fue quien la dictó en esa misma [capital]; que los que estuvieron en ella fueron dos o tres Cofradías con el fin sólo de pedir al prelado un padre que haga de cura, y que ni los unos ni los otros pretenden, ni tienen motivo para decir que aquel arrendamiento pertenece al cura y no á sus Fondos de Comunidad (AGCA, B, leg. 28585, exp. 181, fol. 5).

El 5 de enero de 1861, el Ministerio de Gobernación dictando sentencia sobre lo actuado en Olinstepeque exigió la amonestación de Eusebio Rodas como secretario de la municipalidad:

Ministerio de Gobernación. Con vista del anterior informe, dígase al corregidor que no ha lograr *á* dictar *probidencia*, y que así lo hará entender *á* la representación del Común de Olinstepeque, amonestando y apercibiendo seriamente *á* Eusebio Rodas, por haber mérito y autorizar una exposición apócrifa. *Exítese á* la curia eclesiástica para que en atención *á* cuanto manifiesta el corregidor, se provea de cura *á* la parroquia de Olinstepeque, y así contéstese; archivándose este expediente [El subrayado es mío] (AGCA, B, leg. 28585, exp.181, fol. 5).

### Tercera fase

#### **5.3. La autoridad militar y el fortalecimiento de la élite política ladina en el municipio de Olinstepeque, 1860-1944.**

##### **5.3.1. Acceso de la élite político-militar ladina al sistema político local en el municipio de Olinstepeque.**

En 1871 los liberales liderados por Justo Rufino Barrios y Miguel García Granados tomaron el *poder* político de la nación, mediante una acción militar gestada desde la región occidental y que tuvo como centro de operaciones la ciudad de Quezaltenango.<sup>189</sup> Se inauguraba así el segundo mandato liberal en el país.<sup>190</sup>

Después de 1871, los liberales plantearon su permanencia en el *poder* político bajo dos pilares fundamentales: la búsqueda del crecimiento económico del país y el control de la población. El crecimiento económico lo aseguraron gracias a que se afanaron en continuar sacando réditos de la producción y exportación de café hacia los mercados internacionales, pues éste les había demostrado, en el corto plazo, ser una alternativa excelente a la delicada situación económica guatemalteca.<sup>191</sup>

Y el control de la población se logró asegurar mediante una política de centralización y profesionalización de la fuerza pública, basada en una red de guarniciones miliares al nivel regional y municipal, las cuales se concentrarían bajo el liderazgo ladino (Pinto Soria, 1998, p.10).

Richard Adams (1995), describe plenamente los enormes beneficios, al nivel político y económico, que los liberales lograron obtener del control de la población basado en la centralización de la fuerza pública, cuando afirma:

La filosofía político-económica liberal requería el control de la mano de obra de los campesinos, los cuales eran una mayoría abrumadoramente indígena. Para alcanzar esto era necesario que las fuerzas militares del país sirvieran al gobierno central y no a intereses regionales. El plan de crear un nuevo ejército con fidelidad hacia el gobierno central contempló: primero la creación de algunos batallones permanentes, seguidos por el servicio militar obligatorio, un servicio voluntario en gran escala y el establecimiento de una academia militar elitista para producir oficiales en función del nuevo servicio profesional (p.14).

Y es bajo esa filosofía liberal de control de la población, que se instauró en Olinstepeque la guarnición militar entre 1874 y 1875 bajo el liderazgo militar de los ladinos del municipio. Arturo Taracena (1999) ha vinculado, para el caso de Quezaltenango, la participación de la población ladina dentro de la Revolución Liberal de 1871, como una forma de búsqueda de espacios políticos frente a la autoridad conservadora:

A causa de su fallido separatismo [creación del Sexto Estado de Los Altos], los altenses se encontraron a mediados del siglo XIX aislados de los asuntos políticos del Estado, cuya participación les era negada por el gobierno conservador y por la política económica de los co-

---

<sup>189</sup> Para una mejor reseña sobre las acciones liberales en 1871 ver, Piel, 1989, p.315.

<sup>190</sup> El primer periodo liberal en Guatemala se establece desde el momento de la independencia en 1821 hasta 1838; el periodo conservador entre 1839 y 1871; y el segundo periodo liberal entre 1871 hasta 1944. (Nota del autor).

<sup>191</sup> Ver al respecto tabla N° 14 del capítulo III de esta investigación, la cual muestra el dinamismo de la producción de café entre 1860 y 1871. (Nota del autor).

merciantes capitalinos a través del Consulado de Comercio. La misma estaba orientada a frenar el desarrollo interno y externo de su comercio al obstruir sistemáticamente la construcción del puerto de Champerico, gravar los productos procedentes del sur de México, fomentar el monopolio estatal del aguardiente, importar sin impuestos harina del extranjero, etc. Por tales razones, los ladinos de Los Altos participaron masivamente en la Revolución de 1871. Praxis revolucionaria que también les permitió dar un salto cualitativo como políticos, militares, intelectuales, etc. (p.343).

Frustración política que también venía siendo experimentada por la débil *élite política liberal* ladina de Olinstepeque desde 1845, al ver truncado sus esfuerzos de una participación directa dentro del sistema político del municipio, el cual se encontraba bajo dominio absoluto de la *élite tradicionalista indígena*.

Los ladinos de Olinstepeque, junto con un grupo de oficiales foráneos de los asentamientos ladinos cercanos como la ciudad de Quezaltenango, Sija y los Alisos, tomaron, a partir de 1874, el liderazgo de la guarnición militar en Olinstepeque. Aunque no se pudieron encontrar datos sobre la conformación del mando militar para dicha fecha, la alta influencia del liderazgo ladino pudo observarse con claridad mediante un listado de 1893 (cuadro N° 39).

Cuadro N° 39  
**Escalafón de Jefes y Oficiales ladinos Distrito de Olinstepeque, 1893**

Nombre	Apellido	Edad	Estado	Grado	Residencia
Narciso	López	41	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque
Francisco	López	44	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque
Venancio	de León	57	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque
José Cruz	Santiago	53	Casado	Comandante 2°	Ostuncalco
José María	de León	37	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque
Eugenio	López	50	Casado	Capitán	Olinstepeque
Trinidad	Barrios	59	Casado	Capitán	Los Alisos
Juan	de León	45	Casado	Capitán	Olinstepeque
Manuel	Galindo	45	Casado	Capitán	Olinstepeque
Eusebio	Rodas	40	Casado	Capitán	Olinstepeque
Eduardo	Rodas	38	Casado	Capitán	Olinstepeque
Pedro	de León	34	Casado	Capitán	Olinstepeque
Camilo	de León	43	Casado	Capitán	Olinstepeque
Miguel	López	27	Casado	Capitán	Olinstepeque
Bernardino	Rodas	27	Casado	Capitán	Olinstepeque
Ignacio	Barrios	47	Soltero	Capitán	Los Alisos
José María	Barrios	44	Casado	Capitán	Los Alisos
Manuel	Rodas	51	Soltero	Capitán	Los Alisos
Hermenejildo	Rodas	24	Casado	Capitán	Olinstepeque
Fidel Esteban	Rodas	23	Casado	Capitán	Olinstepeque
Santiago	Barrios	34	Casado	Teniente	Los Alisos
Gregorio	Sigüenza	30	Casado	Teniente	Olinstepeque
Ciriaco	de León	28	Soltero	Teniente	Olinstepeque
Apolonio	de León	30	Casado	Teniente	Olinstepeque
Segundo	Rodas	42	Casado	Teniente	Olinstepeque
Pedro	Rodas	32	Soltero	Teniente	Olinstepeque
José María	Mazariegos	42	Casado	Teniente	Olinstepeque
Mariano	de León	29	Casado	Teniente	Olinstepeque
David	López	34	Casado	Teniente	Olinstepeque
Lorenzo M.	Escobar	35	Casado	Teniente	San Mateo
Bernabé	Andrade	37	Soltero	Teniente	Los Alisos
Demetrio S.	Sigüenza	26	Soltero	Subteniente	Olinstepeque
Antolín	Barrios	36	Casado	Subteniente	Los Alisos

Fuente: Archivo de Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1893



La posición geográfica de Olinstepeque como punto estratégico dentro del Distrito Militar de Occidente (entre las ciudades de Quezaltenango y Totonicapán)<sup>192</sup>, le ofreció a la guarnición militar del municipio cierto reconocimiento frente a las demás guarniciones locales del occidente. Y este elemento fue de gran importancia para los intereses políticos de la *élite ladina*, ya que la guarnición militar se instaló como una institución gubernamental con altas posibilidades de *poder* y autoridad para los ladinos locales. En el cuadro N° 40, se muestra la composición total de las milicias activas en Quezaltenango para 1883. Si se observa los datos expuestos, Olinstepeque tuvo en dicho momento una participación preponderante dentro de la estructura militar del corregimiento de Quezaltenango.

Cuadro N° 40  
Oficiales *activos* de las guarniciones militares de Quetzaltenango, 1883

Inscritos	Activos																
	Generales de División	Generales de Brigada	Coroneles	Tenientes Coronales	Comandantes	Total de Jefes	Capitanes	Tenientes	Subtenientes	Total de Oficiales	Sargento 1°s	Sargentos 2°	Cometas	Cabos	Mandos medios	Soldados	Total de Tropa
Colomba					1	1	4	2	8	14	15	22	2	39	78	319	397
Coatepeque					3	3	2	4	3	9	7	8		4	19	326	345
Chuvá					0	1			3	4	1	6		15	22	398	420
Ostuncalco				1	1	2	3	4	8	15	2	8	6	26	42	208	250
Palmar			1	1	1	3		7	6	13	11	18	3	26	58	476	534
Quezaltenango			3	3	5	11	18	25	27	70	12	48		156	216	1363	1579
Olinstepeque				1	3	4	12	12	14	38	5	12	5	26	48	476	524
Sija					2	2	1	5	24	30	17	23	2	44	86	173	259
Salcajá					0				1	1	5	7	2	24	38	181	219
Sibilia				1	1	4	4	12	20	3	18	11	52	84	495	579	
Nuevo San Carlos					0					0	9	12		7	28	192	220
El Zapote					0					0	1	9	1	12	23	158	181
Almolonga					0					0	1				1	7	8
Cantel					0				2	2	1	3		12	16	99	115
Sta María de Jesús					0					0					0	5	5
<b>Total</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>17</b>	<b>27</b>	<b>45</b>	<b>63</b>	<b>108</b>	<b>216</b>	<b>90</b>	<b>194</b>	<b>32</b>	<b>443</b>	<b>759</b>	<b>4876</b>	<b>5635</b>

Fuente: Archivo de Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1883

Se observa, por ejemplo, que ocupó el segundo lugar con 4 jefes militares después de Quezaltenango con 11; el segundo puesto con 38 oficiales después de Quezaltenango con 70; el sexto puesto en mandos medios con 48 militares; y el tercer puesto, compartido con el Palmar, en el número de soldados activos con 476, después de Quezaltenango con 1363 y Sibilia con 495.

El ingreso de los oficiales militares ladinos al municipio entre 1874 y 1875 con la guarnición militar se convirtió, entonces, en un gran impulso para los intereses políticos de la *élite ladina* en Olinstepeque, que ya habían logrado una importante participación dentro de la estructura política indígena en 1860 con Eusebio Rodas como secretario ladino. Por otro lado, se veía en el municipio el ingreso de más ladinos al área lo que generaba múltiples beneficios de participación para la *élite ladina* del municipio, la cual podía exigir con mayor facilidad su derecho de participación política frente a las autoridades superiores de Quezaltenango.

<sup>192</sup> El Distrito Militar de Occidente estaba conformado por las fuerzas de milicias de Huehuetenango, San Marcos, Quezaltenango, Totonicapán, Suchitepéquez y Sololá, fue creado por el Decreto N°. 7 del 24 de julio de 1871 (Adams, 1995, nota 9, p.62).

El cuadro N° 41, muestra el crecimiento de la población ladina en el municipio a partir de 1860. Obsérvese, como se anotó anteriormente, el aumento progresivo de la población hasta 1860 y el aumento descomunal, en los años siguientes, gracias a la influencia militar del proyecto liberal de 1871.

Cuadro N° 41  
Evolución de la población ladina en Olinstepeque, 1821-1883

Año	Población
1821	0 (según registros)
1825	Un par de personas
1845	21
1852	75
1861	90
1883	140
1893	584

Según documentos históricos locales

El ejercicio político de los militares ladinos se vio expuesto claramente cuando en 1876 la municipalidad indígena fue desarticulada, para dar paso a la conformación de la municipalidad mixta ladino-indígena en Olinstepeque. Los oficiales ladinos bajo el control de la autoridad militar lograron en un par de meses el ingreso al sistema político local, cosa que no pudieron lograr sus antepasados en 50 años de residencia en el municipio (1825-1876).

Los oficiales ladinos lograron asumir dentro de la municipalidad mixta los cargos de mayor representación política. Con los oficiales ladinos dentro de la estructura de *poder* político del municipio, se estableció el *vínculo militar* al interior de la *élite ladina*. Los ladinos pasaron, entonces, de una *débil élite política* de mediados del siglo XIX, a una *fortalecida élite político-militar* a finales del mismo siglo. El cuadro N° 42 muestra la conformación de la municipalidad mixta durante 1880 y los vínculos militares que dicha *élite política ladina* logró mantener durante los años posteriores.

Cuadro N° 42  
Conformación de la municipalidad mixta de Olinstepeque, 1880

Nombre	Apellido	Cargo	Antecedentes históricos en el pueblo
Don Eugenio	López	Alcalde 1°	Ladino; subteniente militar en 1878; Capitán en 1890 y comandante de la guarnición en 1893.
Don Marto	Tigüilá	Alcalde 2°	Indígena
Don Eusebio	Rodas	Secretario	Ladino, secretario desde 1860 (hasta 1891); Oficial militar y Capitán; Comandante local en 1893.
Don Camilo	De León	Síndico	Ladino; oficial militar en 1878; Capitán 1893; Comandante local 1900; Alcalde 1° en 1904. Como Síndico ejecutó procesos administrativos de algunos terrenos de los milicianos en 1880.
Don Juan	De León	Regidor 1°	Ladino, oficial militar; Capitán en 1893.
Don Miguel	Macario	Regidor 2°	Indígena.
Don José	López	Regidor 3°	Ladino, oficial militar.
Don Gregorio	Ichel	Regidor 4°	Indígena

Nota: funcionarios ladinos en color azul. Según documentos históricos locales.

### 5.3.2. Acceso de la élite ladina a los demás componentes del sistema institucional en el municipio.

Bajo el nuevo régimen liberal, las condiciones políticas, económicas y sociales de las áreas locales indígenas cambiaron radicalmente, por las políticas de “progreso” y “modernización” que fueron establecidas al nivel institucional. La instauración de la guarnición militar, el ingreso de los ladinos al sistema político y la posterior desarticulación de la alcaldía indígena, trajeron grandes consecuencias sobre el sistema tradicional indígena político-religioso en Olinstepeque.

Estos oficiales ladinos tuvieron la tarea de controlar a la población y de liderar el proyecto liberal de “modernización” institucional del municipio. En ese sentido, consolidaron un nuevo sistema institucional local, que tenía como fin exclusivo sacar del “atraso” al área local, mediante la aplicación del conocimiento técnico y profesionalizado, así como el intento de establecer condiciones sociales, políticas, económicas y religiosas bajo los estándares occidentales ladinos.

Así llegarían al municipio desde el plano institucional público, las brigadas de salud y salubridad desde la ciudad de Quezaltenango; la instauración de la registraduría local; comisiones especiales de censos, administración de rentas y de obras públicas; el telégrafo; las instituciones educativas para niños y niñas; curas doctrineros con una visión liberal y el ingreso de la influencia protestante. Y desde el plano institucional privado, se intensificarían los servicios de escribanía, asesorías y trámites legales, servicios personales (barberías y sastre-rías), así como el manejo de servicios contables y de peritajes.

Todo este entramado institucional, avalado y patrocinado desde el Estado nacional, iniciaría su proceso de conformación en el municipio durante los primeros años del siglo XX y se consolidaría plenamente en Olinstepeque entre las décadas de 1920 y 1930. Para un análisis más detallado de dicho sistema institucional, éste puede ser dividido en tres categorías: el sector de servicios profesionales, técnicos y artesanales; la escuela; y la iglesia.

#### a) El sector de servicios profesionales, técnicos y artesanales:

Como para finales del siglo XIX la élite indígena del municipio de Olinstepeque continuaba estableciendo sus vínculos institucionales políticos, económicos, sociales y religiosos, desde la tradición y el derecho consuetudinario, la élite político-militar ladina tuvo la oportunidad de establecer de manera fácil, el control del nuevo sistema institucional local.

Richard Adams (1995) ha mostrado cómo uno de los ideales de los liberales era el de conformar un “ejército ladino educado”. Por ello se ordenaba, por ejemplo, “a los oficiales que viajaran a «todas las poblaciones ladinas del departamento respectivo», y buscaran reclutas de menos de 30 años de edad que fueran alfabetos... Si el requerimiento de alfabetismo no era suficiente para desanimar la participación indígena en los nuevos batallones voluntarios, las órdenes específicas para buscar ladinos esclarecía el intento” (p.15).

Aunque el control sobre este sector de servicios técnicos, profesionales y artesanales, ya había empezado a ser “dominado” en parte, por los ladinos desde su llegada al municipio hacia 1825, esta participación se incrementó fuertemente dentro del periodo liberal de Justo Rufino Barrios debido a dichas capacidades técnicas y profesionales con las que contaban los oficiales militares ladinos del municipio. Además de su condición de alfabetos, que ya era un requisito determinante para ser enlistados, se anexaban también las capacidades téc-

nicas y profesionales de los oficiales militares ladinos adscritos a la guarnición militar de Olinstepeque.

El cuadro N° 43 muestra algunas actividades complementarias de los oficiales ladinos. Como puede observarse, las actividades económicas de los militares variaban entre agricultores, profesores, sastres, barberos y carpinteros. Los documentos históricos mostraron que estos oficiales militares una vez estuvieron en retiro o dentro de su condición de reservas, ejercieron plenamente estas actividades económicas complementarias al interior del municipio.

**Cuadro N° 43**  
**Escalafón de Jefes y Oficiales ladinos residentes en Olinstepeque, 1893**

Nombre	Apellido	Edad	Estado	Grado	Residencia	Profesión
Narciso	López	41	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque	Agricultor
Francisco	López	44	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque	Agricultor
Venancio	de León	57	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque	Agricultor
José María	de León	37	Casado	Comandante 2°	Olinstepeque	Agricultor
Eugenio	López	50	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Juan	de León	45	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Manuel	Galindo	45	Casado	Capitán	Olinstepeque	Sastre
Eusebio	Rodas	40	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Eduardo	Rodas	38	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Pedro	de León	34	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Camilo	de León	43	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Miguel	López	27	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Bernardino	Rodas	27	Casado	Capitán	Olinstepeque	Carpintero
Hermenejildo	Rodas	24	Casado	Capitán	Olinstepeque	Agricultor
Fidel Esteban	Rodas	23	Casado	Capitán	Olinstepeque	Profesor
Gregorio	Sigüenza	30	Casado	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
Ciriaco	de León	28	Soltero	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
Apolonio	de León	30	Casado	Teniente	Olinstepeque	Sastre
Segundo	Rodas	42	Casado	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
Pedro	Rodas	32	Soltero	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
José María	Mazariegos	42	Casado	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
Mariano	de León	29	Casado	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
David	López	34	Casado	Teniente	Olinstepeque	Agricultor
Demetrio S.	Sigüenza	26	Soltero	Subteniente	Olinstepeque	Barbero
Firma: Eusebio Rodas Olinstepeque, Enero 30 de 1893						

Fuente: Archivo de Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1893

Es muy posible que el listado no refleje la actividad económica verdadera de dichos oficiales de manera confiable, pues para la fecha de 1893 ya se habían repartido algunas tierras a estos militares en Olinstepeque, lo que les hubiera podido dar una condición de agricultores.<sup>193</sup> Pudo ser comprobado, por medio de los documentos históricos y la etnografía, que en Olinstepeque los ladinos no se dedicaron ni al comercio, ni al trabajo de la tierra ya que eran actividades netamente indígenas. Situación que se mantiene, incluso, hoy día.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> El Registro de la Propiedad hace referencia a parcelas que fueron donadas en la aldea Llano Grande (actualmente aldea Justo Rufino Barrios), entre 1876 y 1880 por el General Barrios a los oficiales “milicianos ladinos de Olinstepeque”, como compensación por su apoyo militar durante la campaña de 1871. (Nota del autor).

<sup>194</sup> Se pudo determinar, por ejemplo, que la totalidad de las tierras que fueron cedidas por Justo Rufino Barrios entre 1876 y 1880 a “los milicianos ladinos de Olinstepeque” en el Llano Grande y otras áreas rurales del municipio, pasaron a manos de cinco familias indígenas en la década de 1920 y 1930 (Baten, Macario, Gómez, Ichel y Pérez). Los ancianos indígenas determinaron que desde el periodo comprendido entre 1930 y el 2010,

Los oficiales ladinos, entonces, por sus conocimientos occidentales lograron vincularse con bastante facilidad a ese sector institucional que desde el Estado liberal se estructuró para el nivel local. Su racionalidad, el conocimiento del derecho positivo y su formación profesional, técnica o artesanal, los llevó a asumir el control de las diferentes instituciones públicas y privadas que se establecieron en Olinstepeque dentro de la nueva lógica de “modernización” liberal. Por ejemplo, se pueden observar algunos de estos roles asumidos por los ladinos dentro de las instituciones públicas en el municipio hasta 1945 (cuadro N° 44).

Cuadro N° 44

**Ladinos dentro de comisiones especiales al interior de la municipalidad de Olinstepeque entre 1902-1944**

Año	Institución	Nombre	Apellido	Cargo	Antecedentes
1902	Junta local de Censo	Don José María	Rodas	Alcalde 1º	Sargento 1º 1878; Alcalde municipal 1903; Regidor 1º 1916
		Demetrio	Sigüenza	Secretario	Subteniente 1878; Secretario municipal 1902; Alcalde municipal 1917
		Miguel	López	Vocal 2º	Oficial militar 1878; Capitán y Comandante local 1902
		Policarpo	López	Vocal 1º	
1940	Comisión Hacienda Municipalidad	Felipe	Díaz López	Delegado	
		Lisandro	Rodas Gramajo	Delegado	Síndico 1946; Alcalde municipal 1951; Juez de paz 1962
		Secundino	Sigüenza Ralda	Delegado	Capitán 1912; Comandante local 1929; Síndico 1921.
		Daniel Camilo	López	Delegado	Capitán 1912; Alcalde 1954
		1942	Fabián Ernesto	Rodas Alvarado	Delegado
1942	Juan Erasmo	López	Delegado	Alcalde 1952 y 1961	
1937	Intendencia	Liborio	Alonso	Intendte	Oficial militar
1943		Alberto	Samayoa	Intendte	Oficial militar
1944		José M.	Rivas	Intendte	Oficial militar
1944		Francisco	Cortés	Intendte	Oficial militar
1944		Aparicio	Villatoro	Intendte	Oficial militar

Fuente: Elaboración propia, según los documentos históricos del municipio

Otro ejemplo en este sentido del “dominio” de los ladinos dentro del nuevo sistema institucional queda expuesto en carta al corregidor de Quezaltenango por parte de la municipalidad de Olinstepeque. En dicha comunicación se conoce la existencia en 1944 de una Junta local de Sanidad en Olinstepeque, “compuesta por tres ladinos vocales y el comisario, quienes en colaboración con el cura doctrinero y los maestros ladinos, visitan los cantones para llevar campañas de higiene a los indígenas, para enfrentar la fiebre del Tifus”.<sup>195</sup>

no han existido familias de ladinos que pudieran ser designadas dentro del municipio bajo la condición de “terratenientes”, como si lo fueron las familias indígenas antes mencionadas.

Un ex secretario ladino que trabajó por muchos años en la municipalidad de Olinstepeque y en otras municipalidades de los pueblos vecinos, explicó que en muchos listados municipales algunas personas (ladinos e indígenas) quedaban registradas bajo la condición de “agricultores” por una exigencia legal sobre el uso de la tierra. Cada persona que poseía tierras debía procurar el cultivo de cierta cantidad mínima de tierra y quién no cumpliera con dicha solicitud era sancionado. Así que como estas personas cumplían con estas cantidades mínimas de tierra cultivada, pues se les registraba como agricultores cada vez que se verificaba si cumplían con dicho requerimiento legal. Pero muchos de ellos no lo eran. Ese fue el caso, según este ex funcionario ladino, lo que llevó a que en la década de 1940 y 1950 muchos comerciantes que adquirieron tierras fueran registrados en los comerciantes informes de la municipalidad con la actividad económica de “agricultores”. El interés de los comerciantes era el de invertir su dinero en la compra de tierras, pero muchos de ellos no estuvieron interesados en cultivarla, por lo que la arrendaban a sus vecinos o parientes. (Nota del autor).

<sup>195</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944

En cuanto a las actividades económicas relacionadas con el sector privado, se pudieron identificar algunas especializadas, las cuales eran demandadas principalmente por los comerciantes indígenas:

- *Servicios de tramitadores*: para diligenciar documentos públicos de solicitud de certificaciones o reclamaciones, los cuales eran radicados posteriormente en las respectivas instituciones públicas de Olinstepeque, Quezaltenango o la capital.
- *Servicios de escribanía*: escritura de cartas (reclamaciones o solicitudes) personales o públicas para las diferentes entidades o autoridades competentes del municipio, Quezaltenango o la capital.
- *Asesorías judiciales*: conceptos jurídicos en negocios, préstamos de dinero, compras de tierras, bienes muebles (maquinaria) e inmuebles.
- *Trámites legales*: diligenciar formatos de los juzgados, de hacienda pública, de la municipalidad, de la gobernación o del registro de la propiedad inmueble de Quezaltenango.
- *Servicios contables* (peritos contadores): Para el pago de tasas o impuestos, así como para solicitud de préstamos a entidades bancarias o créditos comerciales ante las empresas comercializadoras de Quezaltenango.
- *Servicios de peritajes*: para el avalúo de tierras, bienes muebles (maquinarias) e inmuebles.

Igualmente, a mediados de la década de 1920 y 1930, la producción de trigo en el municipio fue muy rentable, por lo que se instauraron algunos molinos en Olinstepeque. Dentro de este negocio, los ladinos ejercieron algunas asesorías jurídicas, de peritaje y de manejo de finanzas. El negocio del trigo atrajo a un par de hermanos españoles de San Cristóbal Totonicapán que invirtieron sus recursos en dicho negocio: Pablo y Amador Díez.

Según se establece en la etnografía, fueron los dueños de una de las tiendas de productos de primera necesidad más importantes del municipio por los años de 1920: la Tienda Xequijel. Cuando el negocio del trigo empezó a decaer hacia 1940, emigraron del municipio y vendieron la tienda y sus posesiones en el municipio a un criollo amigo, también de San Cristóbal: don Luis Bosch. Este personaje también se vinculó al negocio del trigo en su última etapa y una vez esta actividad perdió el dinamismo, emigró del municipio, al igual que sus amigos españoles.

Pero la influencia de estas familias en el municipio, fue mínima, pues según se ha determinado en la etnografía y en el Registro de la Propiedad de Quezaltenango, sus posesiones de tierras y bienes inmuebles no fueron de grandes extensiones. Tampoco incursionaron en la política, ni se establecieron como actores fundamentales de la *élite ladina*. Estas familias, una vez el negocio del trigo perdió su impulso, abandonaron el municipio y no se interesaron en la compra de tierras agrícolas, sino exclusivamente en la compra de la producción para sus molinos. Desde allí, compraron siempre la totalidad de la producción a los indígenas terratenientes del municipio en el periodo de auge de este cultivo.

Pero además de estas actividades especializadas, los ladinos se desempeñaron también, en otras actividades técnicas y artesanales dentro del municipio y la ciudad de Quezaltenango como: sastres, tejedores, barberos, carpinteros y tenderos.

b) La escuela:

Al quitarle la potestad a la Iglesia católica sobre el control de la educación pública, los liberales se aseguraron de una buena vez del “factor que aceleraría la evolución social de la población en general” (Garrard-Burnett, 2009, p.36). Con el Decreto del Ejecutivo N°. 451, del 10 de octubre de 1892, bajo el gobierno liberal de José María Reyna Barrios, se convocó a “un concurso respecto a una exposición razonada del mejor sistema de civilizar a los indios”. En las consideraciones que se agregan de este decreto se resaltan las siguientes:

Que por su modo de ser actual, [la población indígena] no ha podido participar de los beneficios de la civilización, sin la cual todo progreso es imposible y toda felicidad es ilusoria: Que la instrucción de los indios no puede llevarse á cabo por los medios comunes, por no permitirlo sus circunstancias peculiares; y que la presente Administración está interesada en quitar de raíz todos los obstáculos que se oponen á la marcha del país por la vía del adelantamiento, para lo cual debe buscar los medios más eficaces y menos costosos (Skinner-Klée, 1954, p.45).

La legislación ladina, bajo este decreto, impone la necesidad de “modernizar” desde lo cultural a las poblaciones indígenas, como lo hace desde lo institucional con el área local. Los ladinos militares asumen, entonces, esta labor de “civilización” de las poblaciones indígenas desde la Escuela. Y esa labor recae en Olinstepeque bajo la figura del Capitán del ejército liberal y profesor ladino, Fidel Esteban Rodas, quién a finales del siglo XIX fundó la escuela elemental de niños y niñas de Olinstepeque.

El mayor impulso sobre esta tarea, la efectuaría el profesor Rodas desde su cargo de Síndico de la municipalidad hacia 1903. Fidel Esteban Rodas dedicó parte de su vida a incentivar en la población indígena, la importancia de la educación, como medio para lograr el “progreso” y la “modernidad” en el municipio, muy apegado a los ideales liberales.

Y esta situación se puede observar con la comunicación del 4 de junio de 1917, donde el director de la escuela de niños Hilario M. López informa al Alcalde 1° ladino y junta de instrucción pública local que se necesita un nuevo profesor, pues existen 80 niños repartidos en los cursos de 1°, 2°, 3° e infantil: “como no dudo que la Junta Local de Instrucción [Alcalde y vocales concejales] que usted preside es amante al progreso y ensanche del ramo de instrucción pública, se sirva elevar esta mi solicitud a la superioridad, favoreciendo así a este plantel y el adelanto de la niñez”.

Cuadro N° 45  
**Ladinos dentro de la dirección de las escuelas elementales de niños y niñas en Olinstepeque, 1902-1944**

Institución	Año	Nombre	Apellido	Cargo	Antecedentes
Escuela de niñas	1902	Doña Secundina	Rodas de López	Directora	
		Doña Anastacia	Rodas López	Subdirectora	
Escuela de varones	1902	Don Hilario M.	López	Director	Oficial militar 1878
		Don Valeriano F.	Sigüenza	Subdirector	Oficial militar 1878; Regidor 1° 1897; Comandante Local 1920
	1920	Hilario M.	López	Director	Oficial militar 1878
	1944	Alejandro	Sigüenza	Profesor	
		Leopoldo	De León	Profesor	Militar 1929

Fuente: Elaboración propia, según los documentos históricos del municipio

Con la instauración de la escuela, los ladinos asumieron, entonces, la tarea de “civilizar” a la población, según los estándares liberales. En el cuadro N° 45 se relacionan algunos de los

maestros ladinos de la escuela de varones y niñas que tomaron la dirección de la educación en el municipio a principios del siglo XX.

Con la puesta en marcha del proyecto educativo liberal en el municipio a finales del siglo XIX, se pudo determinar por algunos registros, la manera como ladinos e indígenas de la época reaccionaron ante dicho proyecto municipal. Por ejemplo, en los registros de escuela de niñas al 31 de enero de 1893, se observan un total de 29 niñas, de las cuales 10 son indígenas y 29 ladinas; mientras que la escuela de niños reportaba para la misma fecha 61 alumnos, de los cuales 21 eran indígenas y 40 ladinos.<sup>196</sup>

Esta diferencia entre ladinos e indígenas queda explicada claramente en una comunicación de 1902, en la que el alcalde municipal de Olinstepeque informa a las autoridades de Quezaltenango el informe correspondiente:

Sólo un pequeño grupo de ladinos han dado ingreso de sus hijos a la escuela en Olinstepeque, pues éstos prefieren seguir enviándolos, a pesar de las calamidades y distancia, a las escuelas de Quezaltenango... y dentro de la clase indígena, solo unos pocos del grupo acomodado se han atrevido enviar sus hijos e hijas a estas escuelas, sin el malestar a que sus hijos se eduquen dentro de lo que estos naturales llaman el sistema ladino.<sup>197</sup>

Un elemento importante es la manera como los comerciantes asumieron la escuela para sus hijos. Era generalizado entre los indígenas la idea de ver el sistema educativo como una forma de “sometimiento” a la autoridad ladina. Sin embargo, como queda expuesto en el comunicado dado por el alcalde municipal, los comerciantes (entre el grupo acomodado) eran conscientes de la importancia que tenían los conocimientos occidentales básicos para sus hijos en la actividad comercial. Por ello no tenían problemas en inscribirlos, frente a la decisión de los indígenas agricultores que no lo hacían.<sup>198</sup>

Ya dentro de la “enseñanza de la actividad comercial a los patojos”, los indígenas adultos reforzaban los conocimientos de sus niños transfiriéndoles la lógica matemática usada para el cálculo de precios y el logro de una rentabilidad adecuada en sus negocios individuales, a pesar de las deficiencias escolares que existían en las dos generaciones de indígenas. Sol Tax (1964) deja en evidencia, dentro de su famosa investigación “el capitalismo del centavo”, la existencia de dicha lógica matemática dentro de los comerciantes indígenas que luego es transferida a las nuevas generaciones.

Tax pudo determinar en la comunidad indígena de Panajachel cómo los comerciantes (hombres y mujeres) a pesar de no saber leer y escribir manejaban eficientemente los conocimientos matemáticos básicos para el cálculo de costes, precios y ganancia de sus productos:

Ellos saben cuándo están produciendo bien y cuándo lo están haciendo pobremente. Mi ejemplo favorito es el de la tejedora con la cual pasé varios días calculando los costos de al-

---

<sup>196</sup> Registro de escuela elemental de Olinstepeque. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1893.

<sup>197</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1902

<sup>198</sup> Sin embargo, como sucede aún hoy día (2010), es posible que éstos niños sólo atendieron los cursos elementales básicos donde aprendieron algunos conocimientos del español y algo de matemáticas, pues el inicio de sus actividades económicas migratorias les imposibilitaba la culminación de la escuela. Para los comerciantes el conocimiento del español y algo de matemáticas eran suficientes para la actividad comercial, pues como afirmaban “ser negociante no se aprendía en la escuela”. Era en la práctica con sus padres y parientes que lograban adquirir los conocimientos adecuados para negociar y calcular sus costes y ganancias. (Nota del autor).



gunas prendas... pues bien, cuando yo terminaba los cálculos que había hecho en silencio, con ayuda de papel y lápiz, ella podía decirme, casi sin equivocarse en medio centavo, cuál debía ser el resultado; y si yo no llegaba a tal resultado, era yo el equivocado, no ella... Probablemente no hay un solo indígena en Panajachel, de más de diez años de edad, que no haya estudiado una manera de ganar dinero con los recursos que se encuentran a su disposición (pp.55-61).

En otro ejemplo, aún más ilustrativo que vale la pena reseñar, se puede observar claramente como Tax resalta el uso de dicha lógica matemática en la práctica, para el cálculo de sus costes frente a una negociación comercial de “regateo”:

Los güipiles de color rojo que tejen las mujeres del vecino pueblo de Santa Catarina son considerados por los norteamericanos como manteles muy atractivos. Aunque las catarinenses comerciaban muy poco con los turistas, nosotros comprábamos sus güipiles. Al principio pagábamos dos quetzales y medio, o tres, por cada uno, regateando de acuerdo con la costumbre; no comprábamos muchos. Las mujeres principiaron a visitarnos con mayor frecuencia; y, como tejían principalmente para nosotros, nos sentimos en la obligación de continuar comprando. Con objeto de dejar de comprar, bajamos el precio y decidimos no pagar más de dos quetzales. Las visitas prosiguieron.

Bajamos nuestro precio a quetzal y medio y, eventualmente, a uno, pero las visitas no cesaron. ¡Cuán tontos habíamos sido al pagar dos quetzales y medio!. De repente, una amiga que no nos había vendido telas se presentó para ofrecernos un güipil tejido por ella. Pedía tres quetzales por él y rehusó bajar el precio. Cuando le dijimos los precios que habíamos estado pagando, pidió que le permitiéramos ver los tejidos. Una comparación fue suficiente para demostrar que el de ella pesaba, por lo menos el doble de los que comprábamos corrientemente. Las mujeres catarinenses simplemente habían respondido a cada rebaja de precio con una rebaja de calidad, y, desde luego, ninguno tenía derecho a quejarse (pp.61-62).

### c) La iglesia católica y protestante:

i). *La Iglesia Católica:* El curato de San Cristóbal Totonicapán, para finales del siglo XIX, todavía se encontraba controlado por frailes criollos con fuerte influencia conservadora. Sin embargo, con las reformas liberales después de 1871, el rol de los curas cercanos a los ideales liberales tomó gran relevancia. Es por ello que la Iglesia que había logrado fortalecerse parcialmente dentro del régimen conservador (1839-1871), sufrió nuevamente un duro ataque por parte del General Justo Rufino Barrios. La arremetida de los liberales se instaló sobre sus tierras, bienes inmuebles y su mayor *poder* ideológico que descansaba sobre el control de la educación pública.

Barrios quien vuelve a secularizar los bienes de la Iglesia, cierra conventos y congregaciones, no sólo expulsa al arzobispo Piñol, sino que combate una de las bases del poder clerical sobre la élite dirigente: su hegemonía cuando no su monopolio sobre la enseñanza. Las leyes sobre educación de 1875, 1879 y 1882, al organizar un sistema de enseñanza laicizado en Guatemala, finiquitaron, la separación entre la Iglesia y el Estado (Piel, 1989, p.316).

Dentro de su ataque frontal, los liberales expulsaron a los clérigos que consideraron nocivos para el proyecto de “modernización” estatal y convinieron con las autoridades eclesásticas de la capital, la instauración de curas que coincidieran con la ideología liberal y su proyecto de “modernización” en manos de los ladinos.<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> Sobre los liberales y el modelo de desarrollo. Ver Bendaña, 2010, p.151

En ese sentido, a partir de 1871, se empezó a configurar en Olintepeque un grupo de religiosos que eran más conscientes de la importancia que debía tener para los ideales liberales, la tolerancia indígena a la *autoridad* ladina en el nivel local. Estos religiosos jugaron un nuevo rol en las relaciones interétnicas del municipio al tratar de implementar un discurso religioso de “amor al prójimo” y la “condición de hermandad” entre indígenas y ladinos.

El trabajo misionero de los curas católicos se instaló como un elemento de refuerzo de los ideales liberales desde el púlpito, resaltando las ventajas de la educación, el abandono de la tradición, la importancia del español y de acrecentar los valores cristianos que estaban inmersos dentro de prácticas religiosas sincréticas.

ii). *La Iglesia Protestante*. El ataque directo a la iglesia Católica por parte de los liberales, no tuvo como fin único la imposición total del *poder* político del Estado liberal sobre el *poder* ideológico de la Iglesia. Los liberales eran conscientes de la enorme importancia que la Iglesia podía jugar dentro de la transformación cultural de las comunidades indígenas hacia la aceptación del proyecto liberal.

Por ello, no le interesaba acabarla, sino ajustarla, a la fuerza si era necesario, a su proyecto “modernizador” de las comunidades indígenas. Y es por ello que el protestantismo se convertiría en un gran aliado para los liberales frente a la Iglesia católica, ya que por intermedio de él podía, por un lado, desarticular en la práctica el monopolio ideológico del catolicismo al nivel local, y por otro lado, mantener intacto el “dominio” institucional religioso en las áreas locales indígenas. Los liberales lograron en otras palabras, mantener intacto el “dominio” de la iglesia en las áreas locales, pero dividiendo el *poder* ideológico entre la iglesia católica y protestante.

Como lo ha destacado Garrard-Burnnett (2009), la visión liberal frente a la Iglesia protestante no tenía solamente un elemento ideológico, sino también económico, pues el protestantismo dirigiría el interés hacia Guatemala de la inversión extranjera de países ricos con alta población protestante como lo fueron Estados Unidos y Alemania. El protestantismo se convirtió entonces, en una enorme herramienta de apoyo de los liberales, pues mientras que por un lado, efectuaba sobrepeso al *poder* ideológico de la Iglesia católica; por el otro lado, se convertía en el vínculo directo con la inversión extranjera, fuente del “progreso” y la “modernidad” en Guatemala:

El protestantismo aparentaba ser, en teoría... el vehículo ideal para impulsar la agenda liberal. A un nivel más prosaico, Barrios consideraba que ninguno de los anhelados extranjeros “civilizadores”, proveniente de alguna nación moderna y próspera como Alemania o Estados Unidos, emigraría a Guatemala sin la certeza de que se le permitiría practicar su religión; esta preocupación se hizo explícita en un tratado de 1876 con Alemania, en dónde específicamente se estipulaba que se autorizaba a los luteranos alemanes a practicar sus creencias con toda libertad y construir templos sin restricción alguna (Salazar 1982). Barrios consideraba que una legislación de esta clase provocaría un gran flujo de inmigrantes protestantes lo cual se expresa claramente en el decreto, en el cual puede leerse: “El derecho a la libertad religiosa en Guatemala removería uno de los principales obstáculos que ha impedido hasta el momento la inmigración extranjera a nuestro país, puesto que muchos no desean asentarse en donde no se les permite ejercer su religión (Guatemala, 1830) (p.35).

Barrios encontró la salida al protestantismo, bajo las bases ideológicas de la Iglesia Presbiteriana norteamericana:

Al volver en 1882 del viaje de los Estados Unidos a donde fue a negociar el territorio nacional con México, después de hacer gestiones con la Junta Presbiteriana de Misioneros Extran-

jeros, trae de Nueva York al reverendo John Clark Hill quién fundó una iglesia y un centro educativo de habla inglesa conocido como el Colegio Americano. Al no tener el éxito esperado el primer misionero protestante, vino el reverendo Edward Haymaker quien ya tenía experiencia en México y hablaba español, hecho que lo llevó a popularizar el colegio, abrir la primera escuela dominical, publicar la revista *El Mensajero* y a comenzar a formar la primera Iglesia Presbiteriana, con lo que abrió la puerta de Guatemala al protestantismo (Bendaña, 2010, pp.155-156).

En el municipio de Olinstepeque, el protestantismo de la Iglesia Presbiteriana entró de la mano del pastor norteamericano Pablo Burgess Hertz, en la década de 1920.<sup>200</sup> Burgess, llegó al país en 1913 y se radicó en Quezaltenango, desde donde operaba, al igual que otros misioneros protestantes, con una imprenta y una librería (Smith, Grenfell, 1999, p.35). Desde Quezaltenango el pastor intentaba instaurar su misión evangélica de la Iglesia presbiteriana en Olinstepeque y otros pueblos del occidente, la cual, en principio, no fue positiva por el amplio rechazo de la población católica indígena.<sup>201</sup>

Sin embargo, a pesar del rechazo comunitario y como lo muestran los registros de compras de tierras, el pastor Burgess sabía que su misión evangélica era cuestión de tiempo, por lo que para 1921 ya había adquirido los terrenos necesarios donde funcionaría la primera Iglesia Presbiteriana del municipio.<sup>202</sup> Desde mediados de la década de 1920, la Iglesia Presbiteriana iniciaría su proceso de conformación, el cual contó en sus inicios con un fuerte liderazgo ladino.<sup>203</sup> El proyecto liberal contaría entonces, con el apoyo de la Iglesia Católica y Evangélica en la búsqueda de los estándares occidentales de “modernidad” y “progreso” bajo el liderazgo ladino.

### 5.3.3. Configuración del “dominio” de la élite ladina en el municipio.

La victoria liberal de la década de 1870 fue entonces la consolidación del Estado local ladino en el municipio de Olinstepeque, donde los ladinos y su *élite político-militar*, asumieron el control del sistema político e institucional del municipio. La descripción de Jean Piel (1989) sobre el caso de un área local del Quiché es un gran ejemplo para demostrar, que la ideología liberal de “modernización” y “progreso” en manos de los ladinos locales se constituyó en una política de estado para el occidente guatemalteco.<sup>204</sup>

La dictadura liberal opta por una política de “desarrollo” y de “avance” departamental que le permite, al mismo tiempo, reforzar su control político en la zona. El “avance” es, primero,

---

<sup>200</sup> Este pastor se residió en Quezaltenango y murió en 1959, como se reseñó en el diario Proa de Quezaltenango el 3 de enero de 1959. Pág. 6. (Nota del autor).

<sup>201</sup> Algunos ancianos evangélicos hablan de una disputa en esos primeros años de 1920, entre el pequeño grupo de protestantes y las autoridades municipales de la época. Cuentan estas personas de la muerte accidental de un regidor de la municipalidad con arma de fuego, en una discusión de forcejeo acalorada entre ambos bandos. Situación que obligó a los protestantes, *supuestamente*, a salir del municipio. Estos hechos no pudieron ser confirmados con otros ancianos, quienes con extrañeza señalaban no tener idea de esos sucesos. En los archivos históricos tampoco se encontró ningún tipo de información relacionada a la muerte violenta de algún miembro de la corporación municipal en dicho periodo. (Nota del autor).

<sup>202</sup> Registro de la Propiedad de Quezaltenango. Primer terreno: Año 1921, Finca 29.747; Folio 172, Libro 177, Tomo I. Segundo terreno: año 1921, Finca 29.751, Folio 176, Libro 177, Tomo I.

<sup>203</sup> Pero con el tiempo, la fuerte influencia indígena terminó por desplazar a los ladinos, por lo que hoy día, se conoce esta iglesia como Maya-quiché. En la década de 1970 se instauraría, como opción a la influencia indígena, la Iglesia Presbiteriana de Occidente, que atiende una población mixta ladino-indígena. Esta denominación se caracteriza por una fuerte influencia de liderazgo ladino (Nota del autor).

<sup>204</sup> Se hace énfasis en la intensificación de dichos elementos “modernizantes”, pues como se ha visto en el capítulo anterior, éstos se instalaron con anterioridad dentro del primer periodo liberal que sobrevino con la independencia de Guatemala en 1821. (Nota del autor).

administrativo. La creación de una prefectura en Santa Cruz del Quiché y de nuevos servicios (escuela, policía) mejora el control estatal del departamento y desarrollan un sector terciario departamental, laico y ladino. Sólo los ladinos, efectivamente hispanohablantes y alfabetos (al menos una parte de ellos) tienen acceso localmente a estas carreras de Estado o municipales.

Terminan así su conquista del poder regional que habían comenzado más de un siglo atrás con la conquista del poder económico y residencial (ganadería, composiciones de tierras, derechos de residencia en las reducciones indígenas), pero que continuaban enfrentándose hasta 1871 con la omnipotencia moral del clero sobre la masa indígena. Después de 1872, las municipalidades caen definitivamente bajo la hegemonía ladina en territorio indígena (p.322).

Control institucional que se logró mediante el liderazgo de la guarnición militar local (1874-1875) y la nueva estructura política de municipalidad mixta ladino-indígena que se instauró en Olinstepeque en 1876. El *dominio* institucional ladino se estableció, entonces, mediante el liderazgo burocrático de las principales entidades locales que ejercían las funciones sociales de *control, sanción y formación*, así como también, mediante la potestad de todos los conocimientos técnicos y especializados que giraban alrededor de dichas entidades.<sup>205</sup> (Cuadro N° 46).

Cuadro N° 46  
**Instituciones locales de control, sanción y formación siglo XIX**

Institución	Función que ejerce	Autoridad que emana	Rol de autoridad	Cargo de autoridad
Alcaldía municipal; Juzgado Paz	control y sanción	-Política, -Administrativa -Judicial	El político ladino	Alcalde, síndico, Juez de paz
Guarnición militar	Control	-Militar, -Policial	El militar ladino	Oficial, comisario, comandante local,
Escuela	Formación	-Técnica -Conocimiento	El maestro ladino	Rector, maestro
De Servicios especializados	Formación	-Técnica -Conocimiento	El licenciado ladino	Médico, secretario, tesorero, abogado, perito contador, etc.
La iglesia	Control, sanción y formación	-Religiosa, -Moral	El líder Religioso ladino	Cura católico, Pastor evangélico

Fuente: Elaboración propia, según los documentos históricos del municipio

El proyecto liberal aparejaba, desde el control institucional, la idea de una homogeneización de la población indígena teniendo como base los elementos culturales ladinos.<sup>206</sup>

A partir de 1871 los registros históricos en Olinstepeque no mostraron ningún tipo de resistencia de *las élites tradicionalista y progresista*, así como tampoco de las mayorías indígenas frente a dicho “*dominio*” burocrático ladino. Por el contrario, el área local se articuló plenamente y de manera rápida a la nueva estructura liberal ladina. Por ejemplo, se registró a principios del siglo XX la asistencia de algunos niños indígenas a las escuelas; se generó el alistamiento

<sup>205</sup> Esta caracterización se esboza teniendo en cuenta la clasificación que Althusser establece, a partir del marxismo, entre Aparatos Represivos e Ideológicos de Estado (1988, pp. 20-25). (Nota del autor).

<sup>206</sup> Michel Foucault, mediante su análisis de las sociedades disciplinadas, observa cómo el orden dominante se reproduce mediante el control social institucional “independiente de las motivaciones y valores de las personas”. Con su análisis del control social Foucault pone en evidencia “la existencia de una tupida malla de dispositivos disciplinarios diseminados a lo ancho de la sociedad —especialmente a través de sus instituciones centrales como la familia, la escuela, la fábrica, el ejército, la policía, la cárcel, la burocracia, las ciencias y técnicas—, que bastarían para reproducir continuamente los comportamientos requeridos por el funcionamiento del orden [dominante] capitalista” (citado en Brüner, 1998, p.82).

militar de indígenas en la guarnición de Olinstepeque; hubo conversiones de indígenas católicos a protestantes; se constituyó la subordinación política de la alcaldía indígena a la ladina dentro de la municipalidad mixta; y los indígenas respondieron positivamente a las brigadas de salud y salubridad.

Pero, ¿por qué no existió un rechazo declarado de las *élites* o mayorías indígenas al “*dominio*” ladino?, ¿cómo lograron las minorías ladinas desarticular, al interior del área local la resistencia indígena y la “*lucha de castas*” al nivel político?, ¿cómo lograron las minorías ladinas mantener influencia política en el área local y convertirse en tan corto tiempo en elemento de liderazgo al nivel institucional a finales del siglo XIX?, ¿fue realmente el respaldo dado por el Estado liberal suficiente para que estas minorías lograran un “*dominio*” institucional sobre las mayorías indígenas?, y en últimas, ¿debe verse el “*dominio*” burocrático de las minorías ladinas como elemento de “*dominación*” frente a las *élites* o mayorías indígenas en Olinstepeque?

Los eventos históricos señalan, como se verá más adelante, que aunque el apoyo dado por Estado liberal fue importante para el “*dominio*” burocrático ladino, éste no fue suficiente para que éstos pudieran instaurar “*mecanismos de dominación*” frente a las *élites* y mayorías indígenas. Los documentos históricos en Olinstepeque mostraron que la *élite ladina* logró mantener cierta influencia frente a las mayorías indígenas, gracias a la gestión de *intermediación* que lograron ejercer algunos comerciantes indígenas progresistas del área que se vincularon a éstos. Vínculos políticos, económicos y de parentesco que se empezaron a consolidar, entre estos dos grupos, desde mediados del siglo XIX.

Por otro lado, el *dominio* institucional llevó a que la élite ladina asumiera los cargos de *mayor* representación institucional en Olinstepeque, pues se presentaban frente al Estado como los únicos *sujetos* “capaces” y “convenientes” para asumir dicha tarea. Al nivel político, los ladinos mantendrían estos cargos en Olinstepeque dentro de la municipalidad mixta por casi 100 años, hasta cuando por primera vez en 1972, un indígena asumió el cargo municipal de mayor representación política en Olinstepeque.

Si esta situación de *autoridad* sobre los cargos de “*mayor*” representación dentro de la municipalidad mixta por parte de los ladinos en Olinstepeque, se compara con algunos de los resultados obtenidos en la investigación sobre la alcaldía indígena llevada a cabo por Lina Barrios (2001), se debería hablar en el municipio de un “*dominio político ladino*” sobre la *élite* y mayorías indígenas. Barrios asume en dicha investigación que el control de los cargos de “*mayor*” representación política, se constituyen de manera inequívoca, en una “*condición de dominación política*”:

“A partir de esas elecciones, en muchos pueblos indígenas con población ladina se establecieron municipalidades mixtas donde el ladino dominaba, pues tenía los cargos de mayor decisión y es por eso que se denominan a esta alcaldía mixta, ladino-indígena” (Barrios, 2001, pp.146-147).

Este tipo de observación del *poder* ha sido denominado por Robert Putnam (1976), como un *análisis posicional del poder político*. Dicho método de análisis del *poder* establece el supuesto, que “las instituciones formales y de gobierno ofrecen un mapa útil de las relaciones de *poder* y, por lo tanto, considera que los que están en las posiciones más altas de estas instituciones son los políticamente poderosos” (citado en Uriarte, 1997, p.258).

Pero ¿es esta situación de *poder* basado en el control histórico de posiciones políticas altas un escenario real para el municipio de Olinstepeque?, ¿lograron realmente los ladinos esta-

blecer en Olinstepeque mecanismos de “dominación” frente a las *élite* y mayorías indígenas, desde el control del sistema institucional del municipio?

**TERCERA PARTE**  
**La vinculación de las élites indígena progresista  
y ladina liberal**





Capítulo VI  
**La élite político-económica *progresista* indígena frente al  
*dominio* institucional político-militar ladino después de la  
Revolución Liberal:**

*¿Dominio político ladino o consenso político ladino-indígena?  
1825-1900*

El objetivo de este capítulo es el de describir la manera como se estructuraron en Olin-tepeque las relaciones de *poder* entre las élites ladina e indígena (tradicionalista y progresista) desde mediados del siglo XIX.<sup>207</sup>

Para una mejor exposición de los elementos de análisis, el capítulo se dividirá en tres fases:

Una primera fase que describirá los elementos que conllevaron a la vinculación entre los ladinos liberales recientemente llegados al municipio y la naciente élite de comerciantes indígenas progresistas del área.

Una segunda fase, que describirá la manera como la élite comerciante progresista indígena logró legitimarse políticamente frente a las mayorías indígenas y al mismo tiempo, convertirse en agentes de legitimación del discurso y el ejercicio político ladino en Olin-tepeque.

Una tercera fase que describirá la existencia de un “consenso” o “pacto” político ladino-indígena en Olin-tepeque que conllevó a la división del *poder* político al nivel local entre ladinos liberales e indígenas progresistas después de la Revolución Liberal de 1871.

---

<sup>207</sup> Como este capítulo abordará la vinculación de los elementos ladino-indígenas que fueron analizados con anterioridad de manera separada, es posible que se haga énfasis nuevamente en algunas ideas, conclusiones o aseveraciones generales de los diferentes autores que fueron utilizados en dichos apartes. Se advierte al lector, que por cuestión de espacio, sólo se citarán aquellos elementos teóricos nuevos. (Nota del autor).



## Primera fase

### **6.1. La consolidación de los vínculos políticos entre ladinos liberales e indígenas *progresistas* en Olinstepeque, 1825-1860.**

#### **6.1.1. El Centro del pueblo y la interacción de las élites de poder local en el municipio de Olinstepeque.**

En los primeros años del siglo XIX, la actividad política, social, religiosa y comercial se localizaba aún en su totalidad en el Centro o Cabecera de Olinstepeque. En dicha área se ubicaban las familias indígenas de prestigio, quienes habían jugado un rol importante dentro del restringido sistema económico y la estructura tradicional político-religiosa del municipio. Estas familias, al igual que algunos indígenas pudientes de Quezaltenango, habían establecido su *poder* sobre las mejores tierras del municipio hacia mediados del siglo XIX, en un área de vastas extensiones planas muy productivas denominado “la Savana Grande”, la cual era surcada por las aguas del Río Xequijel.<sup>208</sup> Tierras que fueron usadas por estas familias para la siembra de grandes extensiones de trigo y crianza de ovejas.<sup>209</sup>

En los albores de la Independencia de España se empezó a configurar en Olinstepeque, como en muchas otras áreas del occidente guatemalteco, un pequeño grupo de hombres indígenas que empezaron a diversificar sus roles tradicionales económicos mediante actividades comerciales (“tratantes”).<sup>210</sup> Estos indígenas, debido a su trabajo comercial de carácter migratorio y al contacto con otras costumbres y tradiciones, fueron adquiriendo una serie de actitudes y capacidades diferenciadas que les brindaron, con el tiempo, una perspectiva diferente frente a dichos elementos foráneos y su propia cultura local.

Carmack (1979), en su estudio sobre la situación política en Momostenango después de la independencia, logró establecer algunas características de éste grupo de comerciantes indígenas que pueden ayudar a explicar la manera como se establecieron frente a sus comunidades:

Tenían la ventaja de una aculturación avanzada. Según el testimonio de los oficiales ladinos, eran los más “castellanos” y los que sabían leer, como consecuencia de su trabajo como comerciantes y artesanos. Se supone que quienes viajan mucho comerciando con sus telas, habrían tenido necesidad de aprender a leer y hablar castellano... El poder de ese grupo derivó precisamente de ese adelanto cultural (p.235).<sup>211</sup>

Si se observa el listado de 31 “tratantes” que se estableció a partir del censo de 1821 (cuadro N° 23, anterior) y se compara con el listado de las familias de *principales* que se instauraron en la estructura de *poder* durante el sistema colonial de Olinstepeque, se puede identificar

---

<sup>208</sup> A finales del siglo XIX esta área pasó a llamarse El Llano Grande y a mediados del siglo XX se designó como Aldea Justo Rufino Barrios, en honor al general liberal, quién donó en dicha área los terrenos a los milicianos de Olinstepeque a finales del siglo XIX. (Nota del autor).

<sup>209</sup> Estas tierras fueron durante el sistema colonial parte de las tierras comunales de Olinstepeque y fueron pasando a manos de indígenas pudientes (familias de principales) del municipio y de Quezaltenango por las correspondientes privatizaciones que se efectuaron por los gobiernos republicanos durante el siglo XIX, como forma de estimular la agricultura en Guatemala. (Nota del autor).

<sup>210</sup> Ver Grandín (2007), Carmack (1979), Taracena (1999), Velásquez (2002) y Pollack (2008).

<sup>211</sup> Aunque Carmack habla en este punto de las características del grupo de indígenas “rebeldes”, se sabe por las conclusiones establecidas en su trabajo, que se refiere en su mayoría a los comerciantes indígenas del área. (Nota del autor).

un número alto de 22 miembros de dichas familias de *principales* en las nuevas actividades comerciales ambulantes.<sup>212</sup> (Cuadro N° 47).

Cuadro N° 47  
**“Tratantes” de Olinstepeque por familias, 1821**

Familia	Familias Principales		otras	Total
	Noble	Macehual		
Álvarez		1		1
Bautista			1	1
Canuz		8		8
Chan			1	1
Elías		4		4
Excolin		2		2
Gómez	1			1
Macario		1		1
Mejía		1		1
Pérez	1			1
Ramón			1	1
Santiago			1	1
Siquiq			1	1
Ventura			1	1
Vicente			1	1
Yxcoy			2	2
Zacarías		3		3
<b>Total</b>	<b>2</b>	<b>20</b>	<b>9</b>	<b>31</b>

Fuente: Elaboración propia con base en:  
 AGCA, A1,leg.2371, exp.17951

Carmack (1979), ha hecho notar una situación similar de diversificación de las actividades comerciales entre las familias de *principales* indígenas en Momostenango, pero haciendo énfasis en una situación importante: el cambio de mentalidad que cada uno de estos actores asumió sobre sus actividades económicas, con grandes consecuencias sobre el *poder* político que dichas familias detentaban en el área local mediante los clanes:

Los cambios económicos dieron lugar a una división entre parientes [o clanes], de los cuales unos eran campesinos y los otros artesanos y pequeños comerciantes. Como hemos visto, algunas de esas personas habían cambiado sus puntos de vista y se identificaban más con su profesión y los grupos políticos, que con sus clanes (p.239).

En Olinstepeque la diversificación económica también trajo grandes consecuencias sobre el *poder* político de las familias de prestigio tradicionalistas, debido a que los nuevos miembros de comerciantes, en oposición a sus parientes, asumieron ideales políticos progresistas. El ejemplo más claro de dicha división de intereses, se puede observar con los vínculos políticos, económicos y de parentesco, que estos comerciantes lograron establecer, desde mediados del siglo XIX, con los ladinos liberales llegados al municipio.<sup>213</sup>

Pero la división ideológica que se estableció entre los miembros de estas familias de *principales* en Olinstepeque, no se tradujo en una *rivalidad* entre los mismos al interior del área local.

<sup>212</sup> Sobre estas familias ver: Tercera Parte, Capítulo IV de esta investigación. (Nota del autor).

<sup>213</sup> Grandin (2007), ha detectado, para el caso de Quetzaltenango, cómo a mediados del siglo XIX, bajo el mandato de Carrera, “había comenzado a surgir un indigenismo liberal de élite” (p.209); Por su parte, Pollack (2008), también hace hincapié para el caso de Totonicapán de la “sólida relación” que se estableció entre ladinos liberales y “un número bastante amplio” de indígenas comerciantes de Totonicapán desde principios del siglo XIX” (p. 195).

Eso por lo menos es lo que sugieren los documentos históricos y etnográficos, los cuales no revelaron un enfrentamiento entre los miembros de estas familias en el municipio, las cuales establecieron su poderío familiar al interior del área local.<sup>214</sup> Ello quiere decir, que el vínculo de sangre se mantuvo por encima de las diferencias político-económicas.

Para el caso de Momostenango Carmack (1979) identifica también cómo el vínculo de sangre es más fuerte dentro de estas familias de prestigio. El caso de “Diego Vicente”, comerciante y miembro de una de las familias de caciques de Momostenango así lo confirma. A pesar de que sus parientes “Caciques tradicionalistas” se mantuvieron aislados de las revueltas ocurridas en Momostenango a principios del siglo XIX, Diego se convirtió en uno de los líderes más destacados de los movimientos rebeldes [progresistas]. Carmack identifica cómo el clan familiar, a pesar de sus diferencias ideológicas, siempre se esforzó en protegerlo de las autoridades que lo perseguían (p.237).<sup>215</sup>

A pesar de estas diferencias con sus parientes y de los problemas con un grupo de *principales* por su alejamiento de la tradición y la autoridad indígena, los comerciantes lograron consolidarse en su actividad hacia mediados del siglo XIX. Esta situación conllevó a que dentro del Centro del pueblo se instaurara un pequeño grupo de indígenas bastante diferenciados, pues por un lado, no respondían a la tradición del pueblo, ni a la influencia directa de las justicias tradicionalistas; y por otro lado, no centraban la consecución de sus ingresos al trabajo de la tierra o de la práctica de las actividades artesanales típicas de Olintepeque.<sup>216</sup>

Al mismo tiempo que los comerciantes consolidaban su proceso de diversificación económico, un grupo de familias ladinas provenientes de Sija se asentaban en el municipio, gracias a la legislación liberal que les brindaba privilegios al interior de las áreas indígenas. Los documentos históricos lograron establecer que estos ladinos se insertaron a la economía local mediante actividades económicas complementarias como escribanos, artesanos, barberos, sastres, tenderos y cantineros.

La vida urbana que los caracterizaba, los llevó, desde el primer momento de su ingreso al municipio, a establecer su residencia y actividades económicas en el Centro de Olintepeque, de igual forma que los comerciantes progresistas y la *élite tradicionalista* indígena. Indígenas y ladinos confluyeron entonces, hacia la década de 1830, en la cabecera municipal de Olintepeque, por lo que se configuró una interacción social en dicha área entre cuatro actores influyentes: el cura doctrinero de San Cristóbal Totonicapán, la *élite indígena tradicionalista*

---

<sup>214</sup> Los ejemplos más claros de esta situación son los “sectores” que se conocen hoy día dentro de la nomenclatura de las direcciones dentro de la Aldea Justo Rufino Barrios y que tiene de nombre el apellido de algunas de estas familias: Sector Macario, Sector Gómez, Sector Pérez.

<sup>215</sup> Para el caso de Olintepeque, un hecho reciente ocurrido hacia finales del siglo XX, puede ayudar a comprender de mejor manera cómo se estableció dicha diversificación de intereses al interior de estas familias de finales del siglo XVIII. Con la bonanza del trigo desde principios del siglo XX, muchos de los comerciantes que lograron amasar enormes extensiones de tierras desde la década de 1930 (así como los agricultores terratenientes), se dedicaron al cultivo de trigo, como una forma de diversificar sus actividades comerciales. Con la crisis del trigo a finales del siglo XX, las nuevas generaciones de dichas familias se diversificaron nuevamente hacia las actividades comerciales (pero más especializadas), rompiendo nuevamente con los elementos de la tradición que habían sido asumidos nuevamente por sus padres y abuelos desde finales del siglo XIX. Muchos indígenas de esa nueva generación de comerciantes se convirtieron al protestantismo y abandonaron la idea de financiar las cofradías como había sido la costumbre. Esta situación disminuyó el *poder* político de dichas familias al interior del área local que se tradujo en la desarticulación del sistema tradicional indígena hacia finales del siglo XX, pero que no significó una ruptura familiar entre sus miembros. Nuevamente el vínculo de sangre se mantuvo por encima de sus diferencias ideológicas y económicas. (Nota del autor).

<sup>216</sup> Ver capítulo III de esta investigación. (Nota del autor).

*política-religiosa* gobernante, una naciente *élite económica indígena* de comerciantes progresistas y una naciente *élite política de ladinos* liberales provenientes de Sija.

Hay escasos elementos históricos en Olintepeque que muestren cómo fueron las relaciones sociales en el área local en los primeros años del ingreso de los ladinos y la diversificación económica de los indígenas. En otras áreas indígenas del occidente guatemalteco, la influencia ladina se vio caracterizada por la lucha por el control de la tierra, gracias a las leyes de privatización que se instauraron desde el primer periodo liberal como una forma de estimular la agricultura.

Medidas que fueron desarticulando pausadamente la estructura comunitaria de las poblaciones indígenas.<sup>217</sup> Estas presiones sobre las tierras no sólo generaron problemas entre indígenas y ladinos recién llegados a los pueblos del occidente, sino también entre las mismas comunidades indígenas vecinas, que aprovechando dichas disposiciones, buscaban ampliar las extensiones de sus ejidos.<sup>218</sup>

En Olintepeque, por ejemplo, en dicho periodo liberal (1821-1839), se lograron identificar algunos problemas de linderos con algunos pueblos vecinos de San Cristóbal Totonicapán y San Francisco el Alto en 1812,<sup>219</sup> con Cajolá en 1835,<sup>220</sup> y con Quezaltenango en 1840.<sup>221</sup> Sin embargo, no se encontró ningún tipo de documento histórico que reflejara una lucha interna por el control de la tierra con los ladinos recién llegados a Olintepeque.

Como se ha advertido con anterioridad, la tierra apta para la agricultura escaseaba en Olintepeque y las pocas tierras que contaban con las condiciones excepcionales para el cultivo en gran escala de trigo y maíz, ya estaban privatizadas y en manos de las familias indígenas de prestigio de Olintepeque y de Quezaltenango.<sup>222</sup> En ese sentido, los documentos históri-

---

<sup>217</sup> Por ejemplo, el 29 de septiembre de 1824 con la Orden No. 32, “acuerda el Congreso Constituyente del Estado, que el gobierno expida una circular a los pueblos del partido de Quezaltenango, manifestándoles que el congreso tenía en estudio la ley que divida, fije y demarque el territorio del Estado y el deslinde de las tierras de las municipalidades” (AGCA, B11.6, leg.193, exp.4190); El 27 de julio de 1829, “decreta la Asamblea Legislativa del Estado de Guatemala, que el remate de las tierras baldías, mandadas a reducir a propiedad privada, sean adjudicadas en propiedad, pero si pasado el término de dos años, desde el remate, aún las tuvieran incultas o sin uso, se procedería a nuevo remate en otra persona, devolviéndose al primer dueño la cantidad en que se le remataron” (AGCA, B7.5, leg.4126, exp.92809, fol.31); Con el Decreto de la Asamblea Legislativa de 5 de diciembre de 1835 se mandaba en el artículo 1º a que los propietarios debían sacar sus títulos correspondientes; En el artículo 3º se expresaba que quienes no hayan sacado sus títulos en el tiempo especificado, “no podrán en lo sucesivo pretender la moderada composición de sus tierras, sino que los baldíos serán en tal caso sacados á la subasta pública, ya estén dentro o fuera de los mojones”. El precio mínimo por caballería se establece con el artículo 4º en “doce reales”; y en el artículo 5º se establece que “todo el que denunciare un terreno como baldío por haber vuelto al dominio del estado á causa de que su poseedor no ha solicitado el título, ni la moderada composición, tendrá el diez por ciento sobre el valor en venta y el derecho del tanto en el remate” (Skinner-Klée, 1954, p. 21).

<sup>218</sup> Para un ejemplo claro de la lucha de una comunidad indígena por la tierra, frente a ladinos recién llegados y los demás pueblos vecinos entre 1825 y 1845, ver al respecto Piel, 1989, p.306-310.

<sup>219</sup> AGCA, A1. 57, leg. 6112, exp. 56.105, fol. 26.

<sup>220</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1835.

<sup>221</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1840.

<sup>222</sup> Y este elemento de escasez de tierra es muy importante para explicar, también, el giro de diversificación económica indígena hacia el comercio, que se ha dado en muchos pueblos del occidente guatemalteco, caracterizados por grandes barrancos y depresiones que disminuyen las tierras aptas para el cultivo. Incluso hoy día (2010), los mismos indígenas del área suelen hacer esta identificación, cuando se les pregunta por la importancia del comercio entre los indígenas del área local. Uno de los ancianos ex comerciantes de una de “las familias fuertes” de la Aldea Justo Rufino Barrios afirmó al respecto, sobre la situación en los años de 1950 y 1960: “aquí en esta aldea antes hubo gente con mucha tierra, pero con los hijos eso se fue dividiendo y ya no había que repartir. Aquí en el pueblo, la poca tierra y los barrancos era lo que hacía que uno de patojo [joven]

cos recabados sugieren, que la tierra no se convirtió en el elemento central de la colonización ladina en Olinstepeque.<sup>223</sup>

### 6.1.2. Elementos de vinculación entre ladinos liberales y comerciantes progresistas indígenas:

#### a) Al nivel económico: las actividades complementarias ladinas.

Como parece haber sido la constante en el occidente del país, los ladinos no se dedicaron a las actividades indígenas.<sup>224</sup> En Olinstepeque, esta situación conllevó a un proceso de división del trabajo desde el momento mismo del arribo de los primeros ladinos provenientes de Sija a principios del siglo XIX. La mentalidad ladina que se negaba a las actividades económicas indígenas forjó, en cierta medida, dicha diferenciación. Reina (1973), reseña la mentalidad que caracterizó a la población ladina al interior de una comunidad pokomam hacia mediados del siglo XX, de la siguiente manera:

Ellos [los ladinos] son los que sueñan con “grandes” cosas y los que no admitirían usar sus manos para trabajar la milpa, hacer carbón, o producir objetos de arcilla. Social y políticamente orientados hacia la capital, los ladinos son conscientes de su posición social, son seculares, alfabetos y “superiores”, y pasan gran parte del tiempo haciendo proyectos y cuidando de sus intereses económicos (p.49).

Desde su llegada a Olinstepeque hacia 1825, los ladinos se dedicaron a actividades económicas urbanas de carácter complementario: artesanales (tejedores), técnicas (carpinteros, sastres, barberos, tenderos, cantineros) o especializadas (escribanía y asesorías jurídicas). A diferencia de los indígenas que según el censo de 1821, se dedicaban a actividades tradicionales como agricultores, labradores, laneros, ovejeros, carniceros, marraneros, vaqueros, leñateros, ollereros, jornaleros, canteros y un grupo reducido de “tratantes”.

---

tomara el camino del comercio si decidía quedarse en “Olinste”. Es por eso que si a uno le iba bien lo mejor era intentar comprar algo de tierra aquí si conseguía, o afuera del pueblo, porque hay que tener tierra para dejarles a los hijos... Uno de niño ayudaba en la milpa, pero después, cuando se era patojo, había que buscar el “pisto” [dinero] y pues eran tres cosas: o quedarse como jornalero para los que tenían tierras, irse del pueblo a trabajar a la costa, a la capital o a México; o dedicarse a comerciar, si se sabía que esa era su actividad... Primero se iba uno de ayudante con el papá o algún tío, se iba aprendiendo el negocio y después que se tenía algo de pisto y práctica, pues se compraba mercancía y ya se aventuraba uno sólo” (entrevista 1, 2009).

<sup>223</sup> Grandin (2007) y Barrios (2001), han establecido en sus investigaciones cómo el interés de los ladinos sobre la tierra se concentró en las zonas cálidas, donde se podían desarrollar los productos de mayor valor agregado en los mercados internacionales. Sin embargo, no puede pensarse que esta situación de escasez de cultivos de alto valor agregado hayan mantenido a salvo las tierras altas de la colonización ladina en el occidente guatemalteco. Jan Rus (2004), ha mostrado para el caso de los pueblos de los Altos de Chiapas, cómo la división entre grupos de ladinos de tierras bajas (finqueros) y ladinos de tierras altas (enganchadores - controladores de la mano de obra indígena), conllevó a la colonización, por parte de estos últimos, de gran parte de las tierras altas indígenas en Chiapas. Aquí la colonización de las tierras de las zonas altas tuvo como objetivo primordial asegurar el control de la mano de obra indígena, mediante contratos de deuda o arrendamientos de tierras, a pesar del bajo impacto de cultivos de exportación en la zona. En el occidente guatemalteco (por las investigaciones que se han efectuado) no existió tal división entre ladinos. Como se ha observado en las investigaciones de Grandin (2007) y Velásquez (2002), los finqueros de las zonas cálidas instalaron sus residencias en las zonas frías como Quezaltenango y Totonicapán, pero no se dedicaron a la acumulación de las mismas. Los elementos etnográficos, para el caso de Olinstepeque mostraron que los ladinos que se dedicaron al negocio del trigo no se interesaron por la tierra, sino que compraron molinos e intentaron asegurar la producción de los indígenas mediante la contratación de indígenas de prestigio, como intermediarios en las negociaciones. Esto se analizará más adelante. (Nota del autor).

<sup>224</sup> Ver al respecto las descripciones de las actividades económicas de los ladinos en algunas áreas del occidente: Momostenango, Carmack (1979); Quetzaltenango, Grandin (2007) y Velásquez (2002); y Totonicapán, Pollack (2008). (Nota del autor).

El caso de Momostenango descrito por Carmack (1979), es un ejemplo interesante de este elemento de división del trabajo ladino-indígena que se fue constituyendo en el municipio en el largo plazo:

Las diferencias sociales y culturales entre los dos grupos étnicos en [Momostenango] son numerosas. Las diferencias económicas básicas son las siguientes: los indígenas son los poseedores de las tierras destinadas a la agricultura, que ellos trabajan por medios manuales y no con maquinaria; en tanto que los ladinos sólo poseen las tierras en las que están construidas sus casas. En los años más recientes, unos cuantos ladinos han comenzado a comprar pequeñas extensiones de tierra. Según el censo de 1964, más del 99% de la tierra del municipio está en manos de propietarios indígenas, y el 83% de esta tierra se divide en pequeñas parcelas de menos de cuatro hectáreas. Además hay diferencias en cuanto a ocupación, ya que los ladinos ocupan las posiciones “profesionales”, como las de maestro en las escuelas del estado, oficinistas, enfermeros, administrador de bebidas alcohólicas, etc. Los indígenas por su parte, son agricultores, artesanos (tejedores de ponchos, sastres, carpinteros, etc) y comerciantes en pequeña escala que compran y venden los productos artesanales de la comunidad (p.58).

Vale la pena resaltar nuevamente en este apartado, que los registros históricos entre 1825 y 1845 (primeros 20 años del ingreso ladino al municipio), no revelaron ningún tipo de exigencias de tipo político por parte de los ladinos recién llegados al municipio. Como se vio en un capítulo anterior, el “*análisis del desempeño político*” de la élite indígena gobernante durante este periodo recayó en manos de los curas doctrineros de Totonicapán, quienes fueron los encargados de visibilizar las falencias del ejercicio político indígena frente a las autoridades regionales de Quezaltenango y Totonicapán.

Se deduce de ello, entonces, que el primer elemento de vinculación entre ladinos e indígenas en Olinstepeque fue el elemento económico, basado en sus actividades económicas complementarias. Esto aleja, por lo menos para el caso de Olinstepeque, la idea que se ha generalizado para el occidente guatemalteco, de ubicar el elemento político como el vínculo inicial más importante de los ladinos en las áreas indígenas.

b) Al nivel de parentesco: el encanto de la mujer ladina y la riqueza económica del hombre indígena.

Una vez los ladinos lograron vincularse con la población indígena mediante sus actividades económicas complementarias, llegarían sus vínculos de parentesco.

En cuanto a los vínculos con los indígenas, los ladinos establecieron un elemento en común: la riqueza y la visión progresista de sus contrapartes indígenas. En el cuadro N° 48 se detalla una lista de los primeros matrimonios ladinos dentro de la iglesia católica de Olinstepeque. Dicha lista muestra los lazos de parentesco establecidos entre las mismas familias ladinas liberales residentes en Olinstepeque y algunas familias indígenas comerciantes progresistas del municipio.

Por el lado de los vínculos de parentesco entre los mismos ladinos, se observa, por ejemplo, los de las familias Rosales, Rodas, Reyes y De León, las cuales jugaron, como se ha visto en esta investigación, un fuerte papel al nivel político durante los primeros años del sistema republicano.<sup>225</sup>

---

<sup>225</sup> La influencia política de estas familias queda expuesta en la carta remitida al Corregidor de Quezaltenango por parte de los vecinos ladinos de Olinstepeque hacia 1845 y que exigían, vía acuerdo gubernativo, un alcalde



Cuadro N° 48  
Actas de matrimonio ladinas Iglesia de Olinstepeque, 1827-1942

Años	Contrayentes		Padre		Madre		Testigos		Padrinos	
	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido	Nombre	Apellido
1827	José S. María Á.	Reyes Rosales	Pedro Timoteo	Reyes Rosales	Julia Juana	Cifuentes Escobar	Juan José María	Reyes Calderón	Santiago Antonia	Reyes Rosales
1829	Bentura Eusebia	Yxcolin Rosales	José Timoteo	Yxcolin Rosales	Juana	Albarado Escobar	Juan Antonio Miguel	Gómez Ralac Pérez	Oligario Juirina	Rosales Rosales
1834	Ramón Marta	de León Rodas	Tivurcio Hermenejildo	De León Rodas	Josefa E. Leocadia	Álvarez Reyes	Juan Gerardo	Barreto de León	Bentura	Rodas de León
1835	Bartolo Agustina	Zacarías Escovar	Salvador Lucas	Zacarías Escovar			Bentura Felipe Juan	Elías Zacarías Pascual	Maria	Escovar Rodas
1837	Pedro Josefa	Barrios Alvarado	Seferino Efigenio	Barrios Alvarado	Anaclea	Santiago	Mariano Regino Manuel	de Rodas de León Rodas	Regino Camila	de León Rosales
1837	Nicolás Magdalena	Gómez Alvarado	Santiago Jerónimo	Gómez Alvarado	Dominga María	Elías Cotuc	Bentura Jacinto	Elías Ajpop	Mariano Paudencia	Rodas Reyes
1838	Francisco María J	López Aparicio*	José Juan	López Aparicio			Francisco José María	Pérez Díaz	Francisco Canidaria	Pastor Yoxon
1838	José Manuela	Cairona Sacarías	Mariano Santos	Cairona Sacarías	María Margarita	Serapia Colehin	Francisco Salvador	Pérez Cop	Hermerejildo Leocadia	Rodas Reyes
1841	José Laureana	Rosales de León	Timoteo Gerónimo	Rosales De León	Juana Juana	Escobar de León	Pedro Ramón	Barrios de León	Bentura Plácida	Rodas de León
1842	Francisco Manuela	de León de León	Vicente Matías	de León de León	Rafaela Francisca	Relles Jutierrez	Mariano Parinsendo	Rodríguez de León	Manuel Tomasa	de León de León

**Notas:** Ladinos (en azul); Indígenas (en Rojo)

Según la etnografía, hay posibilidades que esta familia Aparicio sean criollos de Quetzaltenango, pero no se encontró ningún tipo de registro al respecto. Juan Aparicio, criollo de Quetzaltenango tuvo muchas extensiones de trigo en la frontera con Olinstepeque, pero no hay documentos que lo relacionen con esta familia.

Fuente: elaboración propia, según información de libros de matrimonios. Archivo Iglesia San Juan Bautista de Olinstepeque.

Dentro de estas familias ladinas, el caso de Timoteo Rosales, escribano sijeño, se establece como el ejemplo más claro dentro de ese proceso de vinculación “*calculado*”, usado por las primeras familias de ladinos a la hora de establecer sus relaciones de parentesco con sus demás contrapartes ladinas e indígenas del municipio.

En la tabla se puede observar la racionalidad usada por este escribano, mediante el casamiento de sus tres hijos en Olinstepeque: María (1827), Eusebia (1829) y José Rosales (1841): En el matrimonio de su hija mayor María en 1827, la familia de Timoteo Rosales se emparentó con la familia ladina de Pedro Reyes, también escribano sijeño y dueño de uno de los estancos de alcohol. Y en 1841, establece nuevos vínculos ladinos con la familia De León, en el matrimonio de su hijo José Rosales con Laureana De León.

Y en 1829, unió en matrimonio a su hija menor, Eusebia Rosales, con el indígena Bentura Yxcolin, “tratante” e hijo de José Yxcolin agricultor de Olinstepeque. Este matrimonio se convierte en el primer vínculo ladino-indígena registrado en la iglesia católica desde 1760, que es el año del primer libro de matrimonios existente.<sup>226</sup>

Si se analiza la composición de las personas partícipes dentro de esta celebración religiosa, se puede observar un primer elemento característico de *poder* al interior de dichas vinculaciones ladino-indígenas: la preeminencia de padrinos ladinos. Si se observa el caso de los matrimonios entre ladinos, se suele, en muchos casos, designar a un miembro de cada familia para este cargo, lo que muestra entre las vinculaciones ladinas, cierta igualdad de *poder* al interior de la relación de parentesco. Otra modalidad entre los ladinos fue la de designar a personas de otras familias ladinas en dicho cargo. Llama muchísimo la atención que sea

ladino para el municipio de Olinstepeque. Básicamente en estas familias se configuró la débil *élite política ladina* que tuvo como cabeza principal la familia Rodas (Ver capítulo V de esta investigación).

<sup>226</sup> En el capítulo IV se determinó que desde principios del siglo XVIII ya se consignan en los censos vínculos “matrimoniales” entre indígenas y ladinos en el municipio. Sin embargo, no hay información exacta de estos matrimonios, ni la existencia de un libro de la iglesia para dicha fecha. (Nota del autor).

sólo en el matrimonio de la familia Aparicio (posible criollo de Quezaltenango), donde se designe sólo a indígenas como padrinos de dicha unión.

Pero José Yxcolín, indígena y padre del contrayente de este matrimonio que estableció vínculos con los Rosales no era cualquier agricultor, sino uno de los terratenientes del municipio. En una carta sobre pleitos de tierras Juan Macario y sus hermanos exponen que “sin el consentimiento de él, ni de sus hermanos, José Yxcolín indígena deste pueblo á sembrado unas tierras que no le pertenecen”. En la reclamación los hermanos Macario informan que este señor “no se conforma con las muchas tierras que posee, para estar usando tierras ajenas”.<sup>227</sup> El vínculo con este terrateniente del municipio empieza a mostrar el exclusivo interés de los ladinos de establecer relaciones de parentesco con indígenas de fuerte *poder* económico y con una visión progresista (en el caso del indígena contrayente, que tenía como actividad “tratante”).

Si se observan los apellidos de las demás familias indígenas que establecieron vínculos de parentesco con los primeros ladinos llegados al municipio, se puede constatar que la mayoría hacen parte de las familias de *principales* de Olindepeque que sufrieron una división entre sus miembros al nivel político y económico: Pérez, Gómez, Alvarado y Zacarías (ver cuadro N° 47, anterior). Por la escasez de registros de esta época, no se logró obtener mayor información sobre las actividades económicas de forma individual de cada uno de los indígenas implicados en el listado de matrimonios. Sin embargo, al nivel familiar, sus niveles de riqueza están prácticamente que confirmados.

Ya se mencionó el caso de la familia Yxcolín. Otros registros que pudieron ser recabados muestran las condiciones económicas de las familias Pérez, Gómez y Macario de manera generalizada. En 1835, por ejemplo, en carta al corregidor de Quezaltenango, el indígena Lucas Sak, alcalde primero de Olindepeque informa de “varios robos de cabezas de ganado [ovejuno] que se han efectuado en el pueblo y que an tenido como principales víctimas las propiedades de las familias Pérez, Macario y Gómez”.<sup>228</sup>

Estos elementos muestran cómo los ladinos en una forma temprana a su ingreso al municipio, empezaron a establecer sus vínculos de compadrazgo con familias ladinas e indígenas prestantes (“tratantes” y agricultoras-terratienientes) de Olindepeque. Por otro lado empieza a quedar al descubierto, también, un elemento que será característico de las relaciones de pareja de los comerciantes indígenas: el acceso a mujeres (ladinas e indígenas) de familias prestantes de Olindepeque y Quezaltenango.<sup>229</sup>

Los listados de matrimonios no mostraron, para esa época, uniones matrimoniales ladino-indígenas que estuvieran conformadas por un *hombre ladino* y una *mujer indígena*. El caso típico de vinculación fue el de la mujer ladina con un hombre indígena. Esta situación deja al descubierto otro elemento de *poder* al interior de las relaciones de parentesco ladino-indígenas: el *poder* económico de las familias indígenas. Aquí el ladino entregaba en matrimonio a su hija, pero bajo el elemento condicionante de la situación económica de la contraparte masculina indígena. El indígena entregaba en ese sentido al varón, de mayor condición social que la mujer al interior de la comunidad, para dicho periodo.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1833

<sup>228</sup> En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1835

<sup>229</sup> Situación, que dicho sea de paso, se mantuvo como característica entre los indígenas comerciantes durante el siglo XX y continúa actualmente, con las nuevas generaciones del municipio. (Nota del autor).

<sup>230</sup> Situación de prestigio social del hombre sobre la mujer que se mantuvo durante todo el siglo XX. La etnografía mostró diferentes tipos de celebración entre los indígenas en cuanto al nacimiento. Así se hizo énfasis en una comida especial para celebrar el nacimiento y la búsqueda de un indígena (o ladino) de mayor prestigio

Y este elemento es bastante interesante, si se compara con los vínculos ladino-indígenas identificados durante el periodo colonial. En dicho periodo, el vínculo también se estableció entre el hombre indígena y la mujer ladina. La información que fue recabada en dicho momento mostró, que muchas de esas relaciones también estuvieron caracterizadas por un “vínculo” de parentesco “calculado”, pero esta vez, por parte de los indígenas. Como fuera señalado por los funcionarios españoles de la época, muchas de estas vinculaciones buscaron salvaguardar a las nuevas generaciones de indígenas de las responsabilidades de repartimiento y pago de impuestos.<sup>231</sup>

Y esa situación sustentaría el hecho, que los indígenas, al igual que los ladinos, también fueron conscientes sobre los beneficios de sus relaciones de parentesco. Situación que conllevaría a establecer, la existencia de vínculos “calculados” para las dos partes durante mediados del siglo XIX.

c) Al nivel político: la visión progresista ladino-indígena.

En 1845 y de manera “confidencial”, las familias ladinas residentes de Olinstepeque radicaron ante las autoridades regionales de Quezaltenango su primera exigencia política formal. Misiva que no sólo plasmaba sus ideales liberales, sino que recogía como soporte de ésta, los niveles de negligencia política de la élite indígena tradicional que fueran expuestos por los curas doctrineros durante dicho periodo. Pero esta exigencia ladina no sólo dejaría en evidencia la ideología liberal y las altas ambiciones políticas de éstos para dicho periodo, sino también, su débil condición política frente a la fortalecida *élite indígena tradicionalista* gobernante.

La imposibilidad o tal vez la resignación de no poder obtener un alcalde ladino dentro del sistema político local dentro de dicho periodo conservador (1839-1871), llevó a los ladinos a que en 1859 se hiciera un nuevo intento de ingreso a la estructura política indígena, pero ahora, bajo la solicitud de un secretario ladino.<sup>232</sup>

Dicha solicitud mostró de manera evidente, los vínculos políticos que estos ladinos ya habían logrado establecer para dicho periodo al interior de la comunidad, frente a los indígenas comerciantes progresistas y el cura doctrinero. Para la *élite ladina* era totalmente claro, que la búsqueda del cargo de “alcalde ladino” bajo condiciones democráticas, dentro de un poblado de mayorías indígenas, dejaba sin oportunidades sus aspiraciones de llegar a formar parte de la estructura municipal indígena. Así que el éxito dentro de este propósito, requería entonces, de vínculos políticos fuera del círculo ladino.

Los elementos recabados mostraron que la vinculación con los indígenas progresistas del área ya estaban plenamente consolidados para 1860. Y la misiva presentada por los ladinos, al exigir un secretario ladino, no sólo reflejó esa fuerte alianza política que se había consolidado entre ladinos liberales e indígenas progresistas, sino además, el punto de consenso entre las dos partes:

---

social para su debido apadrinamiento. Los ladinos también confirmaron dicha situación especial del varón, pero no especificaron celebraciones especiales por su nacimiento. (Nota del autor).

<sup>231</sup> La condición de “*poder*” se asume a partir del mayor beneficio que dichas relaciones de parentesco les ofreció a los indígenas. Teniendo en cuenta, obviamente, que a los ladinos también les tuvo que haber representado una situación de provecho.

<sup>232</sup> En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1859.

- Una visión política progresista.
- Una concepción del desarrollo económico basado en la búsqueda del “progreso” y “modernidad” del área local.
- Un desempeño institucional más eficiente bajo los conocimientos y estándares ladinos occidentales.

## Segunda fase

### **6.2. Legitimación del ejercicio político de la élite comerciante progresista y élite liberal ladina frente a las mayorías indígenas: *los cargos de cofradías y los agentes de legitimación del ejercicio político ladino, 1860-1876.***

#### **6.2.1. La Revolución Liberal y la victoria política de ladinos e indígenas progresistas en el municipio de Olintepeque.**

En 1860 las influencias liberales que renacían nuevamente en el occidente guatemalteco se vieron fuertemente favorecidas, gracias al empoderamiento económico que le representó a la región las políticas de diversificación agroexportadora hacia el cultivo del café, aplicadas por los conservadores en la década de 1850 para intentar apalea la crisis desatada por la caída del cultivo de la cochinilla.

Desde su llegada al poder hacia 1839, los conservadores sufrieron los embates de la crisis económica que se vivía al nivel internacional y que afectaron fuertemente las regiones locales guatemaltecas. Bajo la visión moderada y de escasa innovación que los caracterizaba, intentaron la búsqueda de la estabilización económica del país basados en los cultivos tradicionales de tintes naturales de grana cochinilla para los mercados de textiles europeos.

La idea de los conservadores era la de intentar alcanzar el ritmo de producción que había logrado el país hacia 1825 y que lo había convertido en uno de los países líderes en la producción en Centroamérica. En principio, dicha estrategia tuvo resultados positivos, pero las esperanzas sobre la cochinilla se perderían totalmente a mediados de la década de 1850, con el ingreso en los mercados internacionales de los primeros tintes sintéticos de origen inglés:<sup>233</sup>

Las familias conservadoras demostraron poco interés en modernizar la economía hasta que el desarrollo de los tintes sintéticos, durante la década de 1850, acabó el mercado de la cochinilla y obligó a muchos agricultores a entrar en la producción de café. En la década de 1860, la producción y exportación de café aumentó aceleradamente y, en 1870, superó a la cochinilla como el principal producto de exportación del país (Dosal, 2005, p.50).

Cuadro N° 49  
**Exportaciones de café guatemalteco, 1860-1871**

<b>Fecha</b>	<b>Valor en pesos</b>	<b>% de las exportaciones</b>
1860	15.350	1
1865	265.404	17
1870	1.132.298	44
1871	1.312.129	50

Woodward, 1966, op. Cit, en Jean Piel

El dinamismo del café brindó una enorme esperanza política de retorno al centro del poder, hacia 1860, de la región occidental, de las élites liberales y de la ciudad de Quezaltenango en especial. El incremento de la participación del café dentro del Producto Interno Bruto guatemalteco fue enorme en el corto plazo, lo que desembocó en una estabilidad eco-

---

<sup>233</sup> Para una mejor información sobre los eventos acaecidos durante dicho periodo, ver al respecto, Piel, 1989, p.298-315 y Dosal, 2005, p.45-75.

nómica para la región y alto poderío económico para la gente vinculada al mismo, como se observa en el cuadro N° 49.

Las nuevas expectativas económicas que el cultivo del café brindó a la región durante el periodo conservador, favorecieron el renacimiento de las ideas liberales de “progreso” y “modernización” en el occidente, donde la ciudad de Quezaltenango jugó un papel protagónico (Taracena, 1999, p. 341-342). Mientras este nuevo contexto regional de renacimiento político liberal se consolidaba con fuerza en Quezaltenango hacia 1860, en Olinstepeque, el sistema político indígena le abría las puertas a *Eusebio Rodas*, ladino liberal, como secretario de la municipalidad indígena. A pesar que dicho cargo representaba un reducido papel al interior de la estructura política indígena, se convirtió en el triunfo más importante para los intereses ladinos locales al nivel político.

Dicho cargo, como se ha explicado con anterioridad, le ofreció a los ladinos un apoyo político institucional importante, pues les brindó la oportunidad para consolidar los vínculos locales con los comerciantes progresistas y el cura doctrinero; intentar establecer alianzas con las autoridades regionales de Quezaltenango y Totonicapán; y situar su cercanía con algunos recursos locales de carácter público. En este último punto hay que recordar nuevamente, a manera de ejemplo, el caso de corrupción por el mal uso de dineros municipales que implicó, además del secretario Rodas, al cura doctrinero.<sup>234</sup>

Tres elementos se perfilaron, entonces, al nivel político en Olinstepeque entre 1860 y 1871, el cual empezaba a ser afectado por una fortalecida influencia liberal desde la ciudad de Quezaltenango y que resaltaba la vinculación ladina dentro del área local:

a) Una élite indígena tradicionalista político-religiosa gobernante y aún fortalecida políticamente al nivel regional, por la posición de las autoridades de Quezaltenango de impedir la designación vía acuerdo gubernativo de un alcalde ladino para Olinstepeque. Pero al mismo tiempo y al nivel local, *élite* política vigorosamente golpeada por el ingreso dentro de su estructura tradicional de *poder* de los ladinos (bajo el cargo de secretario al nivel político) y de los comerciantes indígenas (bajo los cargos de cofrades al nivel religioso).

b) Una élite política ladina liberal débil y estructurada en torno a la familia Rodas. Caracterizada por una enorme ambición de *poder* político, ligeramente fortalecida por el cargo de secretario ladino y los vínculos locales establecidos, pero aún sin lograr interferir decisivamente dentro del sistema político local.

c) Una élite indígena progresista fortalecida al nivel económico, pero aún débil políticamente frente a la *élite tradicionalista* y las mayorías indígenas por su desvinculo con el sistema tradicional indígena. Los cargos de cofradías que empezaron a ser financiados y asumidos por los comerciantes desde finales del siglo XIX, a pesar que mejoraron el prestigio de esta *élite* dentro del área local, no fue suficiente, pues dicho reconocimiento se consolidaría un par de años después dentro del municipio.

La misiva presentada por los ladinos al momento de exigir un secretario para Olinstepeque en 1859, reflejó el punto de consenso entre los ladinos liberales e indígenas comerciantes progresistas de Olinstepeque: una visión política liberal y una concepción de la gestión político-económica local más eficiente bajo los conocimientos y estándares ladinos occidentales. Y este vínculo político-económico de alto carácter liberal, los uniría en torno a un adversario común: la *élite indígena político-religiosa tradicionalista*.

---

<sup>234</sup> Ver la Segunda Parte del capítulo V de esta investigación. (Nota del autor).

Y fue precisamente por esa convergencia de intereses político-económicos que ladinos y comerciantes fueron consecuentes a la hora de expresar ante las autoridades regionales de Quezaltenango, la necesidad de un cambio al interior de la gestión política local en Olin-tepeque. Cambio político-económico que no encontró apoyo dentro de las autoridades re-gionales. A partir de 1860 con el llamado de militarización liberal del General Justo Rufino Barrios, algunos ladinos liberales residentes de Olin-tepeque responderían al mismo para hacer frente a la influencia conservadora enquistada en el poder regional, nacional y local, por más de treinta años. Y la *élite ladina de Olin-tepeque* ya había experimentado, por algunos años, de manera directa dicha influencia conservadora, la cual le imposibilitaba su derecho constitucional a acceder al sistema político local dentro de dicho periodo.

En 1871 con el triunfo liberal de Justo Rufino Barrios y Miguel García Granados, la reali-dad política y económica en Olin-tepeque cambiaría radicalmente. El cambio más notable sería el empoderamiento en un cortísimo periodo de tiempo de la *élite* liberal ladina dentro del sistema político local. Los liberales, conscientes de la importancia de centralizar el *poder* militar, llevaron a cabo una serie de reformas que terminaron con la institucionalización y profesionalización de las fuerzas militares. Se crearon distritos militares al nivel regional y guarniciones militares en las áreas locales.

Bajo la centralización militar y el impulso económico del café, los liberales lograron estable-cer las bases de su proyecto de “modernización” del Estado nacional, asegurando los recur-sos económicos necesarios para la estabilidad financiera del país y el control de la población para el logro de sus intereses progresistas. Entre 1874 y 1875 los liberales instaurarían la guarnición militar en Olin-tepeque bajo el liderazgo ladino. Oficiales militares ladinos de Olin-tepeque, junto a otros oficiales ladinos foráneos de algunos pueblos vecinos entraría a formar parte de la *élite política ladina* del municipio, la cual fortalecieron por medio de su autoridad y rango militar. Esta influencia al interior de la *élite política ladina* establecería, al interior de la misma, el vínculo *político-militar*.

Cuadro N° 50  
Oficiales *activos* de las guarniciones militares de Quetzaltenango, 1883<sup>235</sup>

Inscritos	Total de Jefes	Total de Oficiales	Total de Tropa
Colomba	1	14	397
Coatepeque	3	9	345
Chuvá	-	4	420
Ostuncalco	2	15	250
Palmar	3	13	534
Quezaltenango	11	70	1579
Olin-tepeque	4	38	524
Sija	2	30	259
Salcajá	-	1	219
Sibilia	1	20	579
N. San Carlos	-	-	220
El Zapote	-	-	181
Almolonga	-	-	8
Cantel	-	2	115
S. M. Jesús	-	-	5
Total	27	216	5.635

Archivo Gobernación Quetzaltenango. Año 1883

<sup>235</sup> Para una revisión más detallada de esta participación militar, el lector puede dirigirse al capítulo V de esta investigación. (Nota del autor).

Con la instauración de la guarnición militar en Olinstepeque indígenas y ladinos fueron compelidos al servicio militar dentro de la misma. Carmack (1979) describe, para el caso del alistamiento indígena en la guarnición militar de Momostenango en 1874, un decreto del jefe político de Totonicapán: “mandando que todos los ladinos de 18 a 50 años debían servir, y «todos los indígenas que sepan castellano y que visten el traje de ladinos» (AMM. 1874) (p.257). Nueve años después, la guarnición en Olinstepeque se había convertido, por su ubicación estratégica frente a Quezaltenango y Totonicapán, en una de las guarniciones locales más importantes del occidente (cuadro N° 50).

En 1883 se describe, por ejemplo, que es la segunda en número de jefes militares (con 4) y oficiales (con 38) después de Quezaltenango (con 11 y 70 respectivamente); y cuarta en número de tropa (con 524), después de el Palmar (con 534), Sibilía (con 579) y Quezaltenango (con 1579).

La influencia de la *élite política ladina* se hizo sentir en 1876, cuando por intermedio de un acuerdo presidencial, la alcaldía indígena fue desarticulada, para dar paso a una institución política de mayor alcance y de mejor desempeño político bajo el nuevo liderazgo de la *élite político-militar ladina*: la municipalidad mixta ladino-indígena. Bajo dicha municipalidad, ladinos e indígenas liberales y militares tomarían el control del sistema político en Olinstepeque, como se muestra a continuación para el año de 1880 (cuadro 51).

Cuadro N° 51  
**Conformación de la municipalidad mixta de Olinstepeque, 1880**

Nombre	Apellido	Cargo	Antecedentes históricos en el pueblo
Don Eugenio	López	Alcalde 1°	Ladino; subteniente militar en 1878; Capitán en 1890 y comandante de la guarnición de Olinstepeque en 1893.
Don Marto	Tigüilá	Alcalde 2°	Indígena; Oficial militar; Teniente en 1878; cofrade del niño en 1882.
Don Eusebio	Rodas	Secretario	Ladino, secretario desde 1860 (hasta 1891); Oficial militar y Capitán; Comandante local para 1893.
Don Camilo	De León	Síndico	Ladino; oficial militar en 1878; Capitán 1893; Comandante local 1900; Alcalde 1° en 1904. Como Síndico ejecutó procesos administrativos de algunos terrenos de los milicianos de Olinstepeque en 1880.
Don Juan	De León	Regidor 1°	Ladino, Oficial militar; Capitán en 1893.
Don Miguel	Macario	Regidor 2°	Indígena; comerciante en 1860 (firmante con sus hermanos en carta de secretario ladino); oficial militar; Teniente en 1878; cofrade San Juan en 1883; y Fiscal iglesia en 1903.
Don José	López	Regidor 3°	Ladino, Oficial militar.
Don Gregorio	Ichel	Regidor 4°	Indígena; Oficial militar; Cabo 1878; cofrade S. Francisco 1913; cofrade del niño 1915; y reelecto en 1916.

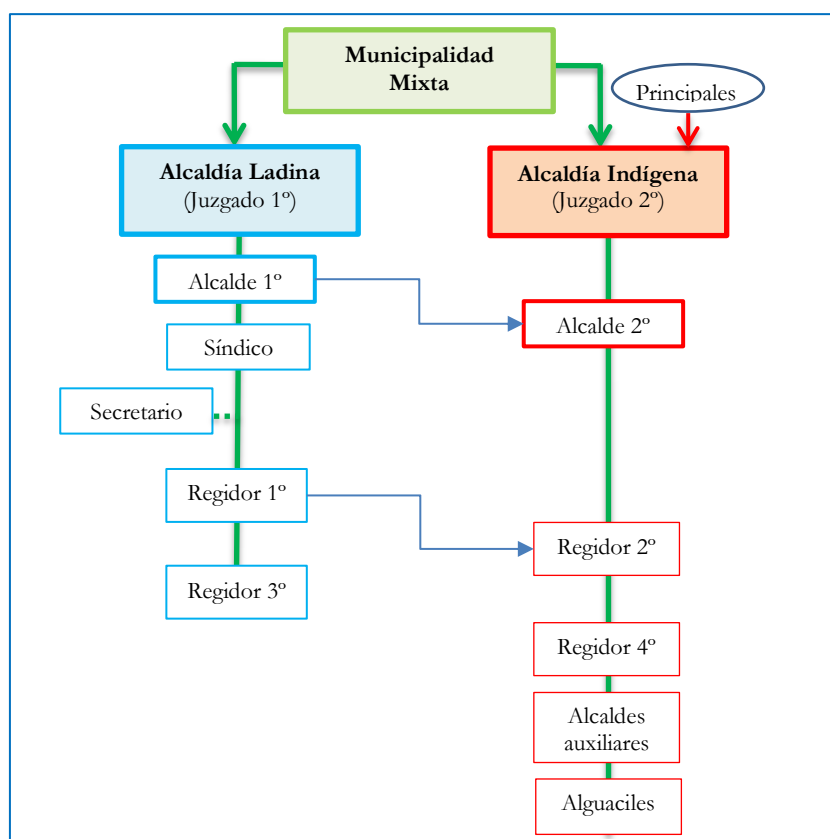
Fuente: Elaboración propia según los documentos históricos del municipio. Ladinos (azul).

Los ladinos liberales, mediante acuerdos gubernativos, lograron desarticular las municipalidades indígenas en muchos pueblos del occidente guatemalteco, para dar paso a alcaldías mixtas después de 1871.<sup>236</sup> En Olinstepeque, la municipalidad mixta ladino-indígena, según la información de 1880, quedó conformada como se observa en la gráfica N° 52.

<sup>236</sup> El acuerdo firmado por las autoridades nacionales liberales para la conformación de la alcaldía mixta en Olinstepeque no pudo ser localizado. Es por ello que, a manera de ejemplo, se expone el acuerdo gubernativo para el pueblo de San Pedro Pinula en Jutiapa, firmado el 27 de diciembre de 1871, que puede ayudar a comprender dicho proceso administrativo: “Palacio de Gobierno de Guatemala, diciembre 27 de 1871. En vista



## Estructura municipalidad mixta ladino indígena en Olinstepeque, 1880



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

La alcaldía mixta en Olinstepeque se dividiría en alcaldía ladina como juzgado primero y la alcaldía indígena como juzgado segundo. La alcaldía indígena funcionaría, a partir de dicho momento, bajo la dirección del alcalde 2°, quién respondería a la autoridad del alcalde 1° ladino. Por el lado de los regidores, el regidor 2° indígena respondería a la autoridad del regidor 1° ladino.

Con la conformación de la alcaldía mixta los vínculos políticos entre ladinos e indígenas progresistas llegaron a su máxima expresión. Vínculos políticos que tuvieron como base central, el vínculo militar y la ideología liberal. Estos liberales lograron desplazar, gracias al acuerdo gubernativo del gobierno liberal nacional, a la *élite tradicionalista* del sistema político local. Sin embargo, algunos miembros de esta *élite tradicionalista* lograrían mantenerse vigentes dentro de dicha estructura política mixta, al interior de la alcaldía indígena, mediante el grupo de *principales* hasta los primeros años del siglo XX.

Y a pesar de dicho triunfo vale la pena preguntarse: ¿cómo lograron los ladinos liberales e indígenas progresistas *desactivar* la resistencia hacia su participación política, tanto de la *élite tradicionalista* como de las mayorías indígenas del municipio?

---

de la exposición respectiva y siendo conveniente al mejor orden y administración de los pueblos que se componen indistintamente de indios y ladinos, que las municipalidades se formen de las dos clases, el Presidente acuerda: que la de San Pedro Pinula, se organice en lo sucesivo de la manera siguiente: Un Alcalde 1° ladino, un 2° natural; tres regidores ladinos y tres naturales, y un Síndico ladino; comunicándose esta providencia al Jefe Político de Jutiapa para que la cumplimente y comience á fungir la espresada Municipalidad en el próximo año de 1872” (Skinner-kleé, 1954, p. 33).

## 6.2.2. El rango militar y la intermediación de los comerciantes progresistas como mecanismo de legitimación del ejercicio político ladino en el municipio.

Hacia mediados del siglo XIX, los comerciantes progresistas se habían convertido, gracias a su desempeño comercial, en una fuerte influencia de *poder* local en Olin-tepeque.

El *poder* económico, el alejamiento a la autoridad tradicional del municipio y el manejo de la lengua castellana, les brindó una enorme independencia frente a la autoridad de la *élite tradicionalista* indígena y de las ínfulas de dominio de los ladinos residentes del municipio.<sup>237</sup> La condición de hombres alfabetos les brindó, también, a estos indígenas comerciantes, enormes beneficios dentro del proyecto militar liberal, pues les dio la oportunidad de establecerse como oficiales dentro de la guarnición militar local de Olin-tepeque.<sup>238</sup>

El cuadro N° 53, muestra algunos nombres de oficiales indígenas de Olin-tepeque hacia 1893.<sup>239</sup>

Cuadro N° 53  
**Escalafón de Oficiales indígenas Distrito de Olin-tepeque, 1893**

Nombre	Apellido	Edad	Estado	Grado
Manuel	Barrios	37	casado	Capitán
Tomás	Gómez	40	casado	Teniente
Teodoro	Chávez	45	casado	Teniente

Archivo Gobernación Quetzaltenango. Año 1893

Estos indígenas, como se verá a continuación, jugaron un rol político importante dentro de la nueva estructura política que se instauró bajo el proyecto de “modernización” liberal en el municipio.<sup>240</sup> Rol político que se vio reflejado, especialmente, en la paulatina pérdida de *poder* de la *élite tradicionalista* indígena.

<sup>237</sup> Carmack (1979) mostró cómo en Momostenango los comerciantes se instalaron en un punto intermedio entre las autoridades regionales y las mayorías indígenas. Situación que les generó serios problemas frente a la élite indígena tradicionalista y el grupo de ladinos, quienes deseaban desempeñar dicho rol (p.235). En Olin-tepeque los documentos históricos no mostraron este papel de intermediación de los comerciantes. Pero es seguro, que si no usaron ese rol frente a las mayorías indígenas, lo hicieron en beneficio propio, generándoles grandes condiciones de independencia frente a los otros *poderes* locales. (Nota del autor).

<sup>238</sup> Sobre estas normativas ver al respecto Adams, 1995, pp.21-30.

<sup>239</sup> En el trabajo etnográfico se logró determinar, cómo estos espacios de autoridad militar le brindaron a este grupo de indígenas reconocimiento al interior del área local, frente a la población ladina e indígena del municipio. En una visita al cementerio de Olin-tepeque se pudo identificar cómo estos indígenas militares, a pesar de haber muerto mucho tiempo después de su retiro de la milicia, fueron enterrados con honores y lápidas militares que resaltaban su rango. Aunque no se puede determinar de manera exacta el número de oficiales indígenas que actuaron dentro de las fuerzas liberales, se puede calcular una participación activa de éstos por medio de terrenos cedidos a éstos bajo su condición de Oficiales. Por ejemplo, está demostrado que los terrenos que se entregaron en el área del Llano Grande (actual aldea Justo Rufino Barrios) y que contaba con las mejores tierras del municipio, fue entregado a un grupo de oficiales ladinos e indígenas de Olin-tepeque. Dichas tierras tuvieron como beneficiarios a 69 oficiales ladinos y 67 indígenas. Esto se analizará más adelante. (Nota del autor).

<sup>240</sup> El grueso de la participación indígena de Olin-tepeque en la guarnición militar se dio, mediante la conformación de la tropa activa, la cual contaba en 1883 con 524 soldados (ver cuadro N° 40). Aunque no hay registros que muestren de manera exacta el número de militares indígenas (ni ladinos) de la guarnición militar, se puede calcular una participación alta de éstos por los documentos históricos recabados, que dan cuenta de ellos y por el número de terrenos cedidos a milicianos indígenas de Olin-tepeque. (Nota del autor).

Los elementos analizados en esta investigación revelaron claramente que, los vínculos políticos que lograron establecer los ladinos liberales con los indígenas progresistas, fueron más allá de brindar un simple fortalecimiento político, frente a la autoridad de la *élite tradicionalista* indígena y funcionarios de Quezaltenango: estos vínculos lograron establecer, de manera paulatina, cierto grado de legitimidad política de la *élite* ladina, frente a las mayorías indígenas de Olinstepeque.

La mediación de los comerciantes indígenas sirvió como elemento “catalizador” del rechazo ladino por parte de las mayorías indígenas. Ayudado, claro está, por el desinterés que estos ladinos establecieron frente al acceso a las tierras del municipio, sus actividades económicas complementarias y su total adaptación a la vida urbana, donde la tolerancia hacia lo ladino y lo foráneo se había configurado con más fuerza, a diferencia de las áreas rurales donde la influencia ladina no era aceptada.

Pero tal vez, el elemento más importante de la injerencia progresista indígena hacia la legitimidad ladina, frente a las mayorías indígenas, se haya dado mediante el vínculo militar. En 1876, por la influencia de los militares ladinos de Olinstepeque, se creó mediante acuerdo gubernativo la municipalidad mixta, la cual conllevó a la desarticulación de la alcaldía indígena que venía funcionando desde el sistema colonial. Los registros históricos en Olinstepeque no muestran ningún tipo de resistencia indígena, ante dicha desarticulación del sistema político local.

Una de las posibles explicaciones a dicha situación de pasividad indígena, sea efectivamente el control de las armas en manos de los ladinos, como ha sido propuesto por Richard Adams (1995, pp.15-20). Sin embargo, hay que tener en cuenta el peso de los elementos históricos de “tolerancia” ladina, que se lograron constituir en el municipio, por intermedio de los indígenas progresistas de Olinstepeque. Tolerancia indígena que se ampliaría aún más, por el rol activo de los ladinos durante la Revolución Liberal, el rango y la autoridad militar dentro de la guarnición municipal.

El vínculo militar, sirvió también, como catalizador del rechazo hacia la gestión ladina por parte de las mayorías indígenas en Olinstepeque, porque desde lo militar, el elemento ladino fue “*invisibilizado*” producto de la autoridad y el rango. En Olinstepeque, las mayorías indígenas no vieron a los “ladinos” queriendo asumir el control de su sistema político tradicional, sino que vieron a oficiales militares tratando de cumplir una orden desde el Estado nacional, que mediante acuerdo gubernativo presidencial exigía la instauración de una municipalidad mixta ladino-indígena. Y la garantía de dicha situación, la daban los oficiales y la tropa de indígenas militares.

Algunos elementos que pueden ser vistos como componentes activos de la tolerancia ladina dentro de la milicia quedaron expuestos en un artículo “*De la Revista Militar*” Ilustrada en 1911, expuesto por Adams (1995). En él se planteaban los beneficios que podría generar no sólo para el ejército en sí mismo, sino para todo el sistema comunitario indígena en general, el reclutamiento militar de los indígenas:

Entre nosotros no existe el servicio militar obligatorio; pero dada la suma importancia que reviste este problema y los elevados y humanitarios fines que se persiguen, bien podía decretarse expresamente para la raza indígena una ley que los obligara al servicio permanente durante tres años desde los 18 hasta los 21 de su edad... En este tiempo recibirían, además de la enseñanza práctica militar, los conocimientos elementales del programa de Instrucción Pública, esto es: lectura, escritura, rudimentos de Aritmética, de Gramática, de Geografía, etc., etc.... Y aquí vendría la parte principal y más útil. El indio en las filas tendría que aban-

donar su traje primitivo para vestir el uniforme, el cual compuesto de chaqueta ó blusa, pantalón, gorra, calzado (porque esto sería indispensable aunque en Campaña no lo usara); durmiendo en cama, en una habitación muchísimo mejor que la que dejó en su hogar, comiendo en mesa y aseándose en el baño y en la ablución diaria, adquiriría el hábito de una exterioridad más conforme con el estado de civilización... El periodo de tres años lo connaturalizaría con ese género de vida, de tal modo que le sería muy difícil abandonar las costumbres de bienestar adquiridas... En el transcurso de veinte años podría haber en el país 40 ó 50,000 indígenas diseminados en todos los pueblos de la República que llevarán en su corazón la semilla de esa nueva vida, semilla que iría regando entre los suyos como un bien de consecuencias incalculables porque sus mejores hábitos y costumbres las forzarían a un trabajo más constante para satisfacer las necesidades creadas (pp.25-26).<sup>241</sup>

La legitimación del elemento ladino dentro de Olinstepeque, llegó pues, por la intermediación de los indígenas progresistas y los vínculos institucionales de Estado liberal. Aunque la legitimidad dada por el Estado liberal y la influencia militar fueron importante en dicho momento, éstas se debilitarían un par de años más tarde, por los cambios políticos a los que se vio abocado el municipio. A partir de allí, la legitimidad de la élite ladina frente a las mayorías indígenas recaerá, con mayor fuerza, sobre los comerciantes progresistas.<sup>242</sup>

Ahora, si los ladinos requirieron de la intermediación de los comerciantes indígenas para lograr la “aprobación” de su ejercicio político dentro del área local por parte de las mayorías indígenas, ¿no debieron requerir, también, los indígenas comerciantes una aprobación similar para ejercer el control político una vez desplazada la *élite* tradicionalista indígena? ¿Cómo lograron, entonces, estos comerciantes progresistas obtener su propia *legitimidad* política frente a las mayorías indígenas?

### **6.2.3. Los cargos de cofradía como mecanismo de legitimación del ejercicio político de la élite comerciante indígena en el municipio.**

Durante los últimos años del sistema colonial, la Corona intensificó su proceso de prohibición de la condición de *obligatoriedad* de los cargos religiosos de cofradías, por las innumerables denuncias de los indígenas sobre sus gastos onerosos.<sup>243</sup> Los indígenas se veían cada año expuestos a la voluntad de los *principales* tradicionalistas del pueblo, quienes bajo su autoridad, les imponían los cargos religiosos como un fiel mandato de la tradición local.

A pesar de las reglamentaciones de la Corona y de las quejas de los indígenas, la costumbre de la condición de *obligatoriedad* se siguió imponiendo, incluso muchos años después de la caída del sistema colonial. Aunque se siguieron aceptando los cargos de cofradías durante mediados del siglo XIX, la coacción social que los *principales* tradicionalistas lograron establecer durante el sistema colonial, vía sistema de parentesco, para asegurar el financiamien-

---

<sup>241</sup> En la nota N° 34, del mismo documento, Adams escribe en alusión a dicho planteamiento que “manteniendo las predicciones del autor [de la Revista Militar], puede incluirse un artículo aparecido en El Liberal Progresista de 3 de enero de 1938, p.1 reportando el retorno a sus hogares de los milicianos después de un año de servicio: «Aquí los milicianos lucen ya sombrero de fieltro, traje de casimir, corbata y zapatos flamantes»” (p. 65).

<sup>242</sup> Este elemento de intermediación indígena quedará claramente expuesto hacia mediados del siglo XX con la Revolución de 1944 y la instauración del sistema democrático en Olinstepeque. Esa es la única razón que pueda explicar el hecho, del por qué una minoría ladina logró obtener la votación a su favor dentro de un municipio de mayorías indígenas, ajeno a la cultura política de los ladinos. Esto se tratará más adelante. (Nota del autor).

<sup>243</sup> Para una mayor información sobre estos elementos, el lector puede dirigirse al capítulo IV de esta investigación. (Nota del autor).

to de las festividades religiosas dejó de funcionar. El incumplimiento de las responsabilidades religiosas se empezó a hacer cotidiano y el sistema de cofradías entró en crisis, debido a las dificultades de financiamiento.

Los comerciantes indígenas que para dicho periodo se habían convertido en un fuerte actor de *poder* local fueron acercándose paulatinamente a las cofradías, a pesar de no ser aptos dentro dicho sistema por su desvinculo temprano del sistema tradicional y la autoridad tradicional indígena. El nuevo rol asumido por los comerciantes al interior del sistema religioso desde finales del siglo XIX les empezó a brindar reconocimiento comunitario por parte de la élite tradicionalista y las mayorías indígenas al interior del área local.

Con la llegada de los comerciantes a los cargos de cofradías, el sistema tradicional indígena sufrió una enorme transformación, pues la condición de *voluntariedad* de los nuevos participantes dentro del sistema religioso tenía un vínculo directo con la condición de riqueza. Ya no importaba si el aspirante era apto por haber cumplido su *servicio comunitario* dentro del sistema de cargos, sino si poseía los recursos económicos suficientes que aseguraran el financiamiento de las festividades religiosas.

Una vez al interior de la estructura de *poder* religioso, los comerciantes modificaron bajo sus propios intereses el funcionamiento del sistema de cofradías; y además, la condición de riqueza de los aspirantes estratificó el funcionamiento del sistema de cargos:

a) Se rompió con el sistema de ascensos, pues muchos comerciantes que asumieron los cargos de cofradías, no prestaron servicio comunitario en cargos políticos y religiosos menores al de cofrade (al nivel político: alcaldes auxiliares, mayordomos y alguaciles; y al nivel religioso mayordomos primero y segundo o alcalde segundo de cofradía).

b) Se estratificó el sistema de cargos, pues los comerciantes fueron asumiendo con el tiempo, además de los cargos de cofrades, los de *principales*, alcaldes, regidores y fiscales de la iglesia. Si un macegual quería en un futuro integrar mediante ascenso el grupo de *principales*, debía solicitar ante este mismo grupo su designación. Pero para ello, el solicitante debía mostrar, ante dichos *principales*, disponibilidad económica, pues ahora sí se cumplía la ley de no permitir el endeudamiento económico del indígena solicitante. Sin embargo, por los altos costos de las festividades, las solicitudes de los maceguales fueron mínimas. De esta forma, los comerciantes asumieron los cargos de mayor representación religiosa y política, mientras los maceguales lidiaron con las responsabilidades de los cargos de menor representación.

c) Los comerciantes ajustaron el sistema de cargos a su medida:

i). *No se obligaron a ejercer los cargos de menor representación en sus correspondientes cantones o aldeas*: desde niños (6 o 7 años) empezaban su actividad comercial ambulante con sus padres, tíos o abuelos. Esta situación fue vista, incluso, entre los mismos indígenas, como un elemento de alto grado de responsabilidad de estos niños, comparada con las actividades desempeñadas por los niños agricultores que se quedaban en el pueblo trabajando en las milpas al lado de sus padres.

ii). *Transfirieron los cargos de menor representación a los indígenas jóvenes agricultores*: la movilidad de los jóvenes comerciantes conllevó a que los cargos de menor representación fueran asumi-

dos, en mayor medida, por los indígenas agricultores jóvenes, quienes estaba disponibles por encontrarse en las áreas rurales.<sup>244</sup>

iii). *Aseguraron el prestigio comunitario*: los descendientes nobles que se convirtieron en terratenientes durante el sistema republicano, mantuvieron su prestigio comunitario y fueron catalogados de “don”. Después de éstos, los indígenas sólo podían alcanzar prestigio comunitario por el ascenso dentro del sistema de cargos. Como los comerciantes no contaban con este servicio, el ingreso al sistema de cofradías les brindó dicho prestigio:

- Prestigio comunitario por la investidura perdurable de cofrade.
- Prestigio y respeto por estar en la línea de ascenso al grupo de principales.
- Prestigio de persona adinerada que les brindaba la designación de “don”.

Este prestigio de riqueza brindó a los comerciantes la posibilidad de vínculos políticos (que se convertían en favores políticos y judiciales), de parentesco (compadrazgos de bautismo y matrimonios; mayores posibilidades de noviazgos y amantes; posibilidad de acceder a una esposa indígena o ladina de la alta sociedad del pueblo o de Quetzaltenango), vínculos laborales por convertirse en oferentes de empleo frente a los demás indígenas o de prestamistas de dinero.

iv). *Aseguraron su participación como cofrades, a pesar de su constante movilidad*: se establecieron fechas importantes *fijas* para la presencia de los comerciantes cofrades en el pueblo:

- Elecciones de alcaldes y regidores;
- Fiesta del santo de la cofradía que representaba;
- Fiesta del Santo Patrono del pueblo (Feria titular);
- Semana Santa;
- Navidad.

---

<sup>244</sup> Una de las diferencias encontradas entre los indígenas comerciantes y agricultores, durante dicho periodo, recaía en el hecho que mientras el padre agricultor intentaba asegurar la participación de sus hijos en los cargos “básicos” comunitarios (por su convicción de que éstos le asegurarían al muchacho una oportunidad futura al interior de la comunidad); el padre comerciante excluía a sus hijos del mismo. Los padres comerciantes aseguraban que el comercio brindaba lo necesario para la vida y el éxito económico, así que los niños no requerían dedicarse a esos trabajos menores, pues el comercio era lo más importante para su futuro, por lo que requería aprenderlo de niño. En otras palabras, mientras que los agricultores veían el futuro de los hijos ligado al sistema tradicional, los comerciantes lo veían ligado al éxito comercial. Situación que muestra nuevamente, las diferencias ideológicas entre éstos dos grupos. Y esa misma visión de “autonomía y éxito económico” de los comerciantes, se mantenía también frente a la lógica de pensamiento ladino: “un ladino va a la escuela a aprender un trabajo y luego cuando termina busca un trabajo y se hace empleado de algún ladino. Un indígena no trabaja para un ladino y tampoco necesita de la escuela para ser comerciante” (entrevista 1, 2009).

El análisis que se puede efectuar de esta situación es que el éxito económico se constituyó para los comerciantes, no sólo como un elemento de “manipulación” del sistema religioso tradicional de acuerdo a sus propios intereses, sino que se constituyó, también, en sistema de *estatus social* frente a los ladinos. Y ello, debido a que les daba la oportunidad de escalar socialmente, de manera similar o incluso mayor, que los ladinos del municipio. Sin embargo con una situación muy particular: saltándose parte del sistema escolar, el cual consideraban como elemento integral de la autoridad ladina. Esa idea de rechazar el sistema educativo cambiaría con el tiempo entre los indígenas, lo que llevaría al traste uno de los grandes “*poderes*” con los que contaron los ladinos por mucho tiempo en el municipio: el control del conocimiento técnico-administrativo dentro del sistema institucional local. (Nota del autor).

En festividades de menor representatividad o en caso de ceremonias o eventos extemporáneos, los cofrades titulares eran sustituidos por sus suplentes (esposas –Chuchuxeles, o alguno de los hijos).

v). *Aseguraron el control de los cargos de mayor representatividad*: los comerciantes ajustaron el sistema de ascenso de acuerdo a sus etapas de vida:

- Una etapa de acumulación de *prestigio* comunitario, que lograban mediante el ejercicio de los cargos de cofrades. Esta etapa se desarrollaba durante la juventud, cuando viajaban de manera ambulante comerciando en otras regiones y requerían, para su estatus social, asegurar su participación en las festividades representativas del pueblo.
- Una etapa de participación política, que lograban mediante el ejercicio de los cargos de alcaldes, regidores, fiscales de la iglesia o *principales*. Esta etapa se desarrollaba durante la vejez, cuando ya no podían viajar grandes distancias y cedían las responsabilidades del negocio a sus hijos o nietos. A partir de allí, se dedicaban a la agricultura en sus terrenos o a comerciar en los pueblos vecinos cercanos. Se convertían en líderes comunitarios y al igual que los agricultores (no migrantes), se convertían en líderes disponibles para el ejercicio de cargos de responsabilidad. Ahora entraban en concurrencia, con el liderazgo comunitario de estos agricultores del área local.

Algunos comerciantes en su época anciana volvieron a ser cofrades (porque los *principales* se lo pedían o muchas veces por su compromiso con la iglesia o el santo). Sin embargo, se identificó una relación más alta de solicitud del servicio de cofradía, estando en la etapa joven de vida, como comerciantes activos. Aunque muchos comerciantes jóvenes no se vincularon al cargo de cofrade, los que lo hicieron fueron conscientes del *prestigio* comunitario que este cargo les brindaba.<sup>245</sup>

Los comerciantes en Olinstepeque lograron, entonces, hacia finales del siglo XIX, el ingreso vía cargos religiosos a un punto intermedio de la estructura de *poder indígena* mediante los cargos religiosos de cofradías.

Con la victoria Liberal de 1871, los comerciantes fueron artificios, junto con los ladinos del municipio, de un enorme cambio político al interior del área local. Proceso político que activó el desplazamiento de la *élite tradicionalista* indígena dentro de la estructura de *poder* en Olinstepeque. Dentro de dicho proceso político el prestigio económico, al igual que el reconocimiento y la autoridad comunitaria alcanzada dentro de los cargos de cofradías por parte de los comerciantes, jugaron un papel determinante, a la hora de obtener la legitimidad necesaria frente a las mayorías indígenas para ejercer su nuevo rol político.

Algunos autores han identificado en otras áreas del occidente del país esta misma situación, donde los comerciantes indígenas se instauraron, junto con los ladinos, en lo más alto de la

---

<sup>245</sup> Ricardo Falla (2000), en su estudio sobre el Quiché, muestra también este vínculo de reacomodamiento del sistema de cofradías, de acuerdo a los intereses de los comerciantes. Falla denota, también, la manera cómo los comerciantes se desvincularían nuevamente del sistema a mediados y finales del siglo XX (con las conversiones religiosas). Situación que les dio la posibilidad de acumular más riqueza, pues ahora podían concentrarse con mayor vigor en sus actividades comerciales, sin los gastos religiosos (p.170). Y esta situación continúa mostrando la acción de los comerciantes dentro del sistema tradicional, de acuerdo a sus intereses personales. Primero ingresando a él para acumular *prestigio* y luego saliendo de él, cuando éste ha perdido importancia, como forma de acumular riqueza. (Nota del autor).

estructura de *poder* en sus comunidades.<sup>246</sup> Sin embargo, estos autores no han dado una razón de peso que pueda sustentar el hecho que estos comerciantes progresistas hayan logrado en última instancia, la legitimidad de las mayorías indígenas sobre dicho control político de sus municipios. La explicación más común que se han dado al respecto es que los comerciantes se ganaron su derecho a gobernar, gracias al deterioro del *poder* de las *élites tradicionalistas* causado por la ideología liberal que se apoderó de los sistemas locales indígenas a finales del siglo XIX.

Sin embargo, este tipo de análisis de la sustitución del *poder* político de las *élites tradicionalistas* indígenas se establece desde un punto de vista netamente occidentalizado. Ello es, que se asume como base del proceso de circulación del *poder* político de las *élites* indígenas, una decisión externa al sistema tradicional político-religioso comunitario. Situación que no tiene en cuenta el criterio de legitimidad que ejercen las mayorías indígenas al interior de las áreas locales. Isabel Rodas (1997) asume claramente esta posición cuando afirma:

Las autoridades del cabildo —el grupo de *principales*— fueron sustituidas por ciudadanos ladinos electos bajo los nuevos parámetros de votaciones dirigidas por el Estado independiente. Las tierras comunales fueron transformadas en tierras privadas, muchas de las cuales fueron dadas a la nueva población que se adhirió al movimiento liberal del siglo XIX. Nuevos grupos de comerciantes, ajenos a la vida de la comunidad, se ocuparon en dirigir el destino de esos asentamientos (p.8) (el subrayado es mío).

Pero, ¿podría realmente un grupo indígena ajeno a la vida de la comunidad obtener la legitimidad de las mayorías indígenas, para dirigir el destino de sus comunidades? Por lo menos desde la experiencia de Olinstepeque, la respuesta sería negativa, ya que un grupo ajeno a la comunidad y sin la legitimidad de las mayorías, no podría obtener dicho privilegio.

Es posible, cómo lo afirmó Adams, que el *control* de estas nuevas *élites* sobre el uso de la fuerza haya sido un importante elemento de presión para las mayorías indígenas. Sin embargo, no es del todo probable que esta situación haya logrado desactivar totalmente la desconfianza, de manera tan efectiva, de una comunidad que respondía a la autoridad del sistema tradicional indígena.

Es obvio, como se ha mostrado en esta investigación, que los indígenas comerciantes obtuvieron, al igual que los ladinos, un inmenso apoyo por parte del Estado liberal al ser catapultados en un corto plazo al liderazgo político de sus comunidades. Este elemento podría ser considerado como de gran peso, para soportar el *derecho* a gobernar. Sin embargo, si se acepta este punto de vista, se estaría anulando completamente la participación política de las mayorías indígenas, quienes eran, en últimas, las depositarias de la legitimidad política sobre éstos nuevos actores y las instituciones locales que ellos representaban.

En su artículo denominado “La Comunidad Revolucionaria Institucional”, Jan Rus (2004), ha identificado para el caso de los altos centrales de Chiapas (en la comunidad tzotzil de Chamula), una situación similar donde las *élites* indígenas progresistas lograron instalarse al interior de las estructuras de *poder*, gracias a lo que he denominado una legitimidad otorgada por parte del Estado nacional, desde mediados de la década de 1930.

Rus muestra en esta investigación que, a pesar del respaldo del Estado nacional y su *poder* sobre las instituciones locales, dicha *élite* progresista debió recurrir, en última instancia, a los

---

<sup>246</sup> Ver por ejemplo, Carmack (1979), para Momostenango; Grandin (2007), para Quetzaltenango y Pollack (2008), para Totonicapán.



cargos religiosos de cofradías como una estrategia política para obtener la *legitimidad* de las mayorías indígenas. La investigación destaca cómo hacia la década de 1940 y gracias a *legitimidad* de las mayorías, esta *élite* logró instalarse en lo más alto de la estructura de *poder* en el municipio (pp.251-277).

Aunque el contexto social e histórico identificado por Rus es diferente, al que esta investigación describe, el proceso de “manipulación” de los cargos religiosos para obtener beneficios políticos por parte de los indígenas progresistas de Chamula es muy similar. Situación que puede ayudar a comprender, aún más, la manera cómo los comerciantes progresistas en Olinstepeque lograron legitimar su derecho político a gobernar. Todo ello desde el ejercicio de cargos religiosos que, un par de años atrás, rechazaban abiertamente. Rus ha denominado a este proceso de manera elocuente, como “*la legitimación religiosa del poder político*” (p.252).



### Tercera Fase

#### **6.3. El consenso político entre ladinos liberales y comerciantes indígenas al interior de la municipalidad mixta de Olinstepeque después de la Revolución Liberal: *la división del poder político local y el sistema institucional entre las élites ladina e indígena, 1876-1900.***

##### **6.3.1. Configuración del poder político local de la élite tradicionalista indígena durante el sistema colonial en el pueblo de Olinstepeque.**

Con las Leyes Nuevas de 1542 la Corona española inició un proceso de centralización del *poder* político en el Reino de Guatemala, el cual estuvo, en los primeros años, concentrado en los conquistadores españoles. Dicho proceso de centralización incluyó al nivel local las reducciones de los poblados indígenas en torno a un santo católico; la instauración de cabildos indígenas y la legitimación de la *élite* prehispánica como nueva *élite del poder político y religioso* de dichos asentamientos.

Al nivel nacional el *poder* político giró en torno a la Real Audiencia de los Confines y su presidente, el cual bajo una bien diseñada red burocrática de funcionarios Reales al nivel nacional y regional, determinaban los intereses políticos y económicos del Rey instaurado en España. Los poderes al nivel nacional, regional y local que se instauraron con las Leyes Nuevas de centralización política del Estado, intentaron cortar de tajo el *poder* político de los conquistadores y mozos colonos, quienes imponían su propia Ley, sin importar las determinaciones Reales españolas.

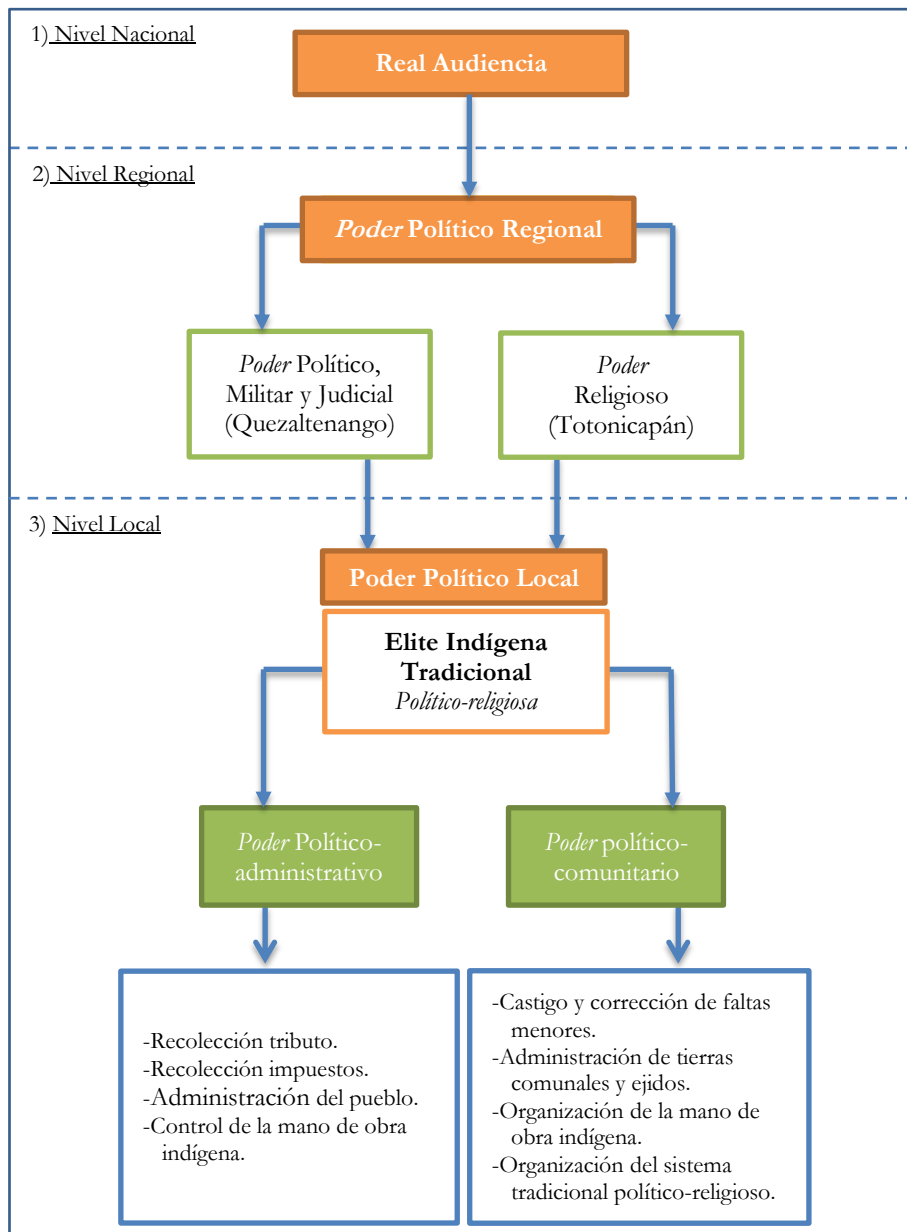
En Olinstepeque, la *élite* prehispánica indígena, legitimada por la Corona y por las mayorías indígenas, asumió el rol de *élite gobernante político-religiosa*, al establecer, bajo su control, el cabildo indígena y la Iglesia católica, mediante la administración del sistema de cofradías. Esta *élite tradicionalista* indígena se convirtió, desde el momento mismo de su legitimidad, en instrumento de intermediación política entre el *poder* del Estado colonial y las mayorías indígenas. Y esta situación conllevó, al nivel local, a una clara división del *poder* político de esta *élite* indígena frente al Estado colonial y frente a la comunidad. Se configuró así, un *poder* político-administrativo frente al Estado colonial y un *poder* político comunitario frente a las mayorías indígenas. (Gráfica N° 54):

Un *poder político-administrativo* frente al Estado colonial, pues la *élite tradicionalista* indígena debió asumir, desde el cabildo, los vínculos directos con las estructuras administrativas del Estado colonial al nivel nacional y regional (autoridades políticas de Quezaltenango y eclesiásticas de Totonicapán). Y ese vínculo se estableció, debido a la responsabilidad adquirida por parte de la *élite* indígena de la administración de las instituciones locales, de la administración del pueblo bajo la lógica económica de autosuficiencia, de la recolección de los tributos e impuestos, así como también, de su rol de supervisión y control efectivo de la población, por su condición de tributarios y mano de obra indígena.

Y un *poder político-comunitario* frente a las mayorías indígenas, pues la *élite* gobernante debió asumir la *autoridad* política, judicial y religiosa de la comunidad, debido al control que ejercía sobre el sistema institucional local. Situación que las llevó a asumir roles de autoridad política, mediante la toma de decisiones generales de acuerdo a las necesidades y obligaciones del pueblo, la fuerza de trabajo indígena o las tierras comunales y ejidales; roles de autoridad judicial y policial mediante la resolución de conflictos locales, imposición de penas y aplicación de castigos de acuerdo a las normas consuetudinarias; y roles de autoridad reli-

giosa garantizando el correcto funcionamiento del sistema político-religioso tradicional y las festividades, mediante la designación anual de las personas que debían ejercer sus servicios comunitarios en los cargos tradicionales.

Gráfica N° 54  
**Distribución del *poder* político en Olintepeque durante el Sistema Colonial**



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

El *poder* político ejercido por la *élite tradicionalista* indígena en Olintepeque durante el sistema colonial, no puede ser visto como un *poder* político de carácter superior, como creador de leyes o disposiciones políticas religiosas, jurídicas o militares. En el Reino de Guatemala este *poder* se encontraba instaurado bajo la Real Audiencia y su presidente en la ciudad de Guatemala, como representantes directos del Rey. Es, por lo tanto, un *poder* *concedido* como ejecutor de las disposiciones superiores y gestor de las instituciones indígenas locales. La *autoridad* política colonial más cercana de esta *élite* indígena se ubicó al nivel regional, en

cabeza del corregidor de Quezaltenango al nivel político y del corregidor de Totonicapán, por intermedio del curato de San Cristóbal Totonicapán, al nivel religioso.

En ese sentido, el *poder* político local de la *élite* indígena durante el sistema colonial, estuvo dado, en función de las responsabilidades adquiridas como funcionarios de mayor rango político-religioso al interior del área local, frente al Estado nacional colonial y las mayorías indígenas:

Maurice Haoriou establece que en toda comunidad siempre hay una minoría que, gracias a su iniciativa, acomete la empresa de dirigir al grupo. Estos individuos se hacen depositarios del poder que emana del consenso comunitario para la realización de dicha empresa. Surge así, en la realidad fáctica, el poder político (Villalobos, 1981, p. 896).

La *élite tradicionalista* indígena es producto entonces, del sistema colonial, quien la legitimó como parte integral del sistema político para el control de las mayorías locales, en pro de los mandatos e intereses de la Corona española.

### **6.3.2. Influencia de las élites progresista indígena y ladina liberal sobre el poder político de la élite tradicionalista después de la Independencia.**

Con la independencia de España, se inició un proceso de estructuración del Estado nacional guatemalteco, el cual, bajo las Cortes de Cádiz, adquirió la organización jurídica bajo el derecho positivo y una visión capitalista liberal. La soberanía del Estado nacional guatemalteco buscó consolidarse, en primer lugar, bajo la integración regional entre 1821 y 1839; y a partir de 1839 como Estado nacional independiente centroamericano.

La visión liberal de los criollos para con el Estado nacional instaurada en las Cortes de Cádiz, sopesó, para el caso guatemalteco, la dificultad de un proyecto liberal “modernizador” bajo el liderazgo indígena, al cual veían como continuación política de la lógica colonial. Situación que conllevó a la legitimación desde el Estado nacional, del ladino, como actor político y sujeto de liderazgo de dicho proyecto al nivel local.

En ese sentido, si la *élite tradicionalista* indígena fue un producto del sistema político colonial, la *élite ladina* lo fue del sistema político republicano. Badia (1976) aclara esta situación cuando afirma que “las élites no existen nunca “en sí”, sino dentro de un marco social. Por consiguiente, el concepto mismo es relativo y multívoco. Habrá tantos géneros de élites como marcos sociales podamos definir” (p.11). Así las cosas, el nuevo contexto liberal plantea una *élite indígena* diferente a la colonial, pues ahora ésta se estructura con relación a la vinculación con la *élite ladina* local.

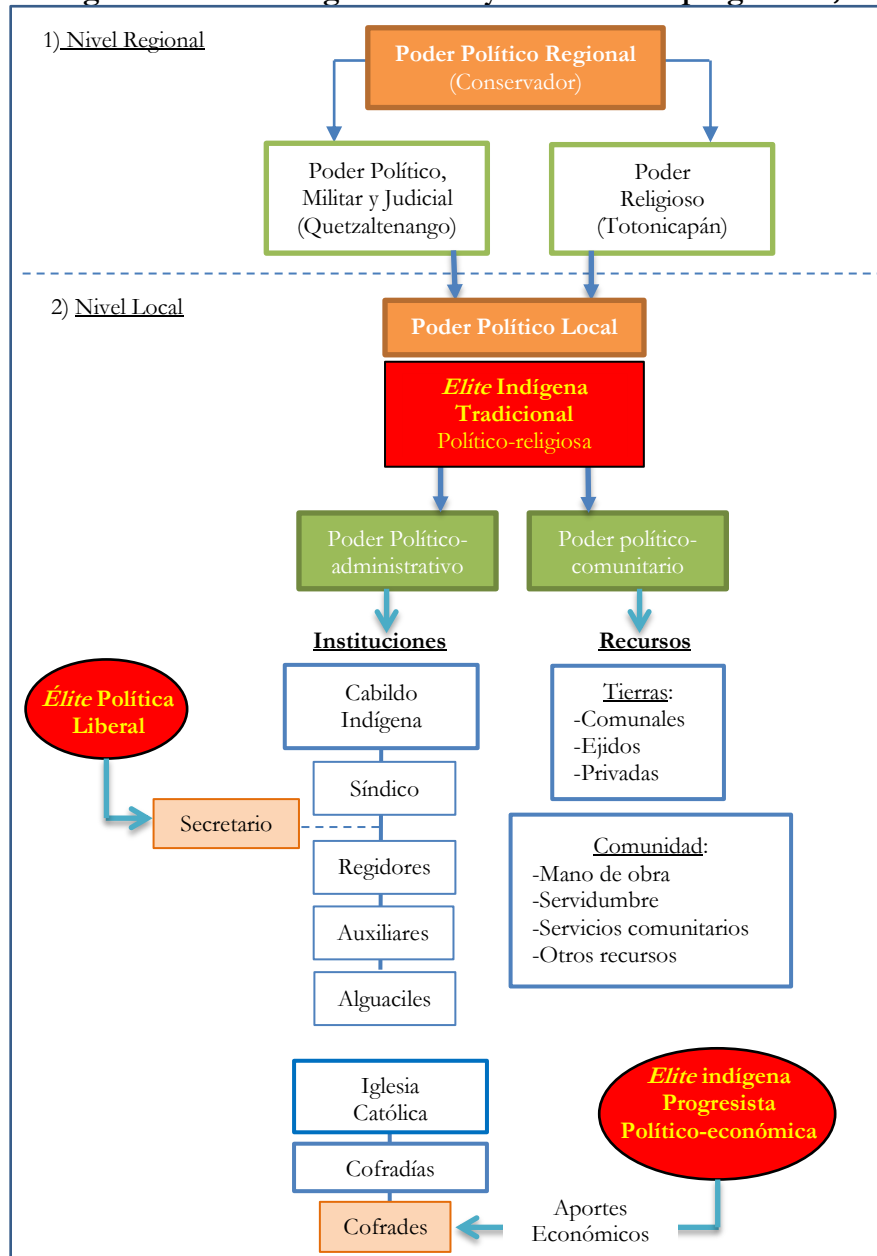
Hacia 1860, bajo el influjo liberal que emanaba de la ciudad de Quezaltenango, se consolidaba en el municipio la influencia de tres *élites* bien definidas: la *élite tradicionalista* gobernante, una *élite* de comerciantes indígenas *progresista*, así como la *élite* política ladina. Para dicho periodo la vinculación política entre los ladinos liberales e indígenas progresistas, había quedado establecida, gracias a la exigencia conjunta a las autoridades regionales de Quezaltenango de un secretario ladino para la municipalidad de Olinstepeque. Situación que se hizo realidad con don Eusebio Rodas.

Esta estructura de *poder* vislumbraba para la *élite* indígena gobernante dos situaciones diferentes al nivel regional y local (gráfica N° 55): Al nivel regional, una *élite tradicional* gobernante indígena que mantenía cierta fortaleza política, gracias a las políticas protectoras que

emanaban desde la ciudad de Quezaltenango y que los protegía de las exigencias políticas de los ladinos establecidos en Olintepeque. Y al nivel local, una *élite tradicional* gobernante indígena debilitada, por la inserción dentro del sistema político local de la *élite ladina*, mediante el cargo de secretario ladino; así como del vínculo dentro de la estructura de *poder* tradicional de los comerciantes progresistas indígenas, mediante la financiación de los cargos de cofradías.

Gráfica N° 55

**La distribución del poder político entre la élite ladina liberal y las élites indígenas tradicional gobernante y comerciante progresista, 1860**

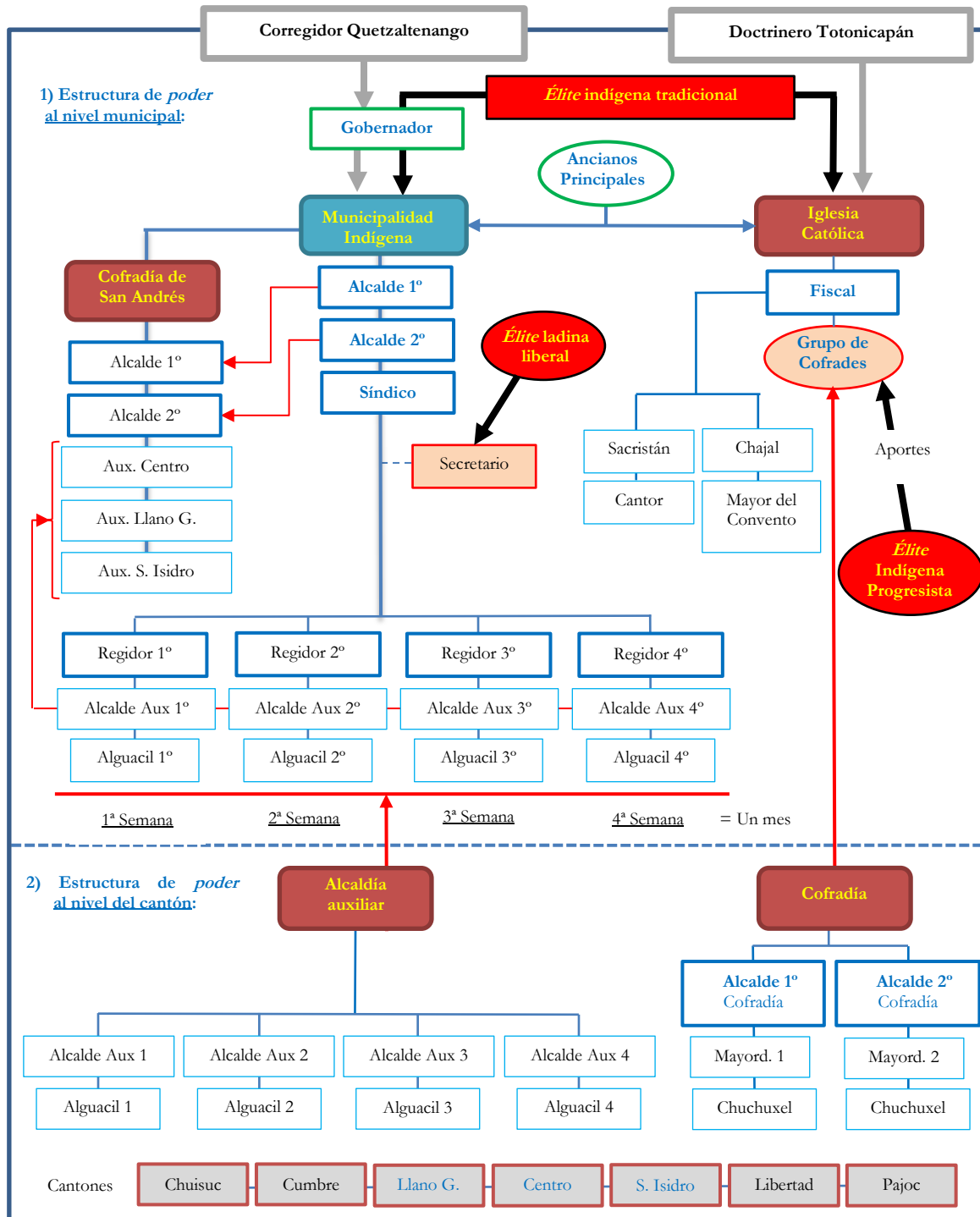


Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Por otro lado, en la gráfica N° 56 se puede observar la estructura del sistema de *poder* político-religioso en Olintepeque y la ubicación, al interior de éste, de las tres *élites* hacia 1860.<sup>247</sup>

<sup>247</sup> Para mayor explicación, el lector puede remitirse al capítulo IV de esta investigación. (Nota del autor).

**Estructura del *poder* político-religioso en Olintepeque: la élite indígena tradicional gobernante, ladina liberal e indígena económica-progresista, 1860**



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Dicho esquema muestra dos niveles: el nivel superior municipal y un nivel inferior de los cantones (o áreas administrativas del municipio) que componen el municipio. Se muestra a la municipalidad y la iglesia católica como las instituciones política y religiosa más importantes del área local. Igualmente se muestra la manera cómo estas instituciones se vinculan mediante los cargos políticos y religiosos desde las alcaldías auxiliares y cofradías de cada uno de los cantones del municipio.

Aquí se puede observar cómo la *élite tradicionalista* aún mantiene el control sobre las instituciones más importantes al nivel municipal (alcaldía e iglesia), pero ya enfrenta ciertas dificultades por la vinculación a su estructura de *poder* de los ladinos liberales (mediante el secretario ladino) y de los indígenas progresistas (mediante la financiación de los cargos de cofradías).

Este esquema muestra claramente el bajo *poder* de influencia política que representaban los cargos que ejercían estos comerciantes progresistas y ladinos, frente a la *élite tradicionalista* indígena gobernante. Ello, debido al control que aún ejercía para dicho periodo la *élite* gobernante de los cargos de mayor decisión: gobernador, ancianos principales, alcaldes, síndico, regidores, cofrades, fiscal de la iglesia.<sup>248</sup>

Al nivel político, el ingreso de los comerciantes progresistas a la estructura de *poder* tradicional no representó cambios sobresalientes dentro de la misma. Sin embargo, el ingreso de la *élite ladina* liberal a la estructura de *poder* sí empezó a generar algunos cambios dentro de ésta, a pesar que el cargo de secretario ladino no se encontraba directamente vinculado al sistema tradicional de cargos indígena. Y ello se dio, por el provecho político que los ladinos empezaron a sacar de éste, como elemento de fortalecimiento de su débil *élite* política.<sup>249</sup>

Lo ladino y lo indígena representaban en la estructura de *poder* local de Olintepeque, dos lógicas de *poder* político totalmente diferentes, por el tipo de *dominación* (o *autoridad*) que cada uno de estos actores establecía al interior de la misma y por la concepción *ideológica* que cada uno manejaba sobre lo político.

---

<sup>248</sup> En este esquema, el nivel regional se divide en político-religioso: el *poder* político, militar y judicial recae sobre el corregidor de Quezaltenango (control sobre la municipalidad indígena); y el *poder* religioso recae sobre el cura doctrinero del curato de Totonicapán (control sobre la iglesia). (Nota del autor).

<sup>249</sup> Como fuera analizado anteriormente, los documentos históricos mostraron, como un par de meses de haber obtenido dicho cargo, el secretario ladino ya había empezado a usar su investidura de funcionario para obtener beneficios políticos mediante favores al cura doctrinero o establecimiento de vínculos con las autoridades regionales. La etnografía reveló que este cargo se mantuvo vigente hasta el año 2000 y contaba con cierta influencia dentro de la población. Hay varios casos registrados de indígenas que en el momento de hacer las gestiones para el bautizo de sus hijos, si el nombre no era del gusto católico de los secretarios, éstos lo cambiaban diciendo “que era más bonito y adecuado” (entrevista 30, 2010). Se identificó el caso del intento de cambio de un nombre evangélico que no fue del agrado del secretario católico y que al intentar persuadir a los indígenas, generó algunos inconvenientes con el pastor de la iglesia que éstos visitaban. Al nivel político la influencia del secretario fue bien conocida en el municipio frente a los alcaldes ladinos durante el siglo XX y sobre los alcaldes indígenas a partir de la década de 1970. Todo ello, debido a sus conocimientos técnico-administrativos. Uno de los líderes políticos indígenas del municipio ha explicado que “esto se presentaba pues estos funcionarios eran quienes mejor conocimiento tenían del área local y de la administración pública, pues por lo general duraban 20 años en sus cargos. Y para un alcalde nuevo [sea ladino o indígena], pues lo mejor era mantener a estos individuos en los cargos por sus conocimientos y la gran ayuda que les prestaban. Una persona nueva generaría cierto descontrol dentro de la alcaldía y como los alcaldes no estaban acostumbrados a los temas contractuales, contables y financieros, pues imagínese la responsabilidad que les estaban cediendo a estos personajes. Lo que no sabían los alcaldes era la manera como estos cobraban dichos favores, pues prácticamente ellos eran quienes dirijan la municipalidad y sacaban su «tajada». Claro, a veces lo hacían sin conocimiento de los alcaldes, pero también, en muchos casos, con el conocimiento de éstos, después que los convencían que ellos harían las cosas «bajo la regla legal»” (entrevista 23, 2010). Este mismo contacto explicó, además, una experiencia de una reunión de alcaldes con el gobernador de Quetzaltenango, en la cual se le preguntó a un alcalde indígena la opinión sobre un proyecto en su comunidad, a lo cual respondió: “me permite un momento yo le consulto al secretario que está afuera del salón, que es el que maneja ese proyecto”. (Nota del autor).



En cuanto a los tipos de dominación, Max Weber (2002) ha planteado tres tipos puros que emanan del *poder* político en tres escenarios diferentes: una dominación racional, tradicional y carismática:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).
2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática) (p.172).

Weber señala que no es posible encontrar estos tipos de dominación en el sentido puro “pues estamos muy lejos de creer que la realidad histórica total se deje «apresar» en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar” (p.172). Sin embargo, por las características que este autor establece para cada uno de los diferentes tipos de dominación, podemos aproximar, para la comprensión de la realidad política en Olinstepeque, dos tipos de dominación desarrollados por Weber (el racional y tradicional) y generar otro, a partir de la mezcla de estos dos conceptos.

En ese sentido, la dominación que emana de la *élite política ladina* liberal, podría ser comprendida como de carácter *racional*; y la que emana de la *élite tradicionalista* indígena gobernante, como de carácter *tradicional*. Por otro lado, la dominación que emana desde la *élite progresista* indígena, puede entenderse a partir de una mezcla de éstos dos tipos de dominación anteriores: y ello, por el hecho de compartir, por un lado, los ideales políticos liberales y económicos capitalistas de los ladinos; y por otro lado, por el hecho de aceptar y compartir algunos elementos de la *costumbre* de la *élite tradicionalista*.

En su trabajo sobre las estructuras de *poder* weberianas, Patricia Villalobos (S.f.), hace aún más factible la vinculación anterior al explicar sobre los conceptos expuestos por weber lo siguiente:

La dominación tradicional [que emana de la *élite tradicionalista* indígena gobernante] está basada en la obediencia a la norma consuetudinaria; da origen a la estructura patriarcal de *poder* y es propia de comunidades relativamente estáticas. La dominación racional [que emana de la *élite política ladina* liberal] se funda en obediencia a la ley, completamente impersonal. Origina las estructuras burocráticas y generalmente corresponde a sociedades en un grado más avanzado de dinamicidad (Villalobos, 1981, p.896).

Los indígenas comerciantes progresistas de Olinstepeque al firmar la carta de solicitud del alcalde ladino en 1859, admitieron abiertamente no sólo una afinidad política liberal, sino al mismo tiempo, una convicción económica capitalista ligada a una gestión política más moderna y burocrática, que sólo los ladinos podían ofrecer.

Pero, por otro lado, al asumir los cargos de cofradías un par de años después, no sólo salvaron al sistema tradicional religioso indígena en crisis, sino que aceptaron, también, en todo su esplendor, su vinculación a la tradición y a la norma consuetudinaria indígena (Ello es, a la *autoridad* de la *élite tradicionalista*). En ese sentido, la *élite progresista* indígena mostró por

tanto una aceptación combinada de las estructuras de dominación racional y tradicional expuestas por Weber.<sup>250</sup>

Por otro lado, las formas opuestas entre ladinos e indígenas de concebir *lo político*, conllevarían al nivel local, a establecer una importante diferenciación al interior del sistema institucional del municipio. Desde lo ladino, *lo político* se establecería como un rol de *liderazgo administrativo* (burocrático) remunerado, mientras que desde lo indígena se sintetizaría en un rol *comunitario* sin retribución monetaria alguna, pero generador de privilegios y *estatus* social, a través del *prestigio* y el respeto comunitario.

Y estos elementos conllevarían, de manera directa, a diferentes tipos de liderazgo al interior de la estructura de *poder*. Por el lado ladino se establecería la concepción de un *líder político* que debido a sus conocimientos técnico-administrativos respondería a la estructura burocrática del Estado nacional y a cuotas políticas dentro del área local. Y por el lado indígena, se daría forma a un *líder comunitario* que debido a sus conocimientos ancestrales respondería a la estructura tradicional de la comunidad y a las condiciones de producción de *status* social que ésta le ofrece.

A pesar que la *élite política ladina liberal e indígena progresista* ya habían logrado insertarse en la estructura de *poder* de la *élite tradicionalista* indígena hacia 1860, esta última logró mantener su carácter de *dominación* dentro del municipio. Sin embargo, las cosas cambiarían para esta *élite* indígena a partir de 1871, cuando los liberales del occidente del país se tomaron el *poder* político en Guatemala.

### 6.3.3. Distribución del poder político y del sistema institucional local entre ladinos liberales e indígenas progresistas bajo la municipalidad mixta.

Después del triunfo liberal, se constituiría hacia 1876 la alcaldía mixta en Olinstepeque, la cual se instaló bajo el control político de la *élite ladina liberal y progresista* indígena. Institución política que se integró por medio de una alcaldía ladina y *otra* indígena.<sup>251</sup> La alcaldía ladina se instituyó como el juzgado primero y la alcaldía indígena como el juzgado segundo. (Ver gráfica N° 52, anterior).

A partir de dicho momento, la influencia de los ladinos e indígenas progresistas en lo alto de la estructura de *poder*, desarticularon la lógica dual *del poder político indígena* que había dado la Corona española a la *élite tradicionalista*, con la reducción del pueblo durante el sistema colonial. (ver gráfica N° 54, anterior). Ello era, la concepción de un *poder* político administrativo, frente al Estado colonial; y un *poder* político comunitario, frente a las mayorías indígenas.

---

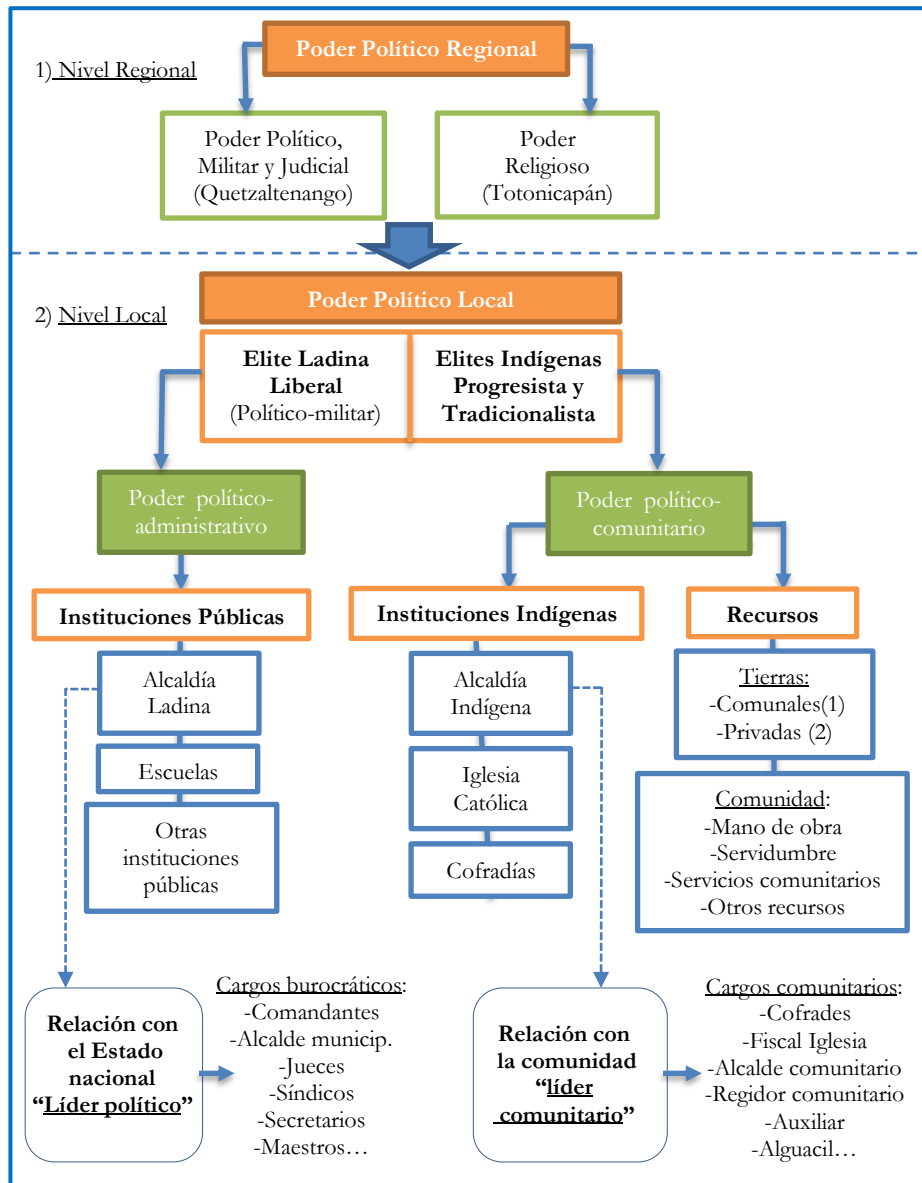
<sup>250</sup> Esta investigación es consciente de la dificultad de adaptar estos elementos teóricos de forma precisa a la realidad de un área local del occidente guatemalteco, alejado completamente del contexto original que dio forma a estas conceptualizaciones. Se ha hecho sin embargo, porque ha sido una forma interesante de comprender las diferentes formas de influencia que estos dos grupos generan al interior de la estructura de *poder* local. (Nota del autor).

<sup>251</sup> Y se habla aquí de “otra” alcaldía indígena, pues a pesar que esta institución se mantiene bajo control de los indígenas, ésta ya no tiene ningún tipo de vinculación a la alcaldía o cabildo indígena del sistema colonial. Su lógica de funcionamiento e incluso hasta su oficina donde funcionó por mucho tiempo, dejó de ser la misma, debido al vínculo de *dependencia* que asumió con la nueva alcaldía ladina. Lina Barrios (2001) en su investigación de la alcaldía indígena, no muestra este tipo de situación y continúa viendo esta institución como una sola, a partir de los diferentes cambios que ésta sufrió con la llegada de los ladinos a las estructuras de *poder* local. (Nota del autor).

A partir de 1876, dicha distribución del *poder* político local se transferiría a la *élite* ladina e indígena progresista. Así las cosas, el *poder* político administrativo se instauraría bajo el control de la *élite ladina* liberal; mientras el *poder* político comunitario se mantendría en *disputa* entre la *élite tradicionalista* y *progresista* indígena. (Gráfica N° 57).

Gráfica N° 57

**División del poder político local y del trabajo entre ladinos liberales e indígenas progresistas en Olintepeque después de 1876**



Notas: 1) La privatización de tierras comunales para estas fechas ya se habían reducido enormemente, pero aún quedaban los astilleros (monte o bosque).

2) Las mejores tierras privadas están en manos de terratenientes indígenas.

Elaboración propia Según la etnografía y documentos históricos de Olintepeque.

Y dicho *poder* comunitario se mantendría en disputa, porque a pesar que los indígenas progresistas, fueron catapultados a lo más alto de la estructura de *poder* político de la municipalidad mixta junto con los ladinos, la *élite tradicionalista* logró mantenerse vigente dentro del sistema tradicional indígena, mediante el control del grupo de *principales*.

Dicha división del *poder* político que se constituyó por intermedio de la municipalidad mixta, conllevó también, a una *división del trabajo* entre ladinos e indígenas dentro del área local, que dividió el sistema institucional local, entre instituciones de liderazgo ladino e indígena. Por un lado, los ladinos liberales desde la *alcaldía ladina* establecieron el vínculo directo con el Estado liberal, mediante las responsabilidades y roles políticos, administrativos, contables, tributarios, financieros y judiciales del municipio, así como también, los vínculos con la población ladina. Ello debido a la racionalidad occidental y la aceptación del derecho positivo que el nuevo Estado liberal imponía al nivel local.

Y por otro lado, los indígenas progresistas y tradicionalistas desde la *alcaldía indígena* establecieron el vínculo directo con la población indígena, mediante las responsabilidades y roles de servicio comunitario; la administración de las tierras comunales; y la administración política y judicial de las áreas rurales por intermedio de las alcaldías auxiliares, establecidas en los diferentes cantones del municipio. Todo ello teniendo en cuenta los conocimientos tradicionales y el derecho consuetudinario indígena.

Adams y Bastos (2003), han remarcado también esta división del trabajo ladino-indígena en el occidente guatemalteco, a partir de la reforma liberal:

La reforma liberal marcó una división del trabajo estrechamente relacionada con la pertenencia étnica. A través de los mandamientos y las habilitaciones, la población indígena quedaba obligada a desempeñar el papel de la mano de obra necesaria para la cosecha del café, principal producto de exportación. Ése era un trabajo estacional que reducía el costo de la reproducción en las fincas y que sujetaba a la población a sus lugares de origen durante el resto del año. Ahí la población indígena practicaba, como lo había hecho desde la colonia, una agricultura de subsistencia que, en algunos lugares, servía además para proveer de alimentos básicos a la población urbana. Esta doble función económica de los indígenas –la de campesinos y la de semiproletarios forzados- se articulaba con la estructura de la tenencia de la tierra a través del denominado “binomio minifundio-latifundio”. Los no indígenas que vivían o llegaron a vivir en las zonas pobladas por indígenas, se encargarían que el sistema funcionara al convertirse en sus intermediarios: habilitadores, funcionarios estatales y municipales, comerciantes o cantineros (p.118).

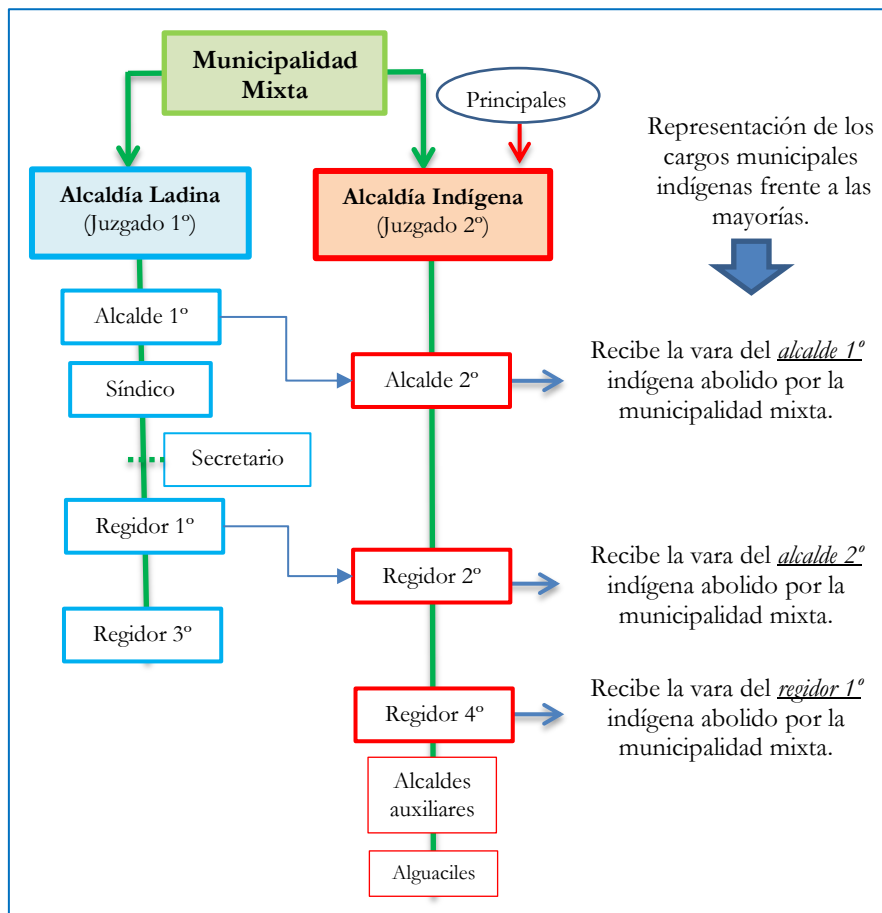
La división del *poder* político generó entonces una división del trabajo. Y ello es claro, si se tienen en cuenta dentro del sistema institucional local, las diferentes estructuras organizacionales que generan los tipos de *dominación* weberianos (racional y tradicional) que se han utilizado para comprender la interacción política ladino-indígena en Olintepeque: estructuras burocráticas, típicas del Estado liberal ladino (dentro de una *dominación* racional) y patriarcales, típicas de la comunidad indígena (dentro de una *dominación* tradicional).

Y bajo estos elementos teóricos, los ladinos asumieron, entonces, los cargos que establecieron un vínculo directo con el Estado liberal (alcaldes, síndicos, secretarios, maestros, jueces, intendentes, comandantes militares); mientras que los indígenas se desplazaron a las instituciones y los roles que establecían los vínculos con la comunidad (alcaldes comunitarios, auxiliares de las áreas rurales, alguaciles, principales, cofrades, fiscal de la iglesia, sacristán o mayordomos del convento).

Dentro de esta división del trabajo, los ladinos gracias a dicha racionalidad occidental capitalista y conocimiento del derecho positivo, asumieron los cargos de “*mayor*” representación política e institucional local. Y los indígenas, debido a su racionalidad tradicional y conocimiento del derecho consuetudinario, asumieron los cargos de “*menor*” representación política e institucional local.

Sin embargo, los cargos indígenas, constituían una “*menor*” representación política solamente dentro de la lógica occidentalizada liberal de la municipalidad mixta, ya que dentro del sistema tradicional indígena, continuaron siendo los cargos de *mayor* representación política para las mayorías indígenas. Y esto se expone claramente en la organización de la estructura municipal mixta de 1880. (Gráfica N° 58).

Gráfica N° 58  
**Representación “*simbólica*” de los cargos municipales indígenas frente a las mayorías indígenas después de 1880**



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Obsérvese que en dicha estructura municipal, los indígenas invistieron “simbólicamente” al alcalde 2° (indígena de mayor rango en la nueva estructura mixta), con la autoridad y privilegios del antiguo alcalde 1° indígena, mediante la entrega de su vara. El regidor 3° (indígena de segundo mayor rango) recibió la vara del antiguo alcalde 2°, y el regidor 4° la vara del antiguo regidor 1°.

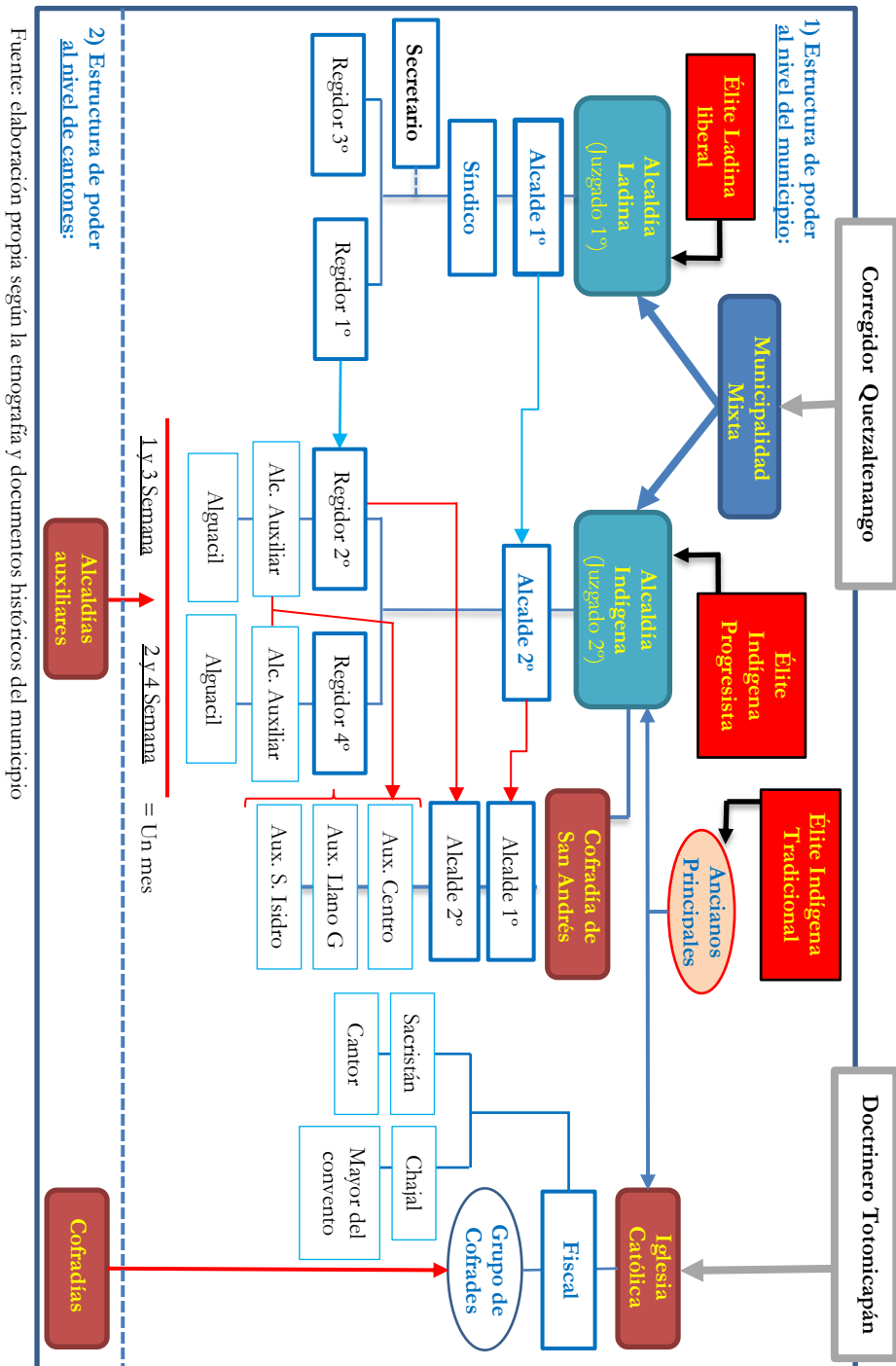
Estos elementos “simbólicos” de mantenimiento del *poder* político indígena, muestran claramente la estrategia como la *élite indígena* respondió a la injerencia foránea ladina dentro de su sistema tradicional. Para los indígenas el cargo, en sí, al interior de la municipalidad mixta no era relevante, sino el *poder* simbólico que en ellos se establecía mediante la transferencia de autoridad de la “vara” del cargo antiguo.

En ese sentido, a pesar que la influencia ladina desarticuló el vínculo entre la alcaldía indígena y las instituciones religiosas dentro del sistema tradicional, los indígenas se las arregla-

ron para que dentro de la nueva alcaldía indígena de la municipalidad mixta (estructura occidentalizada), se mantuviera, en parte, la estructura política tradicional del sistema colonial. Esta estructura municipal occidentalizada sería nuevamente alterada en los años siguientes,<sup>252</sup> pero los indígenas utilizarían la misma estrategia de *adaptación simbólica del poder político*, para intentar mantener intacto el sistema tradicional en Olinstepeque.

Reorganización de la estructura del poder político y religioso en Olinstepeque, con la municipalidad mixta, 1880

Gráfica N° 59



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

<sup>252</sup> En 1936 Jorge Ubió eliminó el cargo de alcalde 1° y 2° e instauró Intendentes militares nombrados por él; y en 1944, con el ingreso del sistema democrático, se instauró un alcalde constitucional. Los indígenas responderían de igual forma a estos cambios, para mantener su sistema tradicional en funcionamiento. Esto se analizará más adelante. (Nota del autor).

En la gráfica N° 59, se puede observar la manera como se reorganizó la estructura de *poder* político religiosa indígena, teniendo en cuenta el elemento ladino como componente desarticulador del sistema tradicional indígena en Olin-tepeque en 1880. Allí se puede observar con mayor claridad, cómo los indígenas, a pesar de perder la alcaldía indígena *original*, lograron mantener en funcionamiento el sistema tradicional político-religioso indígena en Olin-tepeque, vía transferencia de la *autoridad* política “simbólica” de los cargos antiguos, hacia los cargos nuevos.

Un elemento que vincula claramente estas divisiones de *poder* político local (administrativo y comunitario) y división del trabajo entre ladinos e indígenas (cargos de “mayor” y “menor” representación), son los tipos de liderazgo que se establecieron en el área local (ver gráfica No. 57, anterior). Los ladinos establecieron un *liderazgo político*, que estuvo basado en sus vínculos burocráticos, políticos, económicos y de parentesco al interior del área o fuera de ésta. Si un ladino quería ocupar un cargo municipal, necesitaba el “aval” político de los líderes ladinos. Y ese “aval” dependía en mayor medida, de sus vínculos políticos, más que su trayectoria política.

Mientras que por el lado de los indígenas se estableció un *liderazgo comunitario*, que estaba basado no sólo en el servicio en la comunidad, sino también por sus aptitudes políticas, conocimiento de la tradición, *prestigio*, autoridad y respeto comunitario. Si un indígena quería ejercer un cargo municipal, debía iniciar un proceso de servicio dentro del sistema tradicional local y ganar el *prestigio*, autoridad y respeto necesario para los correspondientes ascensos. Una de las grandes diferencias existentes entre ambos tipos de liderazgo es el tiempo en el cuál el aspirante puede lograr sus objetivos. Mientras que el ladino, es una cuestión de negociación y concertación puede durar algunos meses o un par de años, para los indígenas es una trayectoria de casi toda una vida a la cual muy pocos se atreven a seguir.<sup>253</sup>

En Olin-tepeque, el ladino logró en cierta medida, con su intervención dentro de la alcaldía ladina después de 1876, la “modernización” institucional del área local, cosa que no había logrado la *élite tradicional* indígena aún en 1860. Sin embargo, de manera paradójica, al mantenerse la posibilidad de sostener el sistema político-religioso tradicional desde la municipalidad mixta, en cabeza de la alcaldía indígena, se invalidó la posibilidad de la “civilización” o “ladinización” del elemento indígena. Elemento que podría ser considerado como un componente “contradictorio” del proyecto de “modernización” de los liberales en Guatemala. Y es por ello, que la municipalidad mixta fue el *mejor* escenario político implementado por los liberales en el área local, pues logró que tanto ladinos como indígenas lograran acceder de manera conjunta y coordinada a sus intereses políticos y económicos, mediante la divi-

---

<sup>253</sup> Hay que hacer claridad que en Olin-tepeque los comerciantes lograron cambiar, con la influencia de su *poder* económico, la forma como el sistema tradicional funcionaba. Ello es, que mientras los comerciantes iniciaban por un punto intermedio del sistema tradicional de cargos (el cofrade), un indígena de escasos recursos estaba obligado a iniciar desde los cargos básicos (mayores o alguaciles). Una persona de escasos recursos también podía iniciar su trayectoria desde el cargo de cofrade (como los comerciantes), pues el sistema ya no funcionaba apegado a los ascensos. Sin embargo, su participación en dicho cargo lo llevará a gastar una enorme cantidad de dinero que tal vez no posee, lo que los hace ajenos a la obtención de los mismos. Además, si así lograra reunir dichos recursos (mediante ayuda de la familia por ejemplo), tendría que exponerse a una evaluación del grupo de *principales* y *cofrades* (comerciantes) para ver si realmente es persona apta para el cargo. Si las justicias observaban, que a pesar de tener el dinero, su condición económica no era alta, no se tenía en cuenta, para no poner en dificultades su situación de subsistencia en el área local (Ello es aplicando la Ley que fuera instaurada para los cargos de cofradías). Para el caso de los comerciantes que desean llegar a *principales*, requieren cumplir además de los cargos de cofradías, cargos políticos de la municipalidad. Sin embargo, ello no es suficiente, pues se ven expuestos a una evaluación de su *aptitud* política del grupo de *principales*, para la cual no todos estaban preparados. A diferencia de los ladinos, donde ese servicio comunitario de ascenso o “experiencia” política no era necesaria, si tenía los contactos adecuados para elegirse. (Nota del autor).

sión del *poder* político y la división del trabajo. La posible instauración en Olintepeque de una estructura política municipal diferente a la municipalidad mixta, que hubiera implicado la muerte de *tajo* de la alcaldía indígena en 1876, tal vez hubiera generado la resistencia de la *élite progresista* indígena, a pesar de la convergencia de sus intereses políticos y económicos con los ladinos liberales.

La etnografía y los documentos históricos mostraron que mientras la *élite ladina* asumió el control del sistema institucional local, mediante los cargos de “mayor” representación (generando beneficios para sus propios intereses políticos), logró brindar, también, estabilidad política-administrativa al municipio y a la estructura de *poder* de la *élite progresista* indígena que recién se instauraba.

En ese sentido la *élite ladina* brindó:

a) Estabilidad al municipio pues cumplió con los requisitos administrativos, legales, jurídicos, tributarios, financieros y contables, exigidos por el sistema burocrático liberal. Requisitos burocráticos, que dicho sea de paso, sobrepasaban los conocimientos técnicos de la *élite* indígena progresista ahora en el *poder*, pues requerían de conocimientos técnicos especializados y el derecho positivo.

b) Estabilidad a la estructura de *poder* indígena progresista, pues se logró mantener intacto el *statu quo* del sistema tradicional político-religioso indígena, bajo la misma lógica comunitaria del sistema colonial. En otras palabras, la *élite progresista* indígena, aseguró mantener intacta, dentro del nuevo sistema municipal occidentalizado ladino, la estructura de *poder* tradicional indígena colonial, la cual les continuó brindando el control sobre las mayorías indígenas en Olintepeque, mediante el sistema tradicional de cargos, como lo hiciera la *élite tradicionalista* durante el sistema colonial y republicano.

Estos elementos muestran que después de la Revolución Liberal, los vínculos que se habían establecido en el área local entre ladinos liberales e indígenas progresistas, se fueron consolidando, después de 1876, al interior de la municipalidad mixta, mediante un *consenso* político que estableció privilegios y beneficios a cada una de las partes.



## Capítulo VII

### **Fortalecimiento, ruptura y transformación del consenso de las élites ladino-indígena comerciante en Olin-tepeque: *visibilización de la “lucha” de castas al nivel político y reivindicación política indígena, 1900-2012***

El objetivo de este capítulo es el de analizar la evolución del *consenso* político establecido entre las *élites ladina e indígena* comerciante al interior del área local, desde la municipalidad mixta. Consenso político que tuvo como base de conformación la ideología política liberal y los vínculos militares que se establecieron entre estas *élites* con la Revolución Liberal de 1871 y que llegaría a su fin hacia finales del siglo XX.

Para un análisis más detallado de esta problemática, este capítulo se dividirá en cuatro fases:

Una primera fase que describirá el proceso de desplazamiento de los últimos miembros de *élite tradicionalista* que lograron mantenerse activos dentro del grupo de *principales*, dando paso a la *élite comerciante progresista* indígena dentro de la estructura de *poder* indígena en Olin-tepeque;

Una segunda fase que describirá el fortalecimiento de los vínculos entre las *élites ladina e indígena comerciante*, gracias a las influencias políticas del nivel nacional hacia mediados del siglo XX;

Una tercera fase que describirá el proceso de desintegración del *consenso* político de las *élites ladina e indígena comerciante* en facciones políticas después de 1954;

Una cuarta fase que describirá la conformación *del movimiento indígena* hacia la década de 1970 y que lograría la reivindicación del *poder* político indígena, frente a dichas *élites*, en las elecciones de 1999, mediante el comité cívico Xequijel.



## Primera fase

### **7.1. Consolidación del *poder* de la élite comerciante progresista indígena después de la Revolución Liberal, 1900-1936.**

#### **7.1.1. La transferencia del poder político de la élite tradicionalista hacia los comerciantes indígenas en Olinstepeque.**

A pesar de la toma del *poder* político local por parte de las *élites ladina e indígena* progresista, los indígenas tradicionalistas lograron mantener su influencia política dentro de las mayorías indígenas desde el grupo de *principales*. Pero su estadia en dicho punto de la estructura de *poder* indígena tenía sus días contados frente a los comerciantes, por el monopolio que ejercieron estos indígenas de los cargos políticos y religiosos de los niveles inmediatamente inferiores al de los *principales*.

Con ese monopolio de cargos, los comerciantes se adjudicaron el derecho a ser los únicos candidatos futuros al cargo de *principales*, una vez los tradicionalistas que se encontraban vigentes, tuvieran su correspondiente deceso. Los ancianos en Olinstepeque concuerdan que el grupo de *principales* hacia la década de 1940 ya estaba conformado, totalmente, de ancianos que se habían dedicado al comercio. Estos comerciantes eran conocidos en el municipio como los “cabezones” del pueblo, que denotaba la influencia política de los mismos.

La etnografía mostró que entre 1920 y 1940, la estructura de *poder* político religiosa ya estaba en manos de las familias de comerciantes más fuertes de las áreas locales del Centro y la aldea de Justo Rufino Barrios. Los documentos históricos mostraron la concentración de los cargos de cofradías en las siguientes familias: Macario, Gómez, Pérez, Alvarado, Ramírez, Ventura, Vicente, Canuz (Canús), Mejía, Zacarías, Chan, Chávez, Pastor, Gonzáles, Ichel, Oxlaj y Baten.

#### **7.1.2. La “lucha” por el *poder* político y económico entre los comerciantes del municipio.**

Los eventos regionales, auspiciados por las reformas liberales de principios del siglo XX, generaron para el municipio un fuerte dinamismo en la producción agrícola del trigo y la crianza de ganado ovejuno para el mercado textil. Por otro lado, la concentración de mano de obra en las fincas de la costa abrió, también, un enorme mercado para los experimentados negociantes indígenas de Olinstepeque, los cuales suplieron, de manera directa, algunas necesidades de los trabajadores de dichas fincas.<sup>254</sup>

Todas estas situaciones brindaron a la *élite* comerciante de Olinstepeque no sólo la disponibilidad para ejercer con mayor facilidad sus actividades económicas, sino el mercado regional necesario para la venta de sus productos. Es difícil esbozar dicho mercado comercial que los trabajadores de las fincas de café y banano crearon en términos cuantitativos, por la inexistencia de información adecuada.

Sin embargo, se puede tener una idea *del mercado potencial* que estos comerciantes atendieron, si se logra tener una idea de la expansión de la mano de obra que se vivió en aquellos años

---

<sup>254</sup> Los ancianos comentaron sobre cómo, en principio, sus abuelos y padres ejercieron el comercio ambulante siguiendo el calendario religioso de ferias y fiestas patronales, así como sus grandes desplazamientos hacia algunos pueblos mexicanos de la frontera. Luego con el auge del café y el banano, se centraron en dicha zona y después se diversificaron hacia el Petén. (Nota del autor).

para la producción de café y banano. Y ello puede lograrse a partir del análisis del comportamiento de las exportaciones de estos dos productos básicos. El aumento de las exportaciones, denota de manera directa, un incremento en el uso de mano de obra en las fincas, por los bajos niveles de tecnificación de la producción en dicho periodo.

Cuadro N° 60  
**Exportaciones de café desde Guatemala, 1853-1905**

Año	Quintales
1853	50
1855	55
1860	1.557
1865	22.429
1870	113.000
1875	163.579
1880	289.762
1885	520.000
1890	519.734
1895	692.000
1900	730.000
1905	886.000

Fuente: Gallini, 2009, p.206

Gallini (2009), por ejemplo, para el caso del café, mostró un acelerado incremento de las exportaciones guatemaltecas entre el periodo de 1853 y 1905. En dicho periodo de cincuenta años las exportaciones pasaron de 50 quintales en 1853 a 886.000 en 1905 (cuadro N° 60).

Para el caso del banano, la situación de la producción es igual de positiva. Bellini (1975), muestra un enorme incremento de las exportaciones de banano entre 1883 y 1925, las cuales pasaron respectivamente de 29.699 racimos a 5.348.000 (cuadro N° 61). Obsérvese el incremento generado en las exportaciones a partir de 1901, cuando las actividades de producción bananera se intensificaron por la influencia de la Fruit Company.

Cuadro N° 61  
**Exportaciones de banano desde Guatemala, 1883-1925**

Año	Racimos
1883	29699
1885	60416
1890	283.077
1893	364.851
1899	236.093
1902	239.789
1908	668.246
1911	1.755.704
1914	3.217.038
1920	2.179.943
1925	5.348.000

Belli (1975) (en Posas, 1993, p.152)

Hacia 1920 los comerciantes de Olinstepeque ya se habían consolidado al interior del área local, como parte de la *élite* político-económica del área local. Hacia la década de 1930, el municipio de Olinstepeque contaba ya con seis áreas pobladas: el Centro, el Llano Grande, San Isidro, San Antonio Pajoc, la Cumbre y Chuisuc.

El Centro continuaba siendo el área más importante, pues en ella se ubicaban las personas e instituciones más prestigiosas de Olinstepeque. A pesar que cada área rural o cantón tenía su propia cofradía y funcionarios políticos auxiliares, las actividades religiosas y políticas se desarrollaban de manera correspondiente en las instituciones principales del municipio (Iglesia católica y municipalidad).

Los cantones circunvecinos del Centro fueron tomando bastante importancia durante los primeros años del siglo XX, entre ellos San Isidro y el Llano Grande. La importancia de estos cantones se debió a la diversificación comercial, en la cual nuevos grupos de indígenas de menores recursos de dichas áreas se vincularon fuertemente a las actividades comerciales del municipio. El ingreso de nuevos actores a la actividad comercial con escasos recursos extendió la posibilidad que algunas familias de prestigio del Centro se dedicaran al préstamo de dinero, para la financiación de las actividades comerciales.

Estas familias de nuevos comerciantes de las áreas vecinas empezaron a otorgarles a sus cantones cierto *poder* político, por los vínculos que establecieron con las familias indígenas del Centro. Sin embargo, a pesar que San Isidro ganaba terreno como una de las áreas importantes del municipio, el Cantón Llano Grande impuso su influencia como área alterna del *poder* político y económico del municipio hacia la década de 1930 y 1940. Estas décadas marcaron el camino de una lucha interna por el *poder* político, económico y religioso entre los comerciantes progresistas del Centro y del Llano Grande en Olinstepeque. Periodo que coincide con el proceso de desplazamiento de los ancianos *principales* tradicionalistas de la estructura de *poder* indígena en el municipio a principios del siglo XX.

El cantón Llano Grande tuvo como característica principal, la ubicación dentro de sus fronteras de las mejores tierras de Olinstepeque, las cuales se componían por una enorme llanura de tierras productivas circundadas por las aguas del río Xequijel. Por su riqueza natural, en dicha área se ubicaron durante el sistema colonial, gran parte de las tierras comunales y grandes extensiones de cultivos privados pertenecientes a los descendientes nobles indígenas de Olinstepeque.

Los documentos históricos mostraron una enorme influencia de la familia Pérez en dicho sector, así como también de las familias Gómez y Macario, pero estas dos últimas en menor proporción a la primera. A pesar que dicho cantón contaba, durante dicho periodo, una pequeña área urbana, no representaba ningún tipo de concurrencia política con el Centro del pueblo.

Hacia finales del siglo XIX, este cantón Llano Grande, como se describe en el “Título Nuevo del Municipio de Olinstepeque” (1885), se caracterizó por la siembra extensiva del trigo y en menor proporción de cultivos de maíz y papa. Igualmente se concentró una alta proporción de crianza de ganado menor, que se pastoreaba a orillas del río Xequijel (p.110).<sup>255</sup> Después de la Revolución Liberal de 1871, se inició en Olinstepeque un fuerte proceso de privatización de tierras comunales, las cuales fueron adquiridas en grandes proporciones por indígenas de Quezaltenango (p.101), familias *principales* de Olinstepeque y algunos comerciantes.<sup>256</sup> Las tierras comunales del cantón Llano Grande, como puede observarse, fueron, por su alta productividad, las tierras más afectadas por el proceso de privatización.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Archivo Municipalidad de Olinstepeque.

<sup>256</sup> Registro de la Propiedad de Quetzaltenango. Libro de retrasos.

<sup>257</sup> Para el caso de Olinstepeque, las tierras no fueron tomadas por españoles, criollos o ladinos, debido a su clima frío que imposibilitaba el cultivo de productos de exportación con alto valor agregado. Sin embargo,

A pesar de la transferencia de dueños, las tierras del Llano Grande continuaron utilizándose para el cultivo extensivo del trigo y las demás actividades descritas anteriormente, pues el interés de sus dueños era el de la siembra de estos productos. Los indígenas de escasos recursos en busca de tierras, se vieron obligados a extenderse hacia las áreas comunales montañosas de Olinstepeque que no representaban viabilidad para los cultivos de extensión, con grave perjuicio para el bosque. Esta situación fue denunciada hacia 1885, por don Antonio Sarti, agrimensor encargado de medir los linderos de Olinstepeque, quién se dio cuenta de dicha situación al caminar el área local en busca de establecer los linderos del mismo.<sup>258</sup>

Cuadro N° 62  
**Repartición tierras milicianos área Justo R. Barrios, 1880<sup>259</sup>**

	<b>Familias</b>	<b>Número de Beneficiarios</b>
1	Alvarado	2
2	Alvarez	1
3	Barrero (ladino)	1
4	Baten	1
5	Cajas	1
6	Calvac	1
7	Chaj	1
8	Chávez	8
9	Chay	1
10	Cotón	1
11	Cotuc	2
12	de León (ladino)	21
13	Dias (ladino)	2
14	Elias	1
15	Escobar (ladino)	2
16	Galindo (ladino)	2
17	Gómez	3
18	Gonzalez	4
19	López-Indígena	11
20	López (ladino)	8
21	Macario	5
22	Maldonado (ladino)	1
23	Masariegos (ladino)	2
24	Mejía	2
25	Morales (ladino)	1
26	Oxlaj	1
27	Pérez	6
28	Petz	1
29	Poroj	1
30	Ramirez	1
31	Ramón	3
32	Rodas (ladino)	13
33	Ruiz	1
34	Santiago	2
35	Saquíc	1
36	Sifuentes (ladino)	3
37	Sigüenza (ladino)	11
38	Taracena (ladino)	2
39	Ventura	2
40	Vicente	1
41	Zacarias	2
	<b>Totales</b>	<b>136</b>

<b>Resumen:</b>	
129	Predios repartidos.
136	person beneficiadas:
69	ladinos
67	indígenas
41	Familias beneficiadas:
13	ladinas
28	indígenas

Libro N°. 6. Municipalidad de Olinstepeque.

fueron tomadas por indígenas ricos del área y de las ciudades vecinas. El efecto, sin embargo, fue el mismo: el despojo de los beneficios de las tierras comunales a los indígenas de menores recursos. (Nota del autor).

<sup>258</sup> Título Nuevo de 1885, p.101. Archivo Municipalidad de Olinstepeque.

<sup>259</sup> En el Anexo N° 4, se presenta el mapa original de dicha repartición.

En 1878, el general Justo Rufino Barrios premió a sus milicianos de mayor rango ladinos e indígenas de Olinstepeque, con un enorme terreno de gran productividad en dicha área del Llano Grande, el cual habían sido parte de las antiguas tierras comunales de Olinstepeque.<sup>260</sup> Dichos terrenos fueron repartidos, casi que en iguales proporciones, a los militares que habían conformado el grupo de oficiales militares de Olinstepeque (cuadro N° 62).

Y esta donación abrió el camino a la colonización del Llano Grande hacia finales del siglo XIX, de nuevas familias ladinas e indígenas que habían sido parte de la tropa liberal. Para los primeros años del siglo XX, el cantón Llano Grande ya albergaba un número de familias indígenas con gran *prestigio* que se dedicaban a actividades comerciales y agrícolas. El impulso a estas familias de comerciantes y poseedores de tierras productivas para la siembra de granos llegó por los efectos de la situación de expansión económica que se experimentaba al nivel regional y por sus vínculos político-religiosos con las ciudades de Quezaltenango y Totonicapán.

Desde 1912 se había iniciado en el cantón del Llano Grande un proceso de compra y venta masiva de tierras que se mantuvo constante hasta 1932. Dichas tierras incluyeron tierras comunales que no habían sido privatizadas, las antiguas tierras dadas a los milicianos de alto rango por el general Justo Rufino Barrios y las tierras que se encontraban en manos de los indígenas de Quezaltenango. Aunque algunos de estos terrenos fueron comprados por comerciantes del Centro, la gran mayoría de dichas extensiones fueron adquiridas por las familias de comerciantes fuertes que ya se habían asentado en el cantón Llano Grande: Pérez, Macario y Gómez. Y en menor proporción a éstos, por parte de las familias Cocum, Ichel y Baten.<sup>261</sup>

Se identificó también la compra de terrenos por parte de estas familias fuera del municipio. Los entrevistados hicieron gran énfasis, en los terrenos comprados por la familia Baten en la Costa (Coatepeque), pues éstos están relacionados a unos terrenos dados a un grupo de milicianos de Olinstepeque en 1878.<sup>262</sup>

Los registros de tierras muestran también la adquisición de algunos predios urbanos del Centro por parte de comerciantes indígenas y algunas familias ladinas. La familia Rodas y De León, son las familias ladinas con mayores adquisiciones de estos predios. Estos listados de predios adquiridos en el Centro muestran a algunos ladinos que recibieron tierras en el área del Llano Grande en su condición de milicianos, por lo que se deduce que estos

<sup>260</sup> No hay claridad, si estos terrenos fueron expropiados a los anteriores compradores en dicha área o eran tierras comunales que aún no se habían privatizado. En las demás reparticiones, si se hace claridad en que los milicianos debían correr con los gastos del valor de las siembras de los dueños, las cuales eran calculadas por un perito contador. (Nota del autor).

<sup>261</sup> Registro de la Propiedad de Quetzaltenango. Años de 1912-1935.

<sup>262</sup> La adquisición de estos terrenos efectuados por la familia Baten es de bastante controversia en el municipio. Hay versiones encontradas que hablan de una posible “usurpación” de dichas tierras. Los registros históricos mostraron la adquisición de tierras en esta área por parte de algunos miembros de esta familia por medio de títulos “supletorios” (que demuestra propiedad por el uso de la tierra, sin posesión de títulos legales. Normalmente en Olinstepeque se habla de un uso de la tierra de 10 años). Sin embargo, no se puede afirmar que estos terrenos registrados bajo estos títulos hayan pertenecido a los milicianos, pues no se saben los datos exactos de la ubicación de dichos terrenos. (Nota del autor).

Nombre	Año	Nº Fincas			
Antonio Baten Elías	1937	39755	47779		
Domingo Baten Rosales	1937	47753	47754	47755	
Mateo Baten Elías	1937	47784			
Cruz Baten Elías	1937	47789	47790	47791	47792 47793

ladinos vendieron a los indígenas dichas extensiones de tierra en el cantón del Llano Grande y obtuvieron predios urbanos.

En la década de 1930 se presenta entonces en Olintepeque una diversificación de la *élite político-económica* entre comerciantes del Centro y del Llano Grande. La característica y diferencia fundamental que se empezaría a consolidar desde dicho momento de estos comerciantes frente a los del Centro, sería la combinación de sus actividades económicas (comercio y agricultura) y la tenencia de las mejores tierras del municipio.

Hacia 1937, el cantón del Llano Grande asumió la condición de aldea y cambió su nombre a Justo Rufino Barrios, en honor al general liberal. Esta situación muestra una forma de reconocimiento de los comerciantes fuertes del área, al hombre que les brindó su ingreso a la aldea. Los ancianos indígenas del municipio coincidieron en afirmar, el enorme empoderamiento político de los comerciantes de la aldea Justo Rufino Barrios frente a los del Centro, hacia la década de 1940. Uno de los ancianos de la familia Macario afirmó, incluso, que el cambio de categoría de cantón a aldea y del nombre mismo, se debió, precisamente, a esa importancia que los comerciantes del área ya impregnaban en el municipio durante dicha época.

Dos versiones se generaron al respecto entre la población, sobre la pérdida de *poder* de los comerciantes del Centro frente a los de la aldea Justo Rufino Barrios: La primera de ellas, hace referencia a que los comerciantes del Centro fueron perdiendo su *poder* porque cayeron en el vicio del alcohol:

Empezaban en la feria del pueblo y se gastaban todo lo que más podían. Entraban a las cantinas y le preguntaban al tabernero, ¿cuánto tenés en alcohol?, ¿tanto?, respondía el dueño. Y luego estos comerciantes le decían, “te doy tanto”. Así llegaban a un acuerdo y compraban todo el alcohol y se quedan ahí con sus cuates tomando y jugando cartas, hasta que se quedaban tirados de bolos. Eso mató a muchos comerciantes del pueblo (Centro) y endeudó a otro poco, que ya después no se pudieron recuperar. Perdieron sus tierras y casas y como la actividad ya no era la misma y estaban algo viejos, no pudieron arrancar nuevamente. Había crédito entre ellos, pero se necesita de tierras para el préstamo. Al principio muchos de esos tenían tierras allá en Barrios [la aldea], pero la perdieron frente a los comerciantes de allá que prestaban el dinero y estaban más organizados (entrevista 25, 2010).

La otra versión es más de carácter económica y afirma que como los comerciantes de la aldea Justo Rufino Barrios lograron aumentar sus extensiones de tierras, lograron diversificarse apoyándose en épocas de crisis del comercio. Si el comercio decaía, pues tenían los recursos de la tierra y cuando el comercio se recuperaba, pues aumentaban aún más su capital.

Todo parece indicar que estos comerciantes de la aldea Barrios estuvieron más organizados y generaron economías de escala entre los miembros de sus familias. Por otro lado, el préstamo de dinero a altas tasas de interés por parte de estas familias, les brindó, también, la posibilidad de acceder a tierras de primera calidad de aquellos indígenas que no lograban el pago. Así mismo, las extensiones de tierras les dieron a estos comerciantes la oportunidad de convertirse en contratistas de la mano de obra indígena del municipio.

Las dos versiones, tal vez sean complementarias, pues en ningún momento fueron rechazadas por los ancianos. Por otro lado, otras investigaciones del occidente también han visto el empoderamiento de miembros de comerciantes en las décadas de 1930-1940.



Para estos autores los factores determinantes que estimularon dicho proceso de empoderamiento fueron de tipo político-económico. Carlos Salvador (2002), observa el aumento de la acumulación de capital por parte de algunos comerciantes en Totonicapán debido a la crisis económica de 1930 y a la liberación de responsabilidades de trabajo forzado durante la Revolución de 1944:

El comercio y la producción de bienes culturales de los k'iche's de Totonicapán tuvieron un repunte desde principios del siglo XX en dos momentos claves: a) “la baja en la demanda internacional generada por la crisis de los años treinta disminuyó los requerimientos de mano de obra indígena en las fincas, lo cual fue aprovechado por algunos miembros de las comunidades —San Antonio Ilostenango— para comerciar con los pueblos de la región de la costa sur y en las mismas fincas, extendiéndose después hacia otras regiones” (García Vettorazzi citando a Falla, 1999: 76), y b) el período de la revolución (1944-1954), pues los ya conocidos comerciantes k'iche's de Totonicapán tenían la oportunidad de poder comerciar libremente sus productos y desplazarse en todo el territorio nacional la mayor parte del año, liberados del Reglamento de Jornaleros y de las leyes de vialidad y contra la vagancia (p.23).<sup>263</sup>

Carmack (1979), también observa los efectos de la Revolución de 1944 en Momostenango, la cual “modificó la vida de los indígenas pues la eliminación del trabajo forzado dio luz verde para que se dedicaran a otras actividades económicas, surgiendo así pequeños, medianos y grandes comerciantes y artesanos indígenas” (citado en Velásquez, 2002, p.84).

Wassersturm (1989) observó un proceso de acumulación de capital similar para los pueblos de los altos de Chiapas a mediados del siglo XX, ocasionados por los efectos de las medidas liberales implementadas a principios de dicho siglo al nivel internacional, nacional y regional. Aunque estas poblaciones indígenas sí se desplazaron a trabajos en las fincas de las zonas cálidas, la influencia de las medidas liberales generaron una diversificación de la economía que estimuló el crecimiento de comerciantes locales con gran *poder* adquisitivo, que se apoderaron de recursos locales como la tierra o el sistema de transporte (pp.182-183).

Hacia 1945 la influencia política de los comerciantes de la aldea Barrios ya se hacía sentir, sobre todo en la participación de los cargos político-religiosos del sistema tradicional y algunos vínculos políticos fuertes con los ladinos. Y la interacción social entre éstos y algunos grupos de comerciantes del Centro no fue del todo cordial.

La etnografía mostró algunos altercados ocurridos entre estas familias de comerciantes indígenas en actos religiosos y políticos durante la década de 1940. Religiosos debido a los problemas que se suscitaban por la administración de las cofradías más importantes de Olintepeque, que por tradición, se encontraban en *poder* de los indígenas del Centro: la cofradía del Señor Sepultado y la cofradía del santo patrono San Juan Bautista. Y al nivel político, se presentaron algunos altercados dentro del sistema político local, por las decisiones de conformación de los cargos municipales.

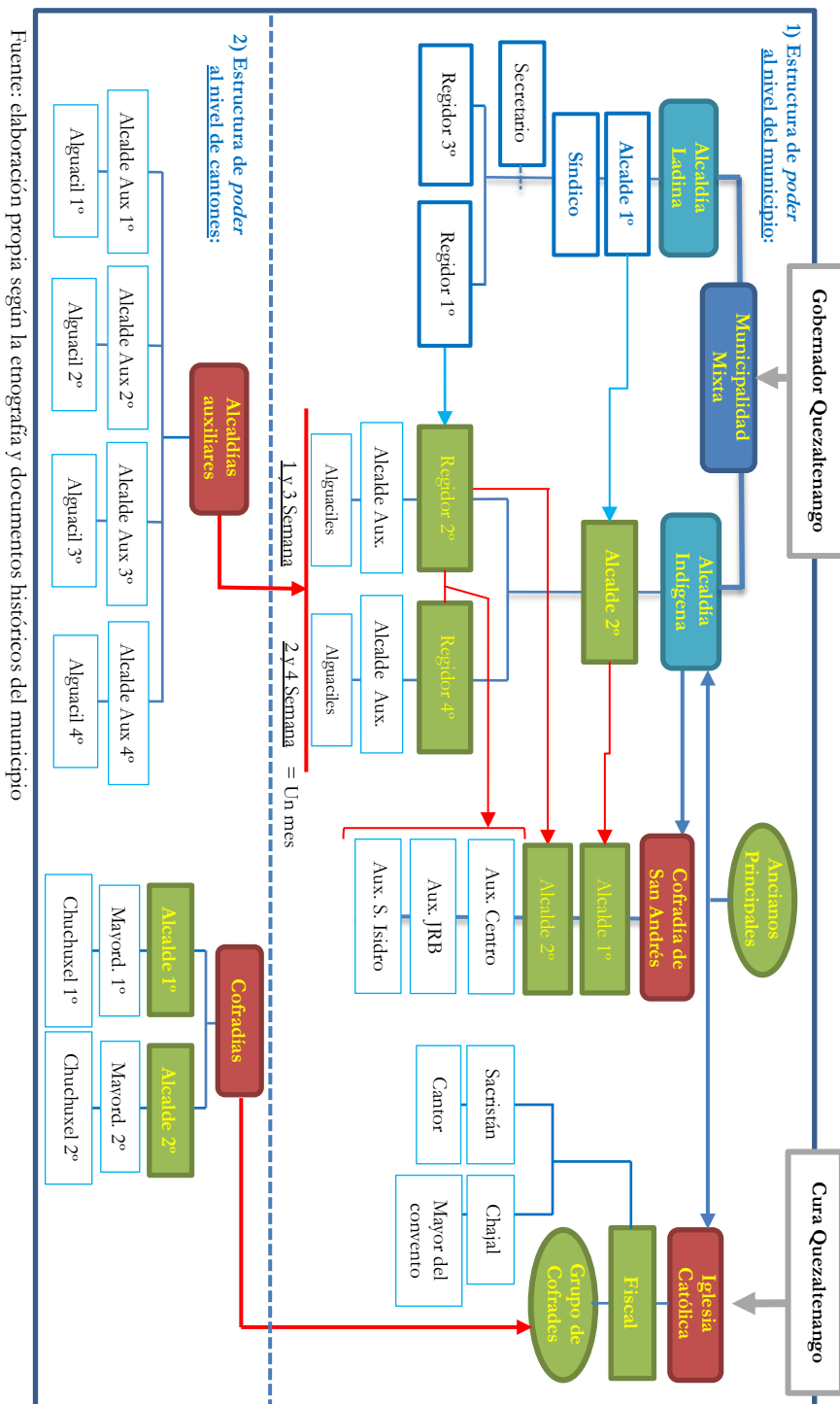
---

<sup>263</sup> Velásquez (2002), por su parte, plantea que los comerciantes indígenas de Quetzaltenango se beneficiaron enormemente de la crisis económica de 1930, pues los extranjeros y ladinos tuvieron que vender sus propiedades en la ciudad y otras regiones presionados por sus deudas. Esta situación generó que un gran número de indígenas comerciantes pudieran acceder a espacios físicos que anteriormente estuvieron en manos de ladinos (p.80).

### 7.1.3. Los comerciantes indígenas y la configuración de su base de influencia político-económica sobre el sistema institucional del municipio durante el régimen liberal.

En Olintepeque, el vínculo temprano entre indígenas progresistas y ladinos liberales sirvió de elemento catalizador al nivel local, de la gestión política ladina. Aunque los *principales* tradicionalistas estuvieron en contra de dicha alianza, no lograron contrarrestarla pues su *poder* e influencia se vieron seriamente afectados por las nuevas condiciones políticas que se establecieron en el área local con la victoria liberal después de 1871.

Gráfica N° 63  
Estratificación social de la estructura de *poder* político-religiosa indígena hacia 1936



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Los indígenas comerciantes progresistas lograron legitimar su ejercicio político frente a las mayorías indígenas, gracias al rol que jugaron como “salvadores” del sistema de cofradías en Olinstepeque. Y fue debido a esta función “redentora” que los comerciantes progresistas lograron grandes niveles de influencia dentro del área, que los llevó a acomodar a su antojo la totalidad del sistema tradicional político-religioso indígena en Olinstepeque. Con ello, los comerciantes aseguraron el mecanismo de creación del *estatus* social por parte de la comunidad.

Hacia 1936 los comerciantes ya se habrían instalado en lo alto de la estructura de *poder* político-religiosa en Olinstepeque, mediante los cargos de mayor representación: cofrades y fiscal de la iglesia en lo religioso; y *principales*, alcalde y regidores en lo político. (Cargos en color verde, gráfica N° 63). Pero la influencia de los comerciantes indígenas no sólo logró instaurarse dentro del sistema tradicional indígena. Los elementos históricos recabados en el área dejan al descubierto, que estos comerciantes, gracias a su *poder* económico y su *poder* político comunitario, lograron influenciar, también, el sistema político municipal liderado por los ladinos desde la alcaldía ladina.

Lina Barrios (2001), en su investigación sobre la alcaldía indígena, ha establecido una naturaleza política *conflictiva* al interior de las municipalidades mixtas entre ladinos e indígenas. Y este tipo de visión *radical* de las relaciones ladino-indígenas al interior de las municipalidades mixtas, ha influido fuertemente en una comprensión, a veces, errada de los vínculos políticos que ladinos e indígenas lograron establecer al interior de dicha estructura municipal. Y esto se da, porque esta situación de supremacía de las relaciones conflictivas al interior de la municipalidad mixta, tiende a negar la existencia de vínculos políticos locales basados en la negociación y el consenso ladino-indígena.

Los vínculos políticos entre ladinos liberales e indígenas progresistas en Olinstepeque es un vivo ejemplo de esta situación en las áreas locales. Es cierto que hubo conflicto al interior de dichas estructuras municipales, pero también consenso y negociación. Por otro lado, como la experiencia en Olinstepeque lo ha demostrado, las relaciones conflictivas al interior de la municipalidad mixta no sólo se presentaron entre ladinos e indígenas, ya que también las hubo entre los mismos indígenas tradicionalistas o progresistas e incluso, entre los mismos ladinos.

La negociación y el consenso fueron entonces, al igual que el conflicto, hechos reales dentro del sistema político de las áreas indígenas. Y es precisamente bajo este punto de vista de negociación política local ladino-indígena, que se puede entender la poca resistencia que (incluso) algunos elementos de la *élite tradicionalista* indígena ejercieron, sobre el ingreso de secretarios ladinos al sistema político local hacia finales del siglo XIX. Las *élites* indígenas fueron conscientes de la importancia de estos ladinos para cumplir con las labores y responsabilidades que el vínculo con el Estado liberal les imponía. Barrios (2001) señala claramente esta situación cuando afirma:

El jefe político de Suchitepéquez, el 1 de octubre de 1885, solicitó al Ministerio de Gobernación la autorización para nombrar y pagar un secretario para las municipalidades indígenas de su departamento y, así, mejorar el funcionamiento de éstas. Los jefes políticos de Sololá y El Quiché hicieron lo mismo y el 11 de noviembre del mismo año fue aprobada su solicitud. Esta situación se repitió en otros departamentos y se generalizó a las regiones con población indígena (p.177).

El consenso político (y no la confrontación), fue entonces, el mecanismo utilizado por los comerciantes indígenas en Olinstepeque, para asegurarse beneficios dentro de un nuevo

sistema político local liderado por el conocimiento occidental ladino. Y la municipalidad mixta, que estableció la división del *poder* político local y la división del trabajo en Olin-tepeque, coadyuvó en dicho propósito.

Los ladinos, gracias a sus conocimientos técnicos y su racionalidad política burocrática, asumieron los cargos de “*mayor*” representatividad institucional en el municipio desde la alcaldía ladina. Cargos con responsabilidades técnicas y administrativas “engorrosas”, debido al vínculo que dicha institución estableció con el Estado nacional. Los indígenas, por el contrario, asumieron cargos de “*menor*” representación política dentro de dicha estructura occidental, desde la alcaldía indígena. Cargos políticos de “*menor*” responsabilidad, ligados a la administración de los recursos del área local, gracias a sus conocimientos tradicionales y del derecho consuetudinario.

La negociación ladino-indígena, así como la distribución del *poder* político y la división del trabajo que se establecieron al interior de la municipalidad mixta, brindaron a los comerciantes indígenas enormes beneficios al nivel social, económico y político. Y ello se estableció gracias a que mientras los ladinos ejercieron los cargos engorrosos del nivel técnico-administrativo, los indígenas se dedicaron a responsabilidades político-religiosas del sistema tradicional que les ofrecían por un lado, el tiempo necesario para sus actividades comerciales, y por otro lado, el *prestigio* y la *autoridad* comunitaria requerida para asumir el rol de *élite* político-religiosa indígena en Olin-tepeque.

Cuando se observa una relación conflictiva entre los ladinos e indígenas y se asume, a su vez, un dominio del sistema político de los ladinos porque estos ejercen los cargos de “*mayor*” representación, se cae en un error teórico de enormes proporciones, pues se considera el ejercicio de los cargos de “*menor*” representación de los indígenas dentro de la municipalidad mixta, como pérdida de *poder* político de la *élite* indígena frente a la *élite* ladina. La etnografía en Olin-tepeque mostró dicha inconsistencia teórica, como se observa por los ejemplos que se muestran a continuación, donde los indígenas lograron desde dicha posición de “*menor*” representación, enormes beneficios económicos, políticos y sociales. Elementos que muestran una enorme influencia de los comerciantes indígenas sobre el sistema político local, liderado por los ladinos de Olin-tepeque.

a) Al nivel económico, porque los ladinos se dedicaron a las actividades de mayor responsabilidad y conocimiento, que requerían la estadía en el municipio, mientras los comerciantes se dedicaron tranquilamente a sus actividades económicas. Esto les brindó la posibilidad de seguir acumulando riqueza económica de sus actividades comerciales y seguir participando en las actividades políticas, desde cargos con responsabilidades comunitarias que podían ejercer de manera competente ellos o sus familiares, lo que les brindaba *prestigio*.

b) Al nivel político, porque los ladinos ofrecieron estabilidad política al área local y a la estructura de *poder* indígena:

- i) Una estabilidad política al área local, porque ejercieron de manera eficiente las responsabilidades técnico-administrativas exigidas por el Estado liberal, evitando con ello una crisis institucional en el municipio.
- ii) Y una estabilidad en la estructura de *poder* indígena, porque gracias a la negociación ladino-indígena, los comerciantes progresistas lograron mantener vigente el *statu quo* de la autoridad indígena (sobre las mayorías indígenas) típica del sistema colonial y que había sido característica de la *élite tradicionalista*. Esta autori-

dad se pudo mantener vigente debido a que se permitió el funcionamiento del sistema tradicional indígena, desde la municipalidad mixta. Sistema tradicional político-religioso que los comerciantes controlaron a su antojo, desde los cargos de *mayor* representación indígena.

- iii) Y adicionalmente, desde la alcaldía ladina o juzgado primero, los ladinos ofrecieron a los indígenas sinnúmero de beneficios políticos, que los ayudaron a desarrollar más fácil sus actividades comerciales (licencias); a la adquisición de tierras (testigos y asesorías jurídicas); y a la solución de problemas judiciales (relaciones de pareja, negociaciones)

c) Al nivel social, porque la municipalidad bajo el liderazgo eficiente de los ladinos logró establecer enormes beneficios en infraestructura y servicios básicos para el Centro del municipio y aldeas cercanas a éste, donde los comerciantes indígenas fueron los mayores beneficiados por vivir en dichas áreas. Algunos ejemplos al respecto:

- i) Los ancianos revelaron en la etnografía, como los funcionarios ladinos (alcaldes y comandantes locales) ayudaron a que los hijos de algunos comerciantes reconocidos del área se librasen del servicio militar durante mediados del siglo XX. Recomendaban, por ejemplo, a los comerciantes, que activaran las licencias de buhoneros de los “patojos” y los enviaran a zonas comerciales dónde estos ya habían logrado establecer algún tipo de negocio estable.
- ii) Igualmente, estos ancianos comentaron cómo los comerciantes indígenas lograban adquirir los permisos de sus licencias comerciales de buhoneros para ellos y familiares, aún sin cumplir con los requisitos exigidos por la ley, gracias a la competencia del alcalde, síndico y secretario ladinos.
- iii) En 1903, el comisionado militar y el alcalde ladino de Olinstepeque redactaron un permiso a un grupo de milicianos indígenas de Olinstepeque de la fuerza de milicias activas, para ir a trabajar a las tierras en la costa de la familia Baten, familia indígena de Olinstepeque con bastante influencia al nivel político y económico.<sup>264</sup> Los desplazamientos de indígenas de Olinstepeque hacia la costa no fue un elemento característico en el municipio, pues el expansionismo económico de ciudades cercanas como Quezaltenango y Totonicapán asumían tranquilamente la mano de obra indígena. Por otro lado, la salida de los elementos de milicia activa del área requería de permisos especiales.
- iv) En 1910, se conoció el caso de los esfuerzos de un alcalde ladino, por recuperar unas cabezas de ganado menor que fueron robadas a uno de los miembros de la familia Gómez Macario. El alcalde llegó a solicitar la ayuda del gobernador de Quezaltenango, el cual autorizó a un grupo de cinco militares activos para ayudar en la búsqueda de los animales en los alrededores del municipio.<sup>265</sup>
- v) Se logró identificar también los vínculos de algunos juristas ladinos de Olinstepeque que facilitaron las gestiones legales a los comerciantes indígenas en sus negocios privados. Se conocen, por ejemplo, actas legales donde los comerciantes hacen préstamos de dinero a otros indígenas, los cuales debían dejar en calidad de hipoteca sus tierras o residencias.<sup>266</sup> Todos estos documentos fueron

---

<sup>264</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1903

<sup>265</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1910

<sup>266</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1917

realizados por escribanos ladinos del pueblo, revisados por el síndico y autorizados por el alcalde.

- vi) En cuanto a la concreción de proyectos de infraestructura con alto beneficio social para los comerciantes, se identificó en 1902, cómo los funcionarios ladinos lograron el apoyo del Estado nacional para la construcción del puente metálico sobre el río Sigüilá. Esto significó un enorme avance para el desarrollo local del municipio y para la gestión política ladina en los cargos de “mayor” representación de la municipalidad. Los ladinos sustentaron la importancia de la obra mediante “el progreso del pueblo, según los deseos del gobierno nacional”.<sup>267</sup> Además del corto plazo que requirieron para la obra, lograron también una financiación de 1500 pesos por parte del Estado liberal para su culminación<sup>268</sup> y de la fuerza indígena y la financiación monetaria de “algunos vecinos comerciantes”.<sup>269</sup>

En Acta de la municipalidad mixta de 1902, el secretario ladino daba cuenta del reconocimiento por parte de los principales del municipio, ante dicha gestión política, los cuales propusieron “una conmemorativa ceremonia con algunas autoridades políticas y religiosas de Quezaltenango” para su correspondiente inauguración.<sup>270</sup>

- vii) El 14 de mayo de 1921, el alcalde ladino logró, mediante gestiones ante las autoridades de Quezaltenango, que se aprobara la feria titular en el municipio para los días 22, 23 y 24 de cada mes de junio. Dicha feria fue bien recibida entre los comerciantes indígenas del área, los cuales se convirtieron, a partir de dicho momento, en sus principales financistas.<sup>271</sup>
- viii) En 1922, por la “pronta necesidad del progreso del municipio”, el alcalde ladino de Olintepeque exigió a las autoridades competentes de la capital, la financiación con 30.000 pesos para la construcción de un puente que se ubicará en la vía hacia Huehuetenango.<sup>272</sup> La alcaldía indígena junto con la concurrencia del síndico ladino, ya había hecho las gestiones necesarias para asegurar la fuerza indígena y la financiación monetaria de los comerciantes en dicha obra.<sup>273</sup>
- ix) Y en 1936, se firmó el contrato con la planta eléctrica de Santa María de Jesús, que aprovisionaría al centro de la ciudad de energía eléctrica, gracias a las gestiones de don Gregorio de León Rodas, síndico ladino de la municipalidad y que contó con el apoyo de las familias comerciantes de prestigio del municipio.<sup>274</sup>

---

<sup>267</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1902

<sup>268</sup> AGCA, B, leg. 14910, fol. 112. Índice Fomento: Jefatura política de Quetzaltenango: año 1900-1904.

<sup>269</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1902

<sup>270</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1902

<sup>271</sup> AGCA, B, leg. 29562, exp. 4. En 1952, por ejemplo, en el acta N°. 2 de la municipalidad, que exponía lo concerniente a la feria titular, se acordó “hacerles un oficio a los señores Pablo Pérez Sac y a Juan Pascual Ventura [comerciantes de mucho prestigio], para que ayuden con algo en efectivo para tener el comité más fondos”. En Actas de Tesorería de la Municipalidad de Olintepeque. Años de 1952. Bajo custodia del Tesorero Municipal.

<sup>272</sup> B. Leg. 14912 Fol. 147. Índice de Fomento: Jefatura política de Quetzaltenango: año 1921-1922

<sup>273</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1922

<sup>274</sup> Documento No. 16. Contrato planta hidroeléctrica. Archivo Municipalidad de Olintepeque, bajo custodia del Síndico 1°.

## Segunda fase

### **7.2. El consenso ladino-indígena frente a las amenazas externas y el empoderamiento de los comerciantes debido a su investidura política y su rol de intermediación frente al discurso político ladino, 1936-1954.**

#### **7.2.1. Los intendentes militares de Ubico y la desarticulación de la alcaldía mixta ladino-indígena.**

En 1931, asumió la presidencia de Guatemala el dictador liberal Jorge Ubico, quién el 9 de agosto de 1935 suprimió de la estructura municipal los alcaldes primeros (ladinos) y segundos (indígenas), y estableció en su lugar a intendentes municipales electos por el jefe político departamental y que respondían a los intereses del presidente (Falla, 2000, p.120). Los cargos de alcaldes 1º ladino y 2º indígena de la municipalidad mixta de Olintepeque dieron paso como máxima autoridad del municipio, al intendente militar Liborio Alonso M., procedente de Totonicapán.

Con el ingreso del intendente, los ladinos e indígenas del área perdieron una enorme cuota de *poder* al interior del sistema político local. Sin embargo, la elección del intendente afectó más los intereses de los ladinos, pues éstos fueron desplazados del control del *poder* político administrativo que se había establecido en la municipalidad bajo la figura del alcalde 1º ladino después de la victoria liberal de 1871 (ver gráfica N° 52, anterior).

A partir de allí, el intendente asumió el rol político de los ladinos locales y estableció los vínculos con los funcionarios indígenas. Los indígenas en Olintepeque experimentaron una nueva desarticulación del vínculo político-religioso dentro del sistema tradicional, con la anulación del alcalde 2º.<sup>275</sup>

Sin embargo, como sucediera en 1876 con la desarticulación de la alcaldía indígena, la estabilidad del sistema indígena se logró mantener vigente gracias a la transferencia de la autoridad “simbólica” del antiguo alcalde 1º indígena, que a partir de dicho momento, empezó a ser entregada al regidor 1º indígena. Los ladinos, al igual que los indígenas, también asumirían una autoridad “simbólica” de su alcalde, bajo la figura del regidor 1º (gráfica N° 64).

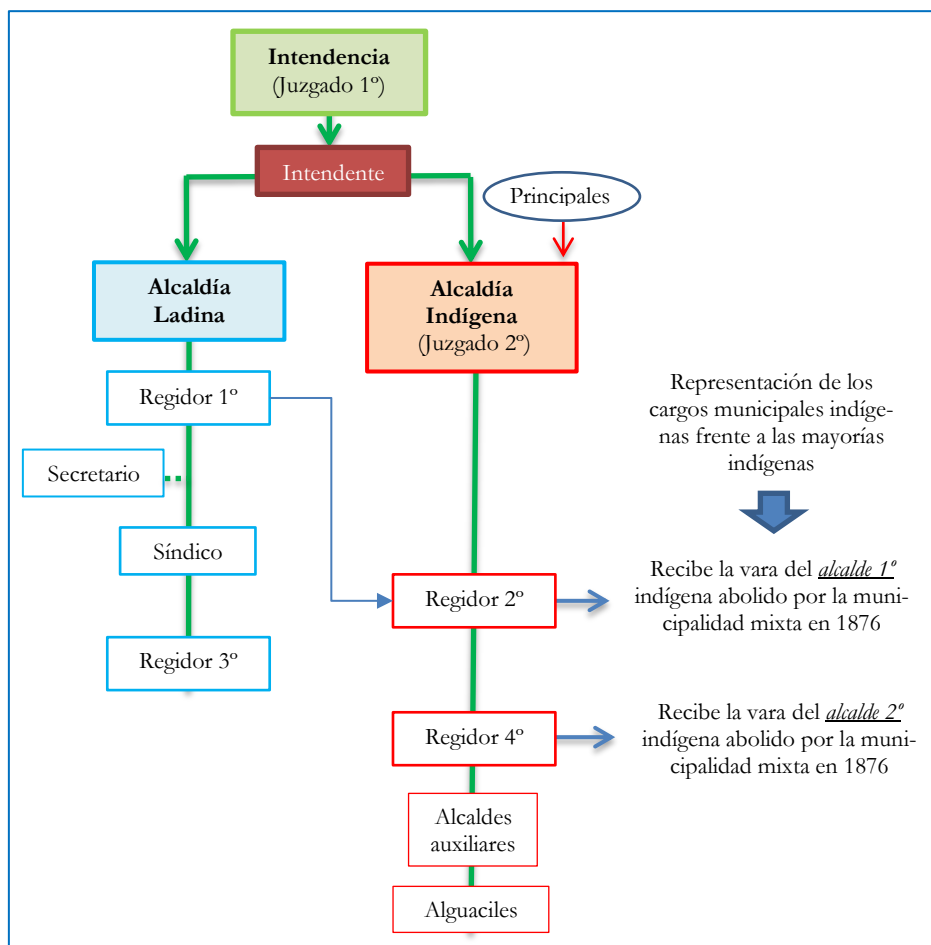
Todas las áreas indígenas del occidente fueron igualmente afectadas por esta influencia foránea durante el periodo de Ubico. Para el caso de Quezaltenango, Barrios (2001) describe una situación similar para los alcaldes ladinos e indígenas, que fueron desplazados a los cargos de regidores:

Quezaltenango, por ser ciudad numerosa, contaba con tres alcaldes: los dos primeros ladinos y el tercero, indígena, los cuales pasaron a convertirse en simples regidores cuando fue nombrado el primer intendente (Barrios, 2001, p.281).

---

<sup>275</sup> Las anteriores interferencias dentro del sistema tradicional fueron la llegada del secretario ladino hacia 1860 y la desarticulación de la alcaldía indígena en 1876. Sin embargo, la llegada del secretario ladino no afectó en mayor grado el sistema tradicional, pues dicho cargo se mantenía fuera del sistema de cargos. La desarticulación de la alcaldía indígena, por parte de los liberales, si trastocó enormemente el sistema tradicional indígena. Ver al respecto capítulo VI de esta investigación. (Nota del autor).

Representación “*simbólica*” de los cargos municipales indígenas frente a las mayorías indígenas después de 1936



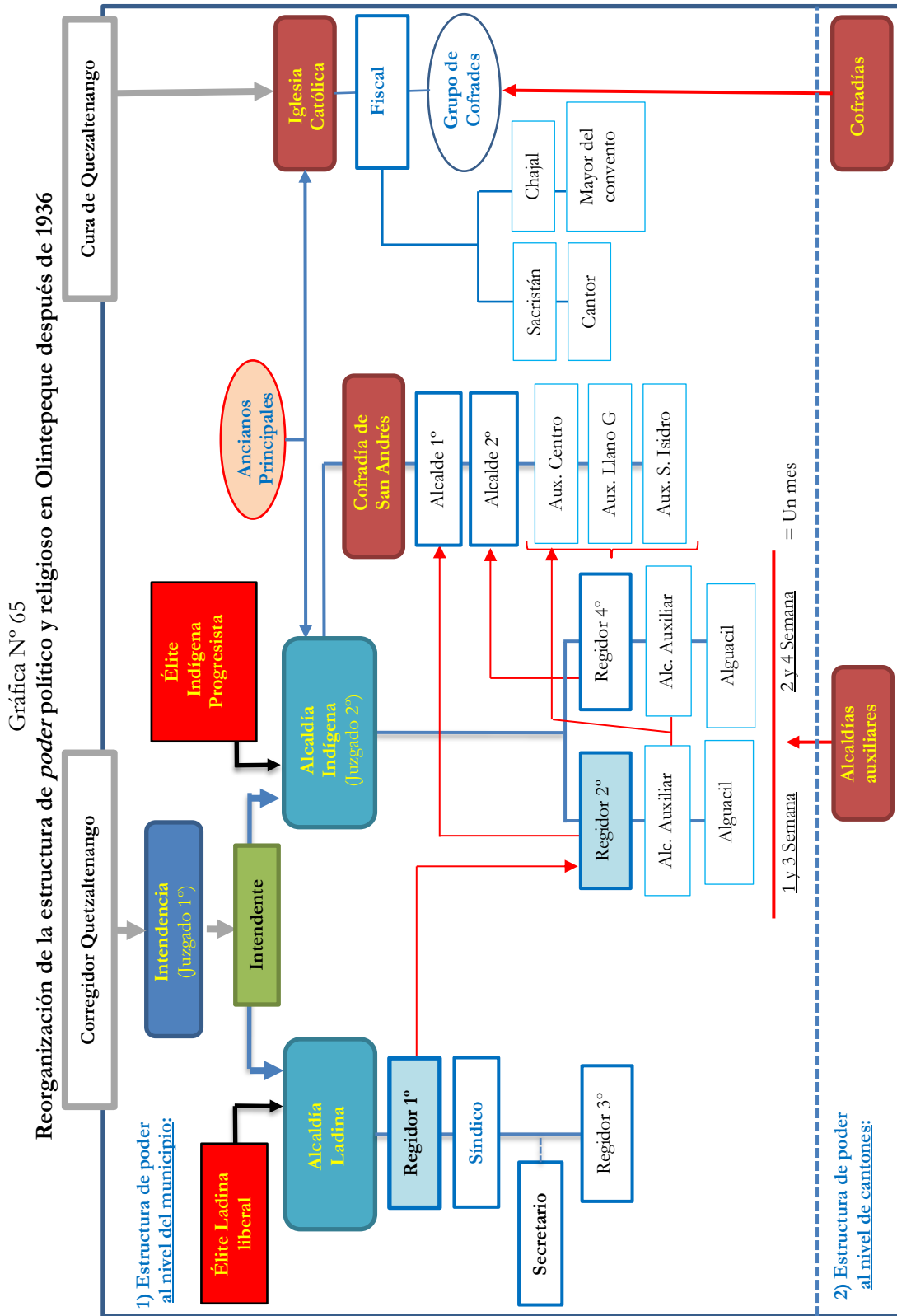
Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

En otras áreas del occidente, sin embargo, la influencia de los intendentes sí logró desarticular los vínculos político-religiosos del sistema tradicional indígena, como se muestra a continuación:

El efecto principal del régimen de Ubico sobre Chinautla fue, sin embargo, el impacto significativo que administró a la delicada balanza del sistema político religioso. La organización civil, compuesta de catorce oficiales, fue completamente cambiada. Los alcaldes fueron reemplazados por un intendente siempre un ladino foráneo quien, en vez de ser escogido por los principales y el alcalde local, era nombrado por el jefe político del departamento. Aunque sus funciones y su status como autoridad permanecían igual, el efecto fue aumentar la centralización del poder bajo el gobierno del estado. El intendente nombraba al que podía llamarse abogado de distrito (el síndico) y a los concejales (regidores), quienes a su vez nombraban a sus asistentes (los mayordomos) y a los servidores del pueblo (los alguaciles), los cuales eran indios locales. Pero todos los intendentes se alejaron totalmente de la organización religiosa del pueblo [...] El resultado fue que la cofradía formada por las autoridades políticas cesó de funcionar y al concejo local se le forzó a divorciarse parcialmente de las actividades religiosas porque su asociación formal con el intendente lo mantenía ocupado con asuntos impuestos por la ley (Reina, 1973, p.124-125).



En la gráfica N° 65, se puede observar la manera como se estructuro nuevamente el sistema tradicional indígena, frente a la influencia del intendente y la anulación de los alcaldes 1° ladino y 2° indígena en Olintepeque.



El ingreso del intendente dentro de la estructura de *poder* político conllevó al mantenimiento “simbólico” de los cargos de alcalde ladino e indígena en el municipio, pues estos se ubicaron dentro de los funcionarios que ejercieron los cargos de regidores 1° (alcalde ladino) y 2° (alcalde indígena). Sin embargo, el ingreso del intendente a lo más alto de la estructura de *poder* local ladino-indígena en Olintepeque, sí afectó fuertemente el vínculo de *poderes* que habían logrado instaurar, a finales del siglo XIX, los ladinos e indígenas progresistas del área, pues el intendente no pertenecía a su círculo privado.

Y era, precisamente, la desarticulación de esos vínculos políticos locales los que el general Ubico pretendía acabar, pues lo identificaba como un elemento distorsionador de la eficiencia del sector público local:

Los funcionarios municipales trabajaban *ad Honorem*, con excepción del periodo de Ubico, durante el cual los alcaldes electos fueron sustituidos por intendentes remunerados nombrados por el jefe político correspondiente. Habitualmente, el intendente era una persona de fuera, con frecuencia un militar, que por regla general era transferido periódicamente para impedir que tomara parte en la corrupción local (Adams & Bastos, 2003, p.152).

Los ancianos indígenas del área recuerdan, por ejemplo, que antes del intendente, los ladinos de la municipalidad ayudaban a los indígenas comerciantes a evadir los trabajos de las *habilitaciones*, las cuales buscaban fuerza de trabajo para las fincas cercanas, el arreglo de carreteras y otros trabajos de carácter regional y local. La forma más común para evadir dichas responsabilidades era la de refrendarles las tarjetas de buhoneros, que los acreditaba como comerciantes del área, muchas veces sin cumplir con todos los requisitos de ley.

Aclararon que la ley exigía a todas las personas a portar una libreta donde se relacionaban los trabajos efectuados<sup>276</sup> y adicionalmente a los comerciantes, se les exigían unas hectáreas mínimas de tierra sembrada en sus milpas, para poder tener acceso a los permisos de la licencia de buhonero. Ante estas situaciones uno de los ancianos comerciantes afirmó al respecto:

Muchos de esos comerciantes recibían ayuda en esas cartillas [libretas] y no cumplían con esas cuotas de siembra, pues no había tiempo para la milpa, pero como nadie revisaba eso, pues fue fácil para los ladinos entregar esos papeles como buhoneros. Otros como alquilaban sus tierras, hacían pasar esas siembras como suyas. Y otros sí cumplían, porque se dedicaban a ambas cosas y mientras estaban fuera dejaban a alguien de la familia a cargo de la siembra, porque ellos no se dedicaban al cuidado de esas milpas (entrevista 25, 2010).

Otro relato de uno de los ancianos de la aldea Justo Rufino Barrios muestra de manera más personalizada el actuar de los intendentes sobre las grandes personalidades del área local:

Mi papá nunca hizo esos trabajos que se exigían para esa época. Él siempre se dedicaba al comercio, pues tenía buena relación con los alcaldes ladinos e indígenas. Pero eso no era de gratis, pues él tenía que ayudarles luego con pisto y apoyo en las elecciones. Él ya tenía su grupito al que siempre ayudaba. Mi papá tomaba mucho y siempre que tomaba se metía en muchos líos. Cuando estaba bolo [ebrio] era muy violento y terminaba dándose de a golpes con sus propios cuates [amigos]. Eso para cualquiera aquí en el pueblo significaba cárcel, multa y trabajos forzados en la carretera. Pero a él los alcaldes lo ponían preso para que durmiera allá en la muni y no le pasara nada malo. Para la familia eso era hasta bueno, pues si llegaba a la casa bolo, se desquitaba con nosotros. Después de dormir en la muni, al otro día salía libre sin ningún problema. Pero cuando el primer intendente llegó al pueblo, las cosas ya

---

<sup>276</sup> Acuerdo Gubernativo del 8 de junio de 1840. (Citado en Skinner-Klée, 1954, p.120).

fueron diferentes. La siguiente borrachera de mi papá en el pueblo, le costó cara: cárcel de dos días, multa y trabajos forzados en la carretera. Allá a la carretera que va para la Cumbre lo mandó el intendente por una semana, después de pagar cárcel y multa. Y así fue siempre de ahí en adelante, pues esos cuates [los intendentes] eran mero complicados. Sin el intendente nadie del pueblo se hubiera atrevido a enviar a mi papá a esos trabajos (entrevista 7, 2009).<sup>277</sup>

Dos ejemplos adicionales pueden ayudar a explicar más claramente, la manera como el intendente interfirió en los beneficios de las vinculaciones ladino-indígenas en el municipio:

En primer lugar: el 28 de julio de 1944 el intendente J. Mariano Rivas, reportó al jefe político de Quezaltenango, la renuencia de “algunos indígenas” del municipio en asumir trabajos públicos, “pues la mayoría están acostumbrados al pago en dinero de sus turnos y obligaciones. Pero por la necesidad de brazos para las obras, es menester de este despacho asegurar un número fijo de hombres para los trabajos”. El 31 de julio, reporta nuevamente el intendente al jefe político que “ya remití el número asignado de peones a Santa María de Jesús y he encontrado desobediencia de parte de los obligados, quienes manifiestan que tal servicio no se prestará más, lo que pongo en su conocimiento porque tendré que castigar a los que no cumplan”.<sup>278</sup>

En segundo lugar: hacia mediados de la década de 1940, el trigo en el municipio era el elemento más importante al nivel de producción agrícola. Existían varios molinos entre los límites de Quezaltenango y Olinstepeque que pertenecían a ladinos oriundos de Quezaltenango o Totonicapán. Estos molinos compraban a los terratenientes indígenas de Olinstepeque la producción completa. Pero como existía una alta competencia entre los molinos por la producción, se fueron generando vínculos político-económicos entre los dueños de los molinos, los funcionarios ladinos de la municipalidad, y algunos vecinos comerciantes y ladinos de prestigio del área.

El objetivo de estos vínculos, auspiciados por los dueños de los molinos, era el de acceder a la mayor cantidad de producción de trigo posible. Los comerciantes indígenas, así como los ladinos de prestigio, fueron contratados como *agentes comercializadores* para negociar directamente con los terratenientes indígenas productores del área y convencerlos a vender la producción a uno de los molinos específicos. Entre más prestigio tuviera el agente indígena o ladino, mayores posibilidades de acceder a la producción, por la enorme probabilidad que el terrateniente fuera compadre, vecino, amigo, aliado político o familiar de los agentes contratados. Alguien sin prestigio no garantizaba el vínculo con los terratenientes.

Estas alianzas funcionaron por mucho tiempo en Olinstepeque y fueron puestas en entre dicho, por los intendentes municipales, por los efectos que tenían en el precio del trigo, aún sin que tuvieran una orden superior para hacerlo. El 17 de noviembre de 1944, por ejemplo, el recién nombrado intendente municipal Francisco Rosendo Cortez, informó al jefe político de Quezaltenango:

Que en este Municipio, algunas personas están tratando de monopolizar la venta de trigo, sin base alguna para ello; pues no teniendo este Despacho ninguna orden que restrinja o controle dicha venta, la cual naturalmente está libre; he creído oportuno dirigirme a esa superioridad,

---

<sup>277</sup> “Ubico anuló el sistema de habilitaciones en 1933, pero introdujo en su lugar el Decreto 1996, Ley contra la Vagancia el 8 de mayo de 1934. Todos los prisioneros estaban obligados a los trabajos forzados” (Skinner-Klée, 1954, p.110).

<sup>278</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944

rogándole muy atentamente se sirva instruirme acerca de las medidas que se deban tomar sobre el particular.<sup>279</sup>

El 18 de noviembre de 1944, el jefe político exigió un informe detallado al intendente sobre las personas que están inmiscuidas en dicho negocio y la manera como operan. El 27 de noviembre el intendente explicó al jefe político que “la forma como los molinos adquieren el trigo de los terratenientes de este municipio, es por medio de sub-agentes [indígenas y ladinos] establecidos en este pueblo, de la manera siguiente:

Señor R. Alvarado (indígena): Agente molinos “San Francisco” y “Excélsior”.  
Señor E. López (ladino): Agente de “Gutiérrez y Cía.” Y molino “Excélsior”.  
Señor C. Ramírez (indígena): Agente molino “San Francisco” y “Weisseberg”  
Señor L. Bosch (ladino): Agente del molino “San Francisco”  
Señor E. Alvarado (indígena): Agente del Molino “San Francisco”  
Señor T. López (indígena): Agente del Molino “San Francisco”  
Señor S. Taracena (ladino): Agente del molino “San Francisco”

En cuanto al precio que dichos agentes pagan a los dueños o vendedores de trigo, es el de Q 0,30 centavos actualmente; precio que ha fluctuado también en los Q 5 y Q 0,25, siendo pues el alza de Q 0,5 centavos recientemente. Todos los molinos enumerados están en esa Cabecera.<sup>280</sup>

Los intendentes, como ha sido explicado con anterioridad, fueron por lo general militares ladinos foráneos que nada tenían que ver con las *élites* locales. Sin embargo, en algunas poblaciones, como lo ha hecho notar Barrios (2001), por su escasa población ladina o por escasos recursos económicos para el pago del mismo, fueron elegidos en dichos cargos indígenas del área local (pp.185-190). En Olintepeque, los registros históricos mostraron también, un caso similar del intento de posesión de un intendente local, que durante muchos años había trabajado fuera del municipio. La posesión de Efraín Rodas, como intendente del municipio fue rechazada por un sector de la *élite* ladina, quienes declararon la “inconveniencia del mismo por sus conocidas prácticas de violencia y malos tratos en contra de la población”.<sup>281</sup>

Este caso sirve de ejemplo para mostrar la manera cómo las *élites* locales intentaron contrarrestar a un funcionario que conocía más en detalle la realidad del municipio, pero que ya no hacía parte de su círculo cercano. Este funcionario se convirtió, entonces, para la *élite* local ladina en un elemento negativo, incluso, aún mayor que los demás intendentes foráneos, por su conocimiento sobre el funcionamiento de las *élites* al interior del municipio. Sobre las denuncias que se hicieron en su contra para exigir la destitución, el intendente respondió al respecto:

Señor Jefe Político Dptal, Quezaltenango.

Tengo el honor de dirigirme a usted suplicándole perdonar que distraiga su atención, en un asunto que se relaciona al nombramiento recaído en mi persona para intendente de este municipio, designación que se sirvió hacer la superioridad no obstante haber hecho constar que era oriundo de esta población y por ende advertía que algunos vecinos tratarían de malinformarme [desprestigiarme] ya que tengo algunos enemigos gratuitos, pero tenía que obedecer lo dispuesto por el Ejecutivo y he aceptado este empleo con la mejor voluntad y con el propósito de hacer alguna obra en beneficio de mi pueblo... Efectivamente soy nativo de

<sup>279</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944

<sup>280</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944.

<sup>281</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944.

aquí pero más me he mantenido alejado de este lugar sirviendo en otros departamentos. Dentro de las personas que mal me quieren figuran ese mi tío [L. Rodas] y unos cuantos tinterillos, que naturalmente saben que yo me ceñiré a la ley y que no tendrán cabida en las oficinas de este despacho, como lo acostumbraban anteriormente, ocupándose en hacer escritos y explotando a la gente sencilla”.<sup>282</sup>

La figura del intendente local se convirtió, entonces, en un elemento distorsionador de las vinculaciones ladino-indígenas del municipio.

### **7.2.2. La investidura política de los comerciantes y la consolidación de la autoridad “simbólica” indígena dentro del sistema democrático de Arévalo y Arbenz.**

El régimen del general Ubico sucumbiría en 1944, presionado por el contexto económico de recesión que la Segunda Guerra Mundial conllevó a los países centroamericanos, debido a la caída de las exportaciones de las materias primas y productos agrícolas. Así mismo, debido a los fuertes niveles inflacionarios causados por obras públicas de alto valor económico. La crudeza ejercida por el régimen militar ubiquista hacia los manifestantes inconformes con la situación, conllevó a la caída total del régimen del general Ubico, incluido el intento de mantener el régimen vigente en manos del general Federico Ponce (Fuentes-Mohr, 1978, p.82):

Contagiados del fervor popular, elementos jóvenes del ejército se alzaron en armas con ayuda de obreros y estudiantes. Su triunfo el 20 de octubre, puso fin a la etapa “liberal” de la historia guatemalteca. En el mismo año de 1944, se organizaron varios partidos políticos, entre los que destacaban el Frente Popular Libertador y Renovación Nacional, cuyos dirigentes eran principalmente profesionales jóvenes, maestros y estudiantes y cuya base abarcaba clase media urbana, obreros y campesinos. Estos partidos, después de obtener una fuerte mayoría en las elecciones para una asamblea legislativa y una asamblea constituyente, llevaron a la Presidencia de la República al Dr. Juan José Arévalo (Fuentes-Mohr, 1978, p.83).

Juan José Arévalo ganó las elecciones presidenciales el 15 de marzo de 1945 y su gobierno se extendió hasta el 15 de marzo de 1951. Arévalo instaló a partir de 1945, el sistema democrático en Guatemala. La Constitución Nacional de 1945, reinstaló nuevamente la autonomía municipal, que había sido afectada por el régimen ubiquista mediante los intendentes municipales.

Con la Constitución la autonomía municipal se instaló, nuevamente, bajo la potestad de los alcaldes constitucionales. Según el artículo 201 de la Constitución de Guatemala, “los municipios serán gobernados por concejos municipales autónomos presididos por uno o varios alcaldes. Tanto el concejo como los alcaldes serán elegidos de manera popular y directa”.<sup>283</sup>

Así mismo, se estableció al ciudadano guatemalteco por encima de cualquier división racial ladino-indígena y se desarticuló la alcaldía mixta, dando paso a una municipalidad constitucional garante de la participación política de los ciudadanos guatemaltecos en todas las áreas locales del país (Barrios, 2001, pp. 191-192).

La Revolución de Octubre de 1944 introdujo cambios decisivos en todos los niveles del sistema de gobierno. Se restablecieron las elecciones locales, en las que desaparecieron las res-

---

<sup>282</sup> Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944.

<sup>283</sup> Constitución de la República de Guatemala decretada por la Asamblea Constituyente el 11 de marzo de 1945, Guatemala, C. A., 1949.

tricciones que impedían a los indígenas votar; se reformaron partidos políticos que comenzaron reclutar miembros en todo el país; se dieron los primeros pasos para crear sindicatos, organizaciones campesinas, leyes y tribunales laborales efectivos. Se abolió el trabajo pesado con fines de lucro privado. La intención era, en efecto, fortalecer el poder central del gobierno por medio de lazos más directos con el pueblo que, al mismo tiempo, respondieran a las necesidades de descentralización y desarrollo del país (Adams & Bastos, 2003, p.153).

El nuevo escenario político planteaba elementos de participación política diferentes tanto a ladinos como indígenas, pues a partir de allí, ambos grupos tenían las mismas posibilidades democráticas de acceso a los cargos de “mayor” representación de la municipalidad, mediante el sistema de partidos políticos. La división ladino-indígena de dos alcaldías dentro del sistema político local, se había convertido en un modelo del pasado:

Es por ello, que a partir de 1945, el indígena se vio en la necesidad de involucrarse más activamente en los partidos políticos al nivel comunal y así poder participar en el gobierno local. La eliminación de la figura del alcalde segundo provocó que se quedaran sin representación en el gobierno local y las leyes nuevas determinaron que la única forma de ascender era por la contienda de partidos políticos (Barrios, 2001, p.199).

Durante dicha época, los comerciantes indígenas del municipio fácilmente se podrían haber convertido en importantes candidatos políticos y seguros ganadores de cualquier contienda democrática electoral frente a las minorías ladinas por la fuerza del voto indígena, así como por el *prestigio* y la *autoridad* que disponían. Sin embargo, a pesar de todas las ventajas con las que contaron los indígenas dentro del nuevo modelo político democrático, los ladinos locales lograron instalarse nuevamente en los cargos de “mayor” representación de la nueva municipalidad constitucional.

En el municipio no se presentaron casos de rechazo al nuevo escenario político que se instaló después de la caída del general Ubico. Sin embargo, los ancianos del área revelaron un incidente dentro de la primera elección democrática de 1945 en el municipio, la cual estuvo fuertemente influenciada por el jefe político de Quezaltenango y el intendente municipal que entregaba el cargo. Según lo comentan los ancianos, estos funcionarios políticos lograron instaurar dentro de dicha elección como alcalde del municipio a un militar ladino oriundo de Olintepeque y que había sido servidor del general Ubico en la capital.

Un exsecretario municipal ladino atestiguó también dichos hechos revelando más detalles del mismo. Según comentó el militar se llamaba Fulgencio Maldonado. Según el exsecretario, este militar había servido en la Guardia del Castillo de San José, el cual había sido bombardeado el 20 de octubre de 1944 por los Revolucionarios.<sup>284</sup> Comentó que dicha decisión política y la autoridad misma del nuevo alcalde fue totalmente objetada por ladinos e indígenas que exigieron de inmediato el reemplazo de dicho militar, pues no era bienvenido en el municipio. Al respecto comentó:

Después de la revolución, mandaron a la “Conchinchina” a los intendentes de Ubico, entonces ya había que nombrar alcaldes. Pero qué casualidad que el primer alcalde que hubo después de esa Revolución fue don Fulgencio Maldonado Alvarado, que era el coronel que mandaba la guardia de San José Después de haber peleado y que lo derrocaron vino a ser alcalde aquí, porque era muy amigo del jefe político de Quezaltenango y del último intendente. Como lo sacaron a bombazos de la capital, pues, se vino para Olinte... Pero después hubo,

---

<sup>284</sup> No se encontraron referencias de dicho militar en los archivos históricos, así que los datos del rango o el cargo en el que se desempeñó no pudieron ser confirmados. Sin embargo, los demás ancianos del municipio sí confirmaron su condición de militar con el ejército de Ubico. (Nota del autor).

mucha inconformidad entre todos, sobre todo de los políticos ladinos y de los maestros de la escuela de varones... ¿cómo iba a ser posible que viniera a ser él de alcalde y que después de haber sido derrocado del gobierno anterior? Entonces se presentaron a la Jefatura Política los ladinos políticos, los maestros, los *principales* y comerciantes indígenas y dijeron que no querían al señor ese. Obligaron al cambio y entonces, se hicieron las elecciones ahí entre estos “dones” [señores] y nombraron al regidor primero como alcalde provisional que era don Bernardo López Santiago. Ya después de éste hubieron las verdaderas elecciones, pues lo que se hizo en 1945 fue algo totalmente diferente (entrevista 28, 2010).

En ese sentido, en 1947, en la primera elección que se instaló en Olinstepeque mediante voto popular, salió elegido como primer alcalde constitucional el ladino Guillermo Rodas Díaz. Pero, ¿por qué, un ladino logró nuevamente instaurarse como el primer alcalde mediante votación popular en un pueblo de mayorías indígenas?, ¿por qué los comerciantes, políticamente influyentes, con una alta posibilidad democrática de ganar las elecciones no asumieron la responsabilidad política y se enfrentaron a los ladinos en la contienda electoral?, ¿por qué no se constituyeron los comerciantes indígenas en contendores políticos de los ladinos?

En otros municipios del occidente guatemalteco, como ha sido destacado por otras investigaciones, a partir de 1945 los indígenas asumieron el compromiso político e iniciaron su proceso de reivindicación del *poder* político frente a las minorías ladinas.<sup>285</sup> Y ello se dio, gracias a ese empoderamiento que el nuevo contexto político democrático brindó a los indígenas frente a los ladinos. Pese a ello, fue una reivindicación incompleta la de esas áreas indígenas, ya que debido a las exigencias técnico-administrativas que exigía el vínculo con el Estado nacional y que en muchos casos no poseían, se vieron obligados a contar con el apoyo de miembros ladinos en la secretaría y la tesorería municipal. Adams y Bastos (2003) reseñan esta situación:

Con la Revolución de Octubre de 1944 se inició un cambio importante en la política étnica local. Los indígenas comenzaron a ocupar alcaldías que hasta entonces habían estado en manos de los ladinos en comunidades repartidas por todo el altiplano occidental, desde Chiantla hasta San Miguel Acatán... pero donde el secretario y el tesorero eran invariablemente ladinos (p.154).

Handy (1990), destaca como la ley municipal, decreto 226 de abril de 1946, ofreció un significativo *poder* y sustancial autonomía a los gobiernos municipales, que fortaleció la unidad política de los indígenas. Observa cómo para 1948 los indígenas del occidente aprovecharon la oportunidad que dicha reforma les ofreció y en 22 de las 45 comunidades del altiplano fueron elegidos alcaldes municipales (p.167).

En Olinstepeque, por el contrario, el juego político democrático no siguió ese “supuesto” camino de la reivindicación política de las mayorías indígenas sobre las minorías ladinas. En Olinstepeque nada cambió. Con la salida de los intendentés foráneos y debido al retorno de la autoridad municipal al alcalde local, los vínculos políticos ladino-indígenas se volvieron a articular, como en el pasado, en torno a la autoridad de alcaldes ladinos e indígenas. Modalidad, que dicho sea de paso, había sido anulada, dos años atrás, por el sistema democrático. Los documentos históricos revelan que la estructura política utilizada en Olinstepeque fue el de “*un tipo*” de *municipalidad mixta ladino-indígena de carácter simbólico*. Esta nueva estructura municipal “simbólica”, además de establecer nuevamente los vínculos políticos ladino-indígenas, mantuvo en vigencia la división del *poder* político y la división del trabajo entre

---

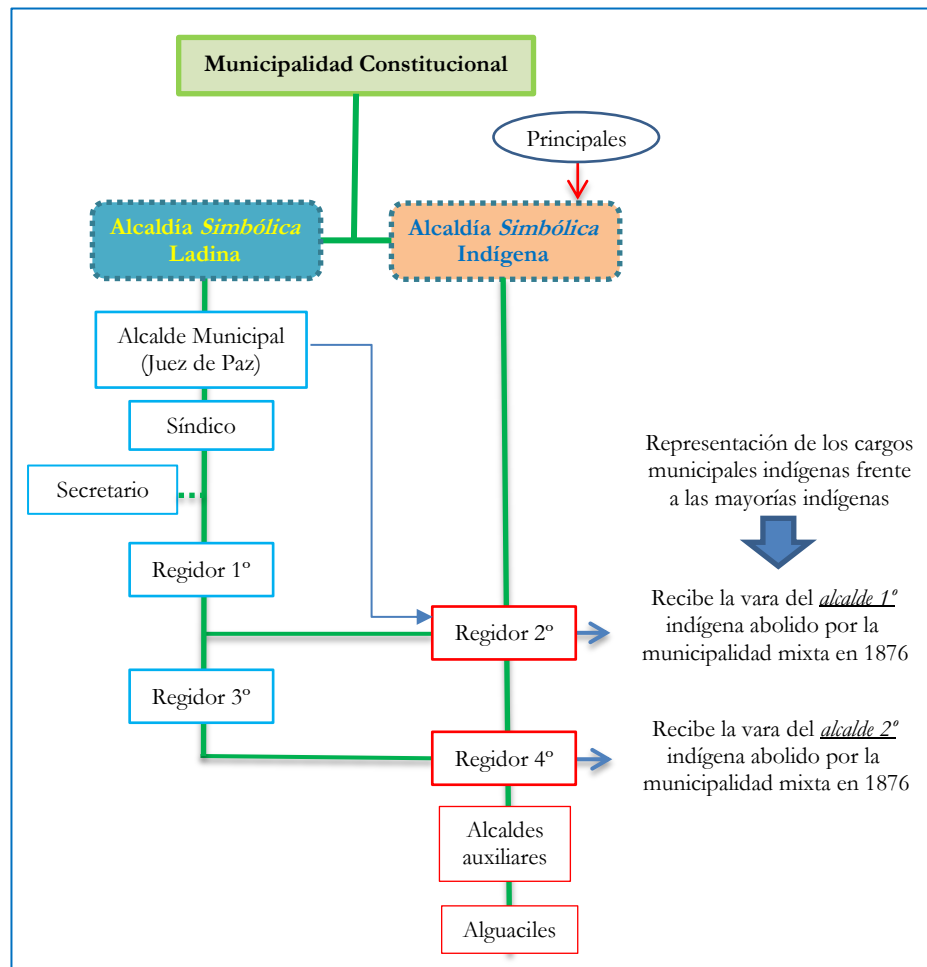
<sup>285</sup> Ver al respecto: Reina (1973), Salvador (2002), Falla (2000).

ladinos e indígenas que se había instaurado con los liberales a partir de 1876 (ver Gráfica N° 57, anterior).

Los ladinos mantendrían nuevamente el control del sistema político local mediante los cargos de “*mayor*” representación política y los indígenas comerciantes lograrían, una vez más, mantener en funcionamiento el sistema tradicional político-religioso que les aseguraba su autoridad sobre las mayorías, mediante el control de los cargos político-religiosos más representativos. Rubén Reina (1973) describe cómo la “lucha” política entre ladinos e indígenas por el control de “una sola” municipalidad constitucional generó en Chinautla enorme inestabilidad dentro del sistema tradicional político-religioso indígena. Como la alcaldía ladina había desaparecido, el vínculo político dentro del sistema tradicional estaba en peligro. Ello significaba que éste vínculo sólo podía ser articulado con el sistema tradicional, cuando dentro de la municipalidad constitucional se ubicara un indígena. Por el contrario, si salía elegido un ladino, el sistema tradicional perdería dicha vinculación:

En Chinautla se siguieron rotando indígenas y ladinos en los cargos de mayor representación política. Cuando los indígenas se ubican en estos cargos, asumían desde la municipalidad su participación dentro del sistema tradicional indígena, así que ésta institución generaba mayor autoridad en el pueblo, pues se vinculaba a las cofradías. Cuando era asumida por los ladinos, la municipalidad se desvinculaba, pues los ladinos eran considerados “visitantes del pueblo” (p.160-180).

**Gráfica N° 66**  
**Representación de la alcaldía “*simbólica*” indígena en Olintepeque después de 1945**

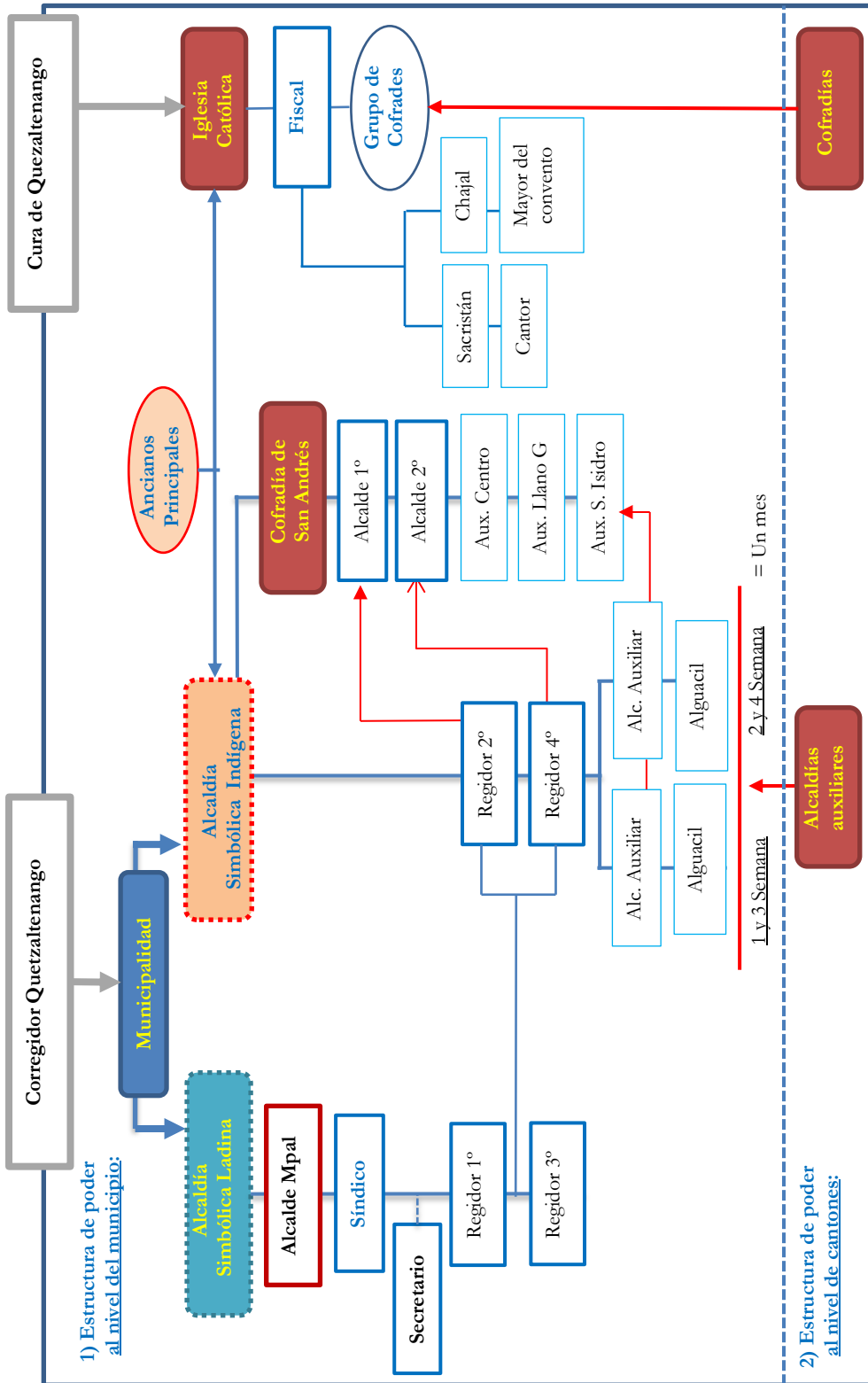


Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio



Gráfica N° 67

Reorganización de la estructura del poder político y religioso en Olintepeque después de 1945



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Y ese elemento de inestabilidad dentro del sistema tradicional político-religioso, era el que precisamente la figura de municipalidad mixta “simbólica” venía a superar en Olintepeque. Las gráficas N° 66 y 67 muestran la manera cómo se articuló el sistema tradicional indígena con los nuevos cambios efectuados dentro del sistema político local y la división del poder

político local entre ladinos e indígenas a partir de las alcaldías ladina e indígena de carácter simbólico

A partir de aquí, los vínculos político ladino-indígenas adquirieron nuevamente un enorme fortalecimiento en Olintepeque. Pero a diferencia de lo que se puede creer, este fortalecimiento no estuvo marcado por la influencia política ladina, sino por el contrario, por el empoderamiento político de los comerciantes indígenas dentro del sistema democrático.

Y esto se da, porque con el nuevo escenario político que se instauró con la Constitución de 1945, los indígenas se convirtieron en directos contendores políticos de los ladinos, con grandes *posibilidades* de gobernar gracias a las mayorías indígenas. Que los comerciantes indígenas no asumieran dicha responsabilidad, fue otra cosa bien diferente. En otras palabras, debido al empoderamiento político indígena, la participación de los ladinos en los cargos de “mayor” representación política, que habían logrado alcanzar bajo la municipalidad mixta después de La Revolución Liberal, estaba seriamente amenazada.

Rubén Reina (1973) muestra en detalle el dilema de los ladinos en Chinautla por el eventual empoderamiento político de los indígenas después de la Revolución de 1944:

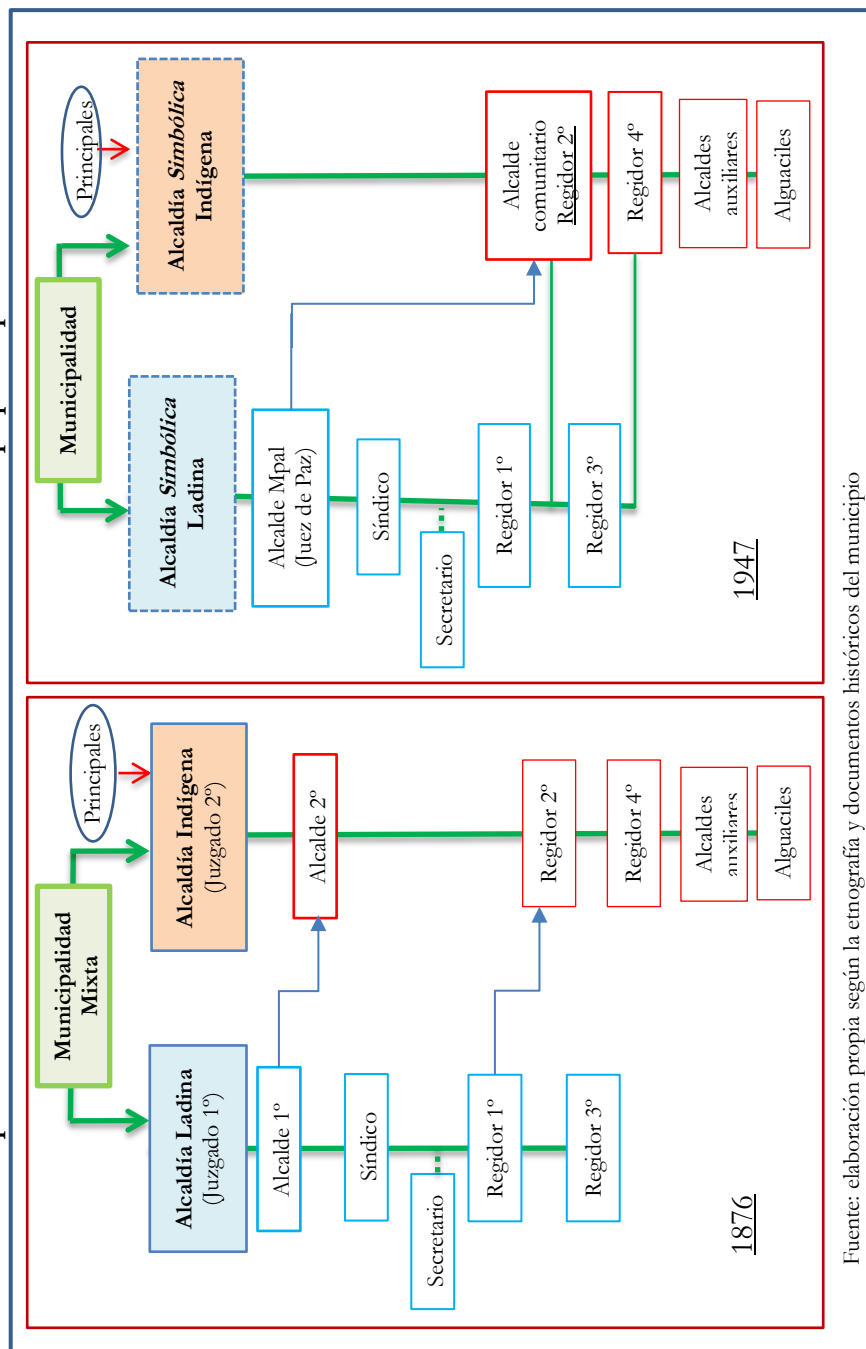
La segunda elección local se hizo a finales de 1947. Los indios chinautlecos, aconsejados por los líderes nacionales, se entusiasmaron para elegir al primer alcalde indio y un concejo totalmente indígena. Desde el punto de vista de los ladinos locales esto era una gran injusticia, pero después de maniobras políticas que fracasaron, un indio fue elegido para el cargo. Los ladinos rurales se sintieron traicionados por los ladinos de la capital que supervisaron la organización de los partidos políticos locales y sus actividades; desplazados socialmente por “inferiores”, e incapaces de encontrar un mecanismo político para maniobrar una vuelta a lo anterior, los ladinos se sintieron tensos y temieron por su propia supervivencia (p.137).

En 1947, a pesar de esas nuevas circunstancias políticas favorables para los indígenas comerciantes de Olintepeque, las cosas mantuvieron su ritmo normal: los ladinos asumieron con Guillermo Rodas el cargo de alcalde municipal, así como los demás cargos representativos de síndico, secretario y regidor primero y tercero; mientras los indígenas mantuvieron su antigua participación como regidores segundo y cuarto. La estructura municipal en Olintepeque se estableció casi de manera similar a la estructura mixta de 1876, la cual había sido anulada por la Constitución de 1945 y afectada, en parte, por la influencia de los intendentes municipales de Ubico en 1936 (gráfica N° 68).

Pero, ¿por qué decidieron los indígenas mantener el *statu quo* del sistema político local que se había instaurado en Olintepeque en 1876 y no tomaron el camino de otras comunidades del occidente de asumir el liderazgo político, cuando tuvieron todas las oportunidades de cambiarlo a su favor después de 1945?

La respuesta que se muestra más viable desde el análisis de los eventos históricos y los argumentos reunidos en Olintepeque es contundente: por ser un municipio donde los actores indígenas más influyentes para dicho periodo estaban vinculados al comercio ambulante. Los indígenas comerciantes, como fuera revelado por los ancianos del municipio, *cedieron* a los ladinos el control de la municipalidad constitucional en Olintepeque en beneficio de sus intereses político-económicos, mientras continuaron su participación política, desde los cargos de “menor” representación.

Gráfica N° 68  
**Representación de la alcaldía mixta “simbólica” en Olinstepeque después de 1947**



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

Y esta situación es la única que puede explicar el hecho que los ancianos recalcaran en la etnografía, el enorme *poder* político de los comerciantes indígenas en Olinstepeque entre las décadas de 1940-1960, a pesar que los ladinos ocuparan los cargos de “mayor” representación institucional del municipio.

Y de allí, los elementos analizados en el capítulo anterior, sobre el peligro de observar un dominio político ladino sustentado simplemente en el ejercicio de los cargos de “mayor” representación al interior de la municipalidad. Análisis posicional del *poder* político que en San Juan Olinstepeque, se constituía en un tipo de *dominio político ladino de carácter meramente estadístico*, ya que éste se basa en el *cálculo* de los periodos de tiempo que los ladinos se habían mantenido dentro de los cargos representativos. Listados municipales, que alejados de un análisis etnográfico, no logran mostrar la verdadera realidad del área local.

Ah! Es que esos comerciantes eran los “cabezones” del pueblo. Aquí no se movía un petate, sin que esos señores no autorizaran (entrevista 1, 2009).

Tenían mucho poder y como eran dueños del pisto, pues en la muni hacían y deshacían... Y como los alcaldes [ladinos] sabían que sin esos “dones” [señores] las cosas se ponían difíciles con los naturales, pues se colaboraban mutuamente (entrevista 25, 2010).

En 1950 se presentó en Olin-tepeque un evento que dejó al descubierto el proceso de los comerciantes indígenas de ceder *parte* del control institucional a agentes foráneos, en pro de sus beneficios político-económicos. En dicho periodo, los comerciantes indígenas en Olin-tepeque cedieron *parte* del control de la iglesia católica a un grupo de indígenas foráneos provenientes de Momostenango. Y ello se dio, sin problema alguno, a pesar que la iglesia católica se erigía para la *élite* indígena como la institución religiosa más importante al nivel local.<sup>286</sup>

Hacia mediados de 1930 llegó al municipio una familia indígena con algunos recursos económicos, procedente de Momostenango. El interés de dicha familia en Olin-tepeque era la compra de terrenos cultivables, por su carácter agricultor. Como los terrenos más productivos se encontraban en la aldea de Justo Rufino Barrios, la familia “momosteca” logró adquirir algunos terrenos en dicha área, en la cual se residencio en dicho periodo de tiempo.

Para los cargos de chajales (limpieza y cuidado de la iglesia) cada aldea o cantón del municipio debía proponer dos indígenas, para que durante una semana del mes desempeñaran, junto con otros indígenas de los demás cantones, dichas labores al interior de la iglesia y del convento. Los comerciantes de la aldea de Justo Rufino Barrios, decidieron proponer, hacia 1940, para dichos cargos, a dos hermanos de esta familia “momosteca” recién llegada al municipio: “si llegaron allá, pues entonces tenían que servir en el pueblo como todos nosotros y pues como no eran de Olin-te, pues no tenían la obligación de servir aquí en el pueblo, pero todos sabíamos que tenían que integrarse” (entrevistas 25 y 26, 2010).<sup>287</sup>

Los hermanos foráneos aceptaron los cargos por un año sin ningún problema, a pesar que eran cargos de baja representación comunitaria. Al año siguiente, sirvieron en el mismo cargo los otros dos hermanos (eran cuatro). Esta familia se caracterizó por la realización de ritos mayas (chamanes) en la aldea y luego de haber logrado algún tipo de influencia dentro de la comunidad, los empezaron a practicar al interior de la Iglesia católica, a espaldas del cura que visitaba el pueblo cada semana o quince días y con la aprobación de las justicias indígenas (e incluso ladinas) de Olin-tepeque.

Y esto se logró, gracias a que los ritos se efectuaron en torno a la figura de San Pascual Bailón, el cual se encontraba para dicha época al interior de la Iglesia católica y era venerado por ladinos e indígenas como santo católico.<sup>288</sup> San Pascual se convirtió en santo de devoción de muchos ladinos de prestigio y comerciantes acomodados de Olin-tepeque, lo

---

<sup>286</sup> Desde su construcción durante el sistema colonial hasta 1960, cuando el párroco Santiago asumió el control de la misma, los ladinos no pudieron ocupar ninguno de los cargos de la misma. Ya se ha relatado aquí el intento de un cura de san Cristóbal de dar el ingreso a los ladinos a los cargos representativos de la iglesia a principios del siglo XIX, pero sin ningún éxito. (Nota del autor).

<sup>287</sup> Esto sólo se efectuó, según los ancianos, porque a pesar de no ser del pueblo eran indígenas. Si hubiera sido una familia ladina, nunca habrían logrado insertarse dentro del sistema religioso indígena y menos aún, haber logrado en dicha época con tanta facilidad su residencia en la aldea. (Nota del autor).

<sup>288</sup> Sobre San Pascual ver [Anexo N° 3](#)

que fue brindando a esta familia de Momostenango cierto vínculo religioso con dichas familias de prestigio del municipio.

Los miembros de esta familia “momosteca”, católicos “muy creyentes”, sirvieron de tal forma en la iglesia, que al poco tiempo de su ingreso en el municipio ya habían logrado ganarse no sólo el reconocimiento del cura que visitaba el municipio, sino la confianza de los *principales* y comerciantes. Estos hermanos foráneos se convirtieron en seguros y fer-vientes colaboradores en las actividades de la iglesia y del cura.

Hacia 1950 se generó una gran discusión entre los *principales* sobre quién debía ocupar el cargo de fiscal de la iglesia. Como era un cargo de alta representación religiosa, este era responsabilidad de los comerciantes (o ex comerciantes) del área, quienes lo habían asumido sin problemas desde su ingreso a la estructura político-religiosa indígena (ver gráfica N° 63, anterior).

Como en dicho año, ninguno de los comerciantes y ex comerciantes ancianos estuvo interesado en asumir dicha responsabilidad, los *principales* (ex comerciantes del área) y comerciantes influyentes del pueblo, tomaron la decisión de ceder dicho cargo al mayor de los cuatro hermanos “momostecos”. El cargo de servicio de fiscal duraba un año.

Dentro de dicho año de servicio, este personaje logró ganarse aún más el respeto de los *principales* y demás personas importantes del área, así que logró, junto con sus hermanos rotarse continuamente en dicho cargo. Al poco tiempo lograron mantener una enorme influencia dentro de la iglesia católica, pues la posición de fiscal les daba la posibilidad de vincularse con las personas más representativas del área, como el cura, los cofrades, los creyentes católicos indígenas y ladinos.

Además, cómo se convirtieron en *chamanes* exclusivos de los ritos *sincréticos* hacia San Pascual Bailón al interior de la iglesia católica, lograron el beneplácito de los indígenas comerciantes y ladinos, que pagaban a estos hermanos para las correspondientes ceremonias privadas a dicho santo al interior de la iglesia. La confianza de las justicias y demás personalidades del área, les sirvió a estos hermanos para que acumularan una enorme influencia al interior de la iglesia católica y ejercieran el cargo de fiscal por un largo periodo de tiempo. Situación que tuvo su fin hacia 1960, cuando a la llegada del cura propio asignado al pueblo, salieron bajo denuncias de robo de los recursos monetarios de la iglesia y acusaciones de brujería.

Pero, ¿por qué indígenas foráneos lograron acceder a tan importante cargo en tan corto tiempo? y ¿cómo lograron mantenerse vigentes durante tanto tiempo al interior de la iglesia católica en contra de lo especificado por la tradición? La respuesta dada por uno de los ancianos comerciantes del centro, resume la posición de los demás ancianos entrevistados al respecto:

Como todos éramos comerciantes y no teníamos tiempo para ejercer dicho cargo, pues decidimos dárselos. Y como éstos mostraron ser honestos (por lo menos al principio) y estaban dispuestos a ejercerlos, pues sencillamente los *principales* y demás “cabezones” del pueblo se los dieron. Ya después que se ganaron la confianza de todos nosotros hicieron lo que hicieron con el pisto de la iglesia, pero todo eso a espaldas nuestras (entrevista 26, 2010).

Este evento demuestra que los comerciantes cedieron, la institución religiosa más importante a un grupo de personas ajenas a su *élite* político-religiosa, pensando en sus intereses económicos.

Sin embargo, un elemento importante debe ser resaltado en este evento que implica la separación del *poder* institucional de la iglesia católica. Ello es, una separación entre quienes ejercen la *administración* de la iglesia como institución religiosa (fiscal) y quienes ejercen la *autoridad* que dicha institución emana (las cofradías). Los indígenas de Olinstepeque cedieron la administración de la iglesia como institución religiosa a los hermanos “momostecos”, pero nunca la autoridad sobre ésta, la cual se ha encontrado enquistada en el grupo de cofrades desde siglos atrás.

Y esta experiencia sobre quién ejerce la *administración* de la iglesia y quién ejerce la *autoridad* que esta emana, puede ayudar a comprender la situación política vivida al interior de la municipalidad en Olinstepeque a partir de 1947, cuando los indígenas tuvieron en sus manos la posibilidad de reivindicar su derecho a dirigir la institución política más importante del municipio. En ese sentido, si los comerciantes no tenían la disponibilidad del tiempo, ni los conocimientos técnico-administrativos adecuados que la municipalidad exigía, y los ladinos estaban totalmente aptos y dispuestos para ejercer dichos cargos, por qué no cedérselos.

Pero una cosa era la *administración* de dicha institución política y otra muy diferente, la posesión de la *autoridad* que ésta emanaba. Un elemento que puede aclarar aún más esta situación sobre la municipalidad, es el hecho que los ancianos hicieron gran énfasis en la poca atracción que los cargos políticos de “mayor” representación ejercieron sobre los comerciantes y ex comerciantes indígenas en Olinstepeque. Uno de los ancianos comerciantes de la aldea Justo Rufino Barrios lo expresó de la siguiente manera:

¿Sabe usted cuanto se ganaba un alcalde de Olinstepeque en esa época por día? Menos de un Quetzal! [Q20 por mes en 1944 y Q 35 en 1951]. Cualquier comerciante, incluso el más chiquitillo y de menor ingreso ganaba mucho más que cualquiera de esos ladinos políticos. Qué comerciante quería estar allá, cuando en sus negocios el “pisto” que se ganaba era muchísimo mayor. Y eso, además de los problemas que esos cargos siempre a uno le generaban. Fíjese los problemas en los que a veces uno terminaba, por estar metiéndose en la vida de la sociedad [de la gente]. Que se robaron un caballo y a buscar un culpable, que se robaron una gallina y a buscar los culpables.... Muchos enemigos se ganaba uno allá... Un comerciante no quería llegar a la “muni”, porque eso significaba perder pisto y ganarse problemas. Pero los ladinos, a pesar del poco pisto sí estaban dispuestos a ejercer esos cargos. Se pelaban por esos cargos entre ellos, fíjese usted... y si ellos querían estar allá, porque no dejarlos que lo hicieran. Además siempre lo habían hecho y conocían mejor que cualquier indígena las cosas de la “muni”. Me imagino que también hicieron sus cosas malas allá [risas], pero siempre se lograron grandes cosas por ellos. Por ellos fue que el pueblo logró la electricidad, lo del agua y muchas otras cosas buenas para el pueblo [el Centro]. Los indígenas no teníamos problemas de usar candelas, pero esos no se acostumbraban a la oscuridad (entrevista 7, 2009).<sup>289</sup>

Los registros de tesorería de la municipalidad, no sólo mostraron los bajos salarios de los empleados municipales (comparados obviamente con los ingresos de los comerciantes), sino también, la dificultad que a veces se presentaba para que estos salarios fueran pagados, como se observa los registros con la anotación (D=debe). El cuadro N° 69 muestra la si-

---

<sup>289</sup> Y esta situación se mantiene aún en la actualidad. En las diferentes entrevistas que se hicieron a un grupo de comerciantes de “Paca” (ropa traída de Los Estados Unidos) en la terminal de Quetzaltenango, éstos continuaban viendo la municipalidad como una entidad problemática y que les generaba enormes pérdidas de dinero. Sin embargo, estos comerciantes señalaron que hoy es muchísimo mejor ser alcalde que hace 50 años, pues por lo menos hoy día la municipalidad manejaba grandes recursos. Todos hicieron énfasis en que ese era el nuevo elemento que atraía a “algunos personajes” actuales, sean indígenas o ladinos: “sólo hay que ver a esos cuates cuando dejan los cargos. Pasa lo mismo que muchos pastores evangélicos de aquí del pueblo. Al principio andaban en bicicleta, luego en moto, después en pick-up usado y luego en uno [auto] recién salido de la agencia” (entrevista 2, 2009).

tución hacia 1937, cuando los funcionarios oficiales recibían sus pagos de manera extemporánea.

Cuadro N° 69  
Pagos de salarios a empleados en la Municipalidad, 1937

Empleados	Pagados abril				Pagados may-jun			Pagados jul		Pagados ago			Pagados sept		
	Ene	feb	mar	abr	mar	abr	may	may	Jun	jun	jul	ago	jul	ago	Sept
Liborio Alonso	20	20	D	D	20	20	D	20	D	20	D	D	20	20	20
M (Intendente)															
Ángel López (Tesorero)	15	15	D	D	15	15	D	15	D	15	D	D	15	15	15
Tráncito Mendez (Secretario)		15	15	D		15	15		D	15	D	D	15	15	15
Lorenzo Galindo (Cementerio)*			2	2			2								
Justo Macario (Fontanero)		1	1	D		1	1		D	1	1	D		1	1
Filogorio Rodas (Cementerio)*									2		2	2			2
<b>Totales</b>	<b>35</b>	<b>51</b>	<b>18</b>	<b>2</b>	<b>35</b>	<b>51</b>	<b>18</b>	<b>35</b>	<b>2</b>	<b>51</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>50</b>	<b>51</b>	<b>53</b>
	<b>106</b>				<b>104</b>			<b>37</b>		<b>56</b>			<b>154</b>		

\* Lorenzo Galindo trabaja hasta mayo de 1937 y es reemplazado a partir de junio por Filogorio R.

Fuente: Actas de Tesorería de 1937. Municipalidad de Olinstepeque.

Uno de los secretarios ladinos por muchos años en la municipalidad, comentó que esa situación de escasez de recursos era una situación normal y bastante difícil para él y sus compañeros:

Teníamos que ir de casa en casa, hablando con la gente rogándoles que pagaran por anticipado algunos impuestos, para de esa manera lograr reunir los ingresos necesarios para la nómina mensual. Otra fuente de ingreso eran las multas a los “bolos” del pueblo que vivían generando desordenes públicos. Fíjese que a veces podíamos pagar los salarios del mes porque los “bolos” del pueblo eran quienes en verdad nos financiaban [risas] (entrevista 28, 2009).

A pesar que las cosas empezaron a cambiar después de 1956, pues los ingresos de la municipalidad mejoraron por los recursos que la nación les giraba, los salarios de dichos funcionarios continuaron siendo poco atractivos para los comerciantes. Otro elemento comúnmente resaltado por los indígenas eran las responsabilidades técnico-administrativas que la municipalidad exigía, a las cuales les tenían cierto “pánico”, por su escasa preparación académica.<sup>290</sup>

En 1944, por ejemplo, se muestra un claro ejemplo de las dificultades, incluso para los mismos ladinos, en dichos aspectos:<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Las experiencias en los otros municipios del occidente que lograron reivindicar sus derechos políticos a partir de la Constitución de 1945, mostraron que para librarse de estos trámites engorrosos, los indígenas contaron con la contratación de ladinos en los cargos de secretario y tesorero. Así que esta situación no puede ser del todo confiable a la hora de explicar el hecho del por qué los indígenas en Olinstepeque no decidieron tomar el liderazgo político a partir de 1945. (Nota del autor).

<sup>291</sup> Todas las anotaciones corresponden al mismo documento. En Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944. Las negrillas son mías. (Nota del autor).

Quezaltenango, 21 de julio de 1944

Sr. Intendente Municipal de Olinstepeque:

De las 100 certificaciones de oficio que envié para su autorización a este despacho... se le devuelven 55 de pequeños comerciantes y de 8 agricultores, por no estar arregladas conforme a la Ley. Usted debe estar bien compenetrado que los pequeños comerciantes están exonerados de portar libreto de jornaleros y debe extenderseles su certificación de oficio, siempre que comprueben legalmente dedicarse a su profesión y tener, además, 10 cuerdas cultivadas de artículos de primera necesidad, haciéndose constar así en el atestado que se le extiende. En cuanto a las certificaciones de agricultores debe hacerse constar el número de cuerdas que tengan cultivadas en terrenos propios, siempre que este número llegue al que determina la ley y que sea en el presente año agrícola. Por el motivo indicado se le devuelven, sin autorizar, las referidas certificaciones.

Olinstepeque, 26 de julio de 1944

Señor Secretario de la Jefatura Política, Quezaltenango:

Tengo el honor de dirigirle la presente, para suplicarle atentamente, que de conformidad con nuestra comunicación telefónica del 24 de los corrientes, por un mero error al remitir el formato a la imprenta, se omitió consignar el número de cuerdas que cada pequeño comerciante y agricultor tiene en su respectivo expediente, todo arreglado a las instrucciones y a la más estricta verdad. De consiguiente me honra adjuntarle 63 certificaciones, las que fueron devueltas y corresponden a 48 en comestibles, 8 agricultores, 1 de papel, 3 de jarcia y 3 de loza debidamente arregladas, por lo que le ruego por su valiosa intervención, sean firmadas por el señor Jefe Político.

Quezaltenango, 12 de agosto de 1944

Sr. Intendente Municipal de Olinstepeque:

Adjuntas se le devuelven las certificaciones de oficio extendidas... sin firmar porque no están de conformidad con la Ley. La del primero no tiene las 64 cuerdas de cultivos; el segundo, comerciante de loza, debe tener por lo menos 10 cuerdas cultivadas además de su oficio; y el tercero dice ser agricultor pero no se especifica la extensión de terreno que debe tener cultivado... **Debe usted poner más atención y enterarse perfectamente de las leyes que rigen sobre el particular para extender tales documentos y evitar que se le devuelvan.**

Quezaltenango, 5 de diciembre de 1944

Señor Intendente Municipal de Olinstepeque:

Me dirijo a usted para manifestarle, que el informe del ramo de FOMENTO del mes de noviembre pasado, se recibió bastante deficiente, pues no trae el dato de movimiento de población, es decir nacimientos y defunciones en ambos sexos, faltando también consignar el dato de CONSUMO DE ARTÍCULOS DE PRIMERA NECESIDAD habidos durante el mes, **por lo cual se le llama la atención y se le previene que tenga más cuidado en lo sucesivo** y dichos datos téngalos presente que deben ser consignados en la Memoria de dicho Ramo correspondiente al año en curso, debiendo dar esos datos globales.

Los indígenas cedieron entonces a los ladinos los cargos de “mayor” representación de la municipalidad, mientras ellos continuaron con su acumulación de riqueza desde sus actividades comerciales. Por otra parte, los cargos de “menor” representación eximieron a los indígenas de las actividades técnico-administrativas engorrosas y al mismo tiempo, les brindaron los elementos de *prestigio* y *autoridad* necesarios para mantener el control, junto con los *principales* y cofrades, sobre las mayorías indígenas desde el sistema tradicional político-religioso.

Salvador (2002), muestra para el caso de Totonicapán una situación algo similar a la analizada en Olinstepeque, donde los indígenas político y económicamente influyentes ceden los cargos de mayor representación pensando en objetivos locales que brinden beneficios a sus intereses personales:



Los alcaldes municipales durante los últimos 30 años han sido ladinos y k'iche's, intercalándose a menudo. Muchos k'iche's opinan que los candidatos ladinos son impuestos por los partidos políticos nacionales, generalmente por afinidad étnica, pero un análisis más agudo nos muestra que por lo general el perfil que la élite k'iche prefiere es alguien que – independientemente que sea ladino o k'iche' – cuente sobre todo con las habilidades políticas para lograr que los propósitos y objetivos políticos de dicha clase se conviertan en realidad. Es lógico pensar que los intereses de la élite k'iche' muchas veces no coinciden políticamente con los de la mayoría de la población k'iche', lo cual provoca la división (pp.37-38).

Cuando Lina Barrios (2001), en su investigación sobre la alcaldía indígena, establece al interior de la municipalidad un constante conflicto entre ladinos e indígenas por los cargos de representación política, no sólo anula por completo del sistema político local una condición de *consenso* ladino-indígena, sino que pierde la posibilidad de comprender gran parte de la realidad política local de áreas donde los ladinos, de débil condición política y económica, se vieron en la obligación de mantener vínculos estrechos con indígenas económica y políticamente influyentes al nivel local. No siempre las relaciones ladino-indígenas estuvieron marcadas por el *dominio* ladino y la *sumisión* indígena; y no siempre los indígenas vieron los cargos de “mayor” representación como su objetivo político.

Por otro lado, esta lucha de *poderes* ladino-indígena que se recrea por la municipalidad y sus cargos de “mayor” representación, ofrece la falsa idea de que es la municipalidad constitucional la institución que emana la *autoridad* política dentro del sistema institucional local. Y ese supuesto, como se ha mostrado para el caso de Olintepeque, puede ser errado. Ahora, si la municipalidad se concibe como la institución generadora de la *autoridad* política local, por analogía se concede el “dominio” político a quien controla los cargos de “mayor” representación al interior de dicha estructura municipal. Y ese es precisamente la base de la condición del “*dominio estadístico*” ladino que se construye, bajo dicho análisis posicional, al interior de la municipalidad constitucional.

La etnografía en Olintepeque ha develado que la municipalidad constitucional (o alcaldía ladina “simbólica”) no fue la institución que ejerciera la *autoridad* política al nivel local después de 1947, sino que lo continuó siendo, como antes de esta fecha, la alcaldía indígena, pero esta vez, desde su carácter “*simbólico*”. Y fue esta alcaldía indígena “simbólica”, junto con el grupo de *principales*, los que ejercieron la autoridad política local, porque precisamente al interior de estas instituciones indígenas se encontraron ubicados los actores políticos locales realmente legitimados por las mayorías indígenas en Olintepeque.

Aunque Lina Barrios planteó cierto tipo de negociación indígena frente a los ladinos al interior de la municipalidad a partir de 1944 en algunos pueblos del occidente, continuó planteando la lógica de rivalidad o lucha entre ladinos e indígenas por los cargos de “mayor” representación, ya que eran estos cargos, según la visión de Barrios, los que contenían la autoridad política local. A pesar que Barrios expone claramente que los indígenas lograron mantener el control político al interior de las comunidades desde los cargos de “menor” representación, no logró comprender a partir de dicha situación, que la autoridad política no yacía en los cargos de “mayor” representación de la municipalidad constitucional, sino en la legitimidad sobre los funcionarios indígenas y sus instituciones:

La Revolución de 1944 suprimió la existencia de las alcaldías indígenas, las cuales impartían justicia con base en el derecho consuetudinario... A partir de 1944 los indígenas iniciaron su participación en el sistema partidista controlado por los ladinos desde la ciudad de Guatemala o desde las cabeceras departamentales y tuvieron que adaptarse a los cambios establecidos. Como parte de la adaptación, los líderes indígenas negociaron con los partidos políticos cuotas de poder para participar con sus costumbres dentro de la municipalidad; es decir solapa-

damente persistió, en algunos pueblos, parte de la alcaldía indígena [de manera simbólica]. A pesar que para los líderes indígenas fue difícil tener acceso a los cargos municipales, siguieron manteniendo el poder en sus comunidades (Barrios, 2001, p.xiii).

En Olinstepeque como la autoridad religiosa no estuvo dada en la iglesia católica, sino en las cofradías; así mismo, la autoridad política local no estuvo dada en la municipalidad constitucional, sino en la alcaldía *simbólica* indígena y el grupo de *principales*. Reina (1973), a pesar que no observa al detalle esta relación de autoridad y administración que se establece para el sistema institucional en Olinstepeque, muestra también el bajo *poder* político de los ladinos en Chinautla, a pesar que éstos se encontraban ubicados en los cargos de “mayor” representación política hacia 1953:

Durante mi primera visita en 1953, el pueblo tenía un alcalde interino, un ladino de la ciudad de Guatemala nombrado por el gobernador, quien permanecía en el puesto hasta que se pudiera llevar a cabo las elecciones [después de la caída de Arévalo]. En la oficina del alcalde estaba el bastón o vara... que se le había entregado cuando tomó el cargo y que le daba completa responsabilidad sobre toda la administración de su dominio. Al principio me pareció, por tanto, que el núcleo de la estructura de poder del pueblo residía en las manos del alcalde, asistido por los cuatro regidores y el síndico. Sin embargo, después de algunos días de observación me di cuenta que los habitantes de Chinautla respetaban las decisiones del alcalde, pero que algo o alguien en el pueblo también tenía poder. No pude al principio llegar a saber cuál era esta otra fuente de poder. La gente sentía su fuerza, según se podía inferir de sus conversaciones, pero no comentaba sobre su origen... pensé que debería acercarme a los miembros de... [las] cofradías, particularmente a sus líderes actuales y a algunos de los prominentes del pasado. Sólo así podría obtener una mayor cooperación de la gente. Me llevó todo un año llegar a entender la estructura y función de estas complejas organizaciones, las cuales probaron ser... la otra fuente de poder en el pueblo (pp.145-147 y pp.159-160).

### **7.2.3. Los comerciantes indígenas como agentes de legitimación del discurso y el ejercicio político ladino frente a las mayorías indígenas dentro del sistema democrático.**

Durante el sistema democrático (1944-1954) siempre hubo dos partidos dentro del sistema político en Olinstepeque: el partido del gobierno y la oposición. A diferencia de las elecciones dentro del régimen de Ubico, la participación política aquí fue extendida a las mayorías indígenas, incluidas las mujeres.<sup>292</sup>

En Olinstepeque, durante dicho periodo democrático, el sistema de elección se efectuó por listas, donde se inscribía el nombre de los funcionarios ladinos e indígenas con su correspondiente cargo. Cada partido escribía su lista de candidatos y se ponía a discusión de la comunidad. Ganaba la lista que más votos acumulara.

---

<sup>292</sup> Aunque estas mayorías estaban condicionadas a saber leer y escribir. Lo que hace ver un número reducido de participación ciudadana. Sin embargo, ya no se deja a exclusividad de los hombres e indígenas influyentes del área. El 6 de diciembre de 1944, por ejemplo, el intendente de Olinstepeque, Francisco Rosendo Cortez, exigía una aclaración sobre las nuevas condiciones democráticas al jefe político departamental. “Tengo la honra de dirigirme a Usted, suplicándole muy atentamente se sirva instruirme sobre la interpretación que ha de darse al inciso IX, artículo 1º del Decreto No. 17, emitido por la Junta Revolucionaria de Gobierno, en 28 de noviembre en el sentido de que si aún se pueden recibir los votos de los analfabetos o únicamente de los individuos alfabetos, ya que por otra parte el Decreto N° 18, artículo 3º dice que son ciudadanos los guatemaltecos de 18 años que sepan leer y escribir, sin especificar claramente si se circunscribe a los varones alfabetos o analfabetos o si abarca también a las mujeres”. Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango. Año de 1944. Para una visión más clara de dicha situación, ver al respecto, Rodríguez (2004).

Sin embargo, antes que los partidos efectuaran la correspondiente lista, la élite indígena comerciante hacía su propia elección privada, para elegir los funcionarios indígenas que los representarían en la municipalidad constitucional a ser elegida. Una vez se tenían el nombre de los funcionarios indígenas que los representaría, entregaban la misma lista a los dos partidos en contienda. Cada partido adicionaría sus candidatos ladinos correspondientes y de esta manera las listas quedaban completas.

Con el sistema democrático que dio participación política a las mayorías indígenas, el rol de la *élite* comerciante indígena en dicho proceso político se hizo aún más importante: en primer lugar porque ahora, como se dijo anteriormente, estos indígenas podrían ser contendores políticos directos de los ladinos para los cargos de “mayor” representación; y en segundo lugar, porque ahora la *élite* comerciante debía ayudar a convencer a las mayorías indígenas de votar por un candidato ladino.

Durante el sistema democrático se observó que los elementos de elección democráticos, sólo se aplicaron a las votaciones de los candidatos ladinos, pues los candidatos indígenas continuaron siendo elegidos por su tradicional forma de elección por la *élite* indígena comerciante. Como ahora las mayorías indígenas debían ser persuadidas para votar por un candidato ladino específico que no les representaba ningún tipo de favoritismo, los comerciantes indígenas se convirtieron en *agentes legitimadores del discurso y del ejercicio político ladino* frente a estas mayorías votantes.

En ese sentido, los ladinos estaban obligados a ganar el mayor número de apoyos de los comerciantes indígenas de prestigio, pues eran éstos quienes recomendaban votar por su partido e intereses. Se mantenía en este proceso, un poco la lógica de los *agentes de comercialización* utilizados por los molinos ladinos para la compra del trigo de los terratenientes indígenas, que fuera identificado con anterioridad.

A partir de aquí, las alianzas de la élite ladina e indígena retomaron nuevamente su impulso dentro del sistema político democrático, superando así la fuerte influencia de los antiguos intendentes ladinos dentro del periodo ubiquista. El nuevo orden democrático generó vínculos específicos entre algunas familias ladinas e indígenas al interior de un partido político específico. Alianzas que conllevaron, en muchos casos, a la financiación de campañas políticas ladinas por parte de los comerciantes indígenas.

Se fue estableciendo así un vínculo político-económico entre ladinos e indígenas, entorno a los partidos políticos locales, que generó beneficios para ambas partes una vez lograran llegar a la municipalidad constitucional. Los ladinos logrando el apoyo de los indígenas de prestigio dentro de sus intereses políticos y a la vez, aportando, con su ejercicio político y sus conocimientos especializados, en favor de los intereses de los comerciantes indígenas dentro del área local.

Dentro de dicho periodo se identificaron un sin número de beneficios políticos dados por los ladinos a sus aliados comerciantes desde la municipalidad constitucional. Destacamos aquí algunos ejemplos:

Primer ejemplo. Compra-venta de tierras sin documentos legales:

Entre 1945 y 1947 se presentan varias reclamaciones de tierras por comerciantes de las familias Gómez y Macario, de la aldea Justo Rufino Barrios que no poseían los títulos correspondientes de las mismas. En dichas reclamaciones, estos indígenas presentaron como

testigos de la posesión legal de sus tierras, a reconocidos políticos ladinos del área de las familias Rodas-Rodas y Rodas-Ochoa. El alcalde constitucional ladino y juez de paz, asumiendo la “honorabilidad de los testigos”, aseguraba la posesión de dichas tierras a nombre de los comerciantes indígenas.<sup>293</sup>

Otro caso se da en 1946 cuando se establecieron algunos contratos laborales entre indígenas de escasos recursos y comerciantes de prestigio del área. Los indígenas de escasos recursos se comprometían a cumplir con trabajo acordado por las partes por una suma específica de dinero que se daba por adelantado. A pesar que esta modalidad de contratación estaba prohibida ante la ley, se hacía pasar como un préstamo personal, avalado por el juez de paz y el síndico ladino que hacían los correspondientes contratos. Se exigía como hipoteca de los dineros dados, los terrenos de dichos indígenas.<sup>294</sup>

Segundo ejemplo. Ayuda y asesoría para solucionar problemas judiciales:

Un comerciante de prestigio del Centro de la familia Anís de 28 años, sostuvo “relaciones amorosas” con una menor de edad. La madre de la menor denunció el hecho ante el juez de paz y alegó cargos de violación. El alcalde municipal y juez de paz, citó a las partes para una conciliación. En dicha diligencia, el juez de paz ladino hizo ver al comerciante indígena, que es cierto el cargo de violación y que su culpabilidad podría aplicar una condena carcelaria. El juez de paz propone al comerciante como salida, que se lleve a vivir a la muchacha y que acuerde con la madre de la menor, el correspondiente matrimonio. A lo que las partes aceptan.

El comerciante se lleva a la muchacha y tres días después, frente al mismo juez de paz ladino, firma un acta de separación de concubinato con la menor, el cual es aceptado por la menor y la madre de ésta. En el acta se deja constancia que de esta manera se evitan dificultades “en el sentido de estarse demandando o exigir el casorio”. El comerciante da a las mujeres una suma acordada de dinero entre las partes “por los servicios prestados de la menor”. Dos días después de la separación de concubinato, el comerciante firma un acuerdo matrimonial, frente al mismo alcalde ladino, con otra mujer de 18 años.

En este evento, la conciliación propuesta por el juez de paz ladino logró solucionar un problema serio del comerciante ante la justicia. Y dicho acuerdo propuesto, no fue más que una salida administrativa del problema, dada por el alcalde y juez de paz ladino. El comer-

---

<sup>293</sup> Actas del Juzgado de Paz del año de 1946-1947: N°. 4, 67, 72, 76 y 124. Archivo Municipalidad de Olin-tepeque.

<sup>294</sup> “En la ciudad de Quezaltenango, 6 de diciembre de 1946; yo E. López Ajpop [indígena], de 55 años, casa-do, jornalero, originario y vecino de Olin-tepeque... domiciliado en el cantón “la Cumbre”... y boleto de ornato del presente año “H” N°. 181211... de 28 de enero del corriente año; por el presente acto, hago cons-tar: Primero: que en moneda efectiva y corriente recibí hoy del señor don Joaquín Cotom Pisquiy [indígena], la suma de Q14,75... los cuales desquitaré con mi trabajo personal. Segundo: es convenido que la suma reci-bida por mí la amortizaré en trabajos de ladrillo [fábrica de ladrillos ó bloques] en los talleres del señor Co-tom, abonándole una semana cincuenta centavos y otra un quetzal, hasta amortizar la deuda; pero es entendi-do que me dedicaré al trabajo sin faltar un solo día, salvo fuerza mayor, pues de lo contrario me sujeto expre-samente a la Ley de Vagancia. Tercero: que para los efectos legales renuncio, expresamente el fuero de cual-quier domicilio que pudiere corresponderme y me someto a los tribunales de esta ciudad y para garantizarle mi adeudo, dejo en poder del señor Cotom, en calidad de prenda, el documento que acredita mis derechos de posesión en un terreno de 7 cuerdas ubicado en el cantón “la Cumbre” de Olin-tepeque, terreno que desde luego queda a efecto al pago del saldo que en mi contra haya en el momento de exigirse el pago”. Contrato de Trabajo. Municipalidad de Olin-tepeque. En custodia del Síndico 1°. En el anexo de dicho contrato se encuen-tra la copia de la escritura del terreno donado al indígena E. López por sus padres D. López y M. Ajpop. (Nota del autor).

ciente logró negociar por un valor en efectivo la cancelación de sus problemas judiciales, gracias al asesoramiento del funcionario ladino y continuar sus compromisos amorosos que ya tenía establecidos con otra mujer.<sup>295</sup>

Tercer ejemplo. Favores personales ante otras familias influyentes del área:

En acta 17 de enero de 1947, un comerciante de la aldea de Justo Rufino Barrios, casado con la hija de otro comerciante más rico de la misma aldea, decidió separarse de su esposa “debido a los problemas suscitados con su suegro y cuñados”. Como dicha pareja tenía una bebe de 8 meses, la ley imponía al padre un vínculo de responsabilidad monetario para la crianza de la menor, pero que en dicho caso, conllevaba, también, “derechos de visita”.

El comerciante más influyente, padre de la mujer separada, no quería tener ningún tipo de relación futura con su ex yerno, mientras que este último no deseaba romper los vínculos de paternidad con su hija recién nacida. Gracias a los vínculos evidentes entre el síndico de la municipalidad y el comerciante influyente, los funcionarios municipales ladinos lograron persuadir al padre de la menor a aceptar las condiciones de su ex suegro. En el acta se certifica que el padre de la menor no pagará ningún tipo de valor mensual por su hija de 8 meses, la cual queda bajo custodia exclusiva de la esposa. El ex esposo se compromete “a no molestar a la esposa nuevamente”.<sup>296</sup>

La retribución de los comerciantes indígenas hacia los beneficios ladinos se configuraba al nivel social, económico y político:

- Al nivel social, pues se establecieron relaciones de parentesco entre indígenas de mucho prestigio y *poder* económico del municipio (matrimonios ladino-indígenas, o padrinos de bautizos o matrimonios).
- Al nivel económico, pues los comerciantes se convirtieron en clientes exclusivos de los servicios técnico-administrativos ladinos: escribanía, contaduría, asesoría jurídica, barbería, expendio de alcohol, etc. Los ladinos también tuvieron acceso a préstamos de dinero, por parte de los comerciantes indígenas.
- Al nivel político, ya que los comerciantes indígenas se convirtieron en financiadores y promotores de las campañas política de los ladinos frente a las mayorías indígenas. El apoyo se daba en dinero o en respaldo a sus candidaturas políticas, que les aseguraban votos dentro de la población indígena.

En modo general, los comerciantes indígenas adinerados y de prestigio, *se convirtieron en los agentes legitimadores de la gestión política-económica ladina en el municipio*. Bien fuera, validando la importancia de sus actividades económicas complementarias o legitimando el discurso y la gestión política ladina frente a las mayorías indígenas. A cambio, los ladinos ofrecieron estabilidad política dentro del área local y apoyaron el mantener vigente el funcionamiento de la alcaldía indígena de manera “simbólica”, sin alterar la estructura de *poder* tradicional indígena que brindaba los elementos de autoridad de la *élite* comerciante.

---

<sup>295</sup> Actas del Juzgado de Paz del año 1947: N°. 23, 24 y 86. Municipalidad de Olinstepeque, en custodia del secretario municipal. En acta N°. 7 de 1947 y acta N°. 71 de 1946, se presentan otros casos de raptos de menores similares, con el mismo asesoramiento de los funcionarios ladinos del juzgado de paz. Todos terminan con una supuesta acta de matrimonio y un par de días después la ruptura de la misma, y el pago en efectivo hacia los familiares de la menor, donde se deja claramente el rompimiento de toda afinidad legal. (Nota del autor).

<sup>296</sup> Actas Juzgado de Paz. Año de 1947. Municipalidad de Olinstepeque..

Un elemento importante de carácter negativo que debe ser resaltado, es el efecto que el sistema de partidos empezó a constituir al interior de la unidad de *élite* ladina, la cual empezó a dividir su fuerza política, bajo los dos partidos en contienda.

#### **7.2.4. Las mayorías frente a los vínculos de las élites ladino liberal y comerciante indígena.**

A partir de 1871, cuando la nueva *élite* comercial relevó, *en parte*, el *poder* político de la *élite* tradicionalista, la actitud de las mayorías indígenas sobre su condición de sometimiento a la autoridad de una *élite*, no tuvo ningún tipo de variación. Incluso mejoró la situación, en cierta medida, hacia la nueva *élite* comerciante, gracias a que éstos habían menguado la carga financiera de la comunidad hacia las responsabilidades económicas de los cargos de cofradías desde mediados del siglo XIX.

Tampoco se encontraron vestigios de resistencia o rebeldía sobre las vinculaciones que la *élite* económica indígena logró establecer con los ladinos, desde los primeros años del siglo XIX. Hasta la década de 1950 y pese al *control* del sistema institucional por parte de los ladinos, los documentos históricos mostraron a unas mayorías indígenas asumiendo su condición de sometimiento mediante su participación dentro del sistema tradicional político-religioso y respondiendo con sus servicios comunitarios, a pesar que la tradición ya no tenía la misma fuerza del pasado.

Las mayorías indígenas se encontraron, entonces, inmersas dentro del proceso de vinculación ladino-indígena y desde dicha posición intermedia, sufrieron los efectos de legitimar la autoridad de la *élite* comercial indígena y de consentir la gestión ladina al interior del área local.

##### a) Las mayorías indígenas frente al control del sistema político-religioso por parte de la *élite* comerciante indígena.

Por el lado de la *élite* comerciante indígena, las mayorías se vieron enfrentadas a la desigualdad de beneficios y privilegios que los comerciantes, gracias a su *poder* político y económico, lograron imponer al interior de la comunidad y del sistema de cargos.

i) *Al interior de la comunidad*: las mayorías indígenas se vieron enfrentadas al *poder* económico de los comerciantes y al acceso de manera inequitativa de los recursos locales con grandes consecuencias sobre sus niveles de calidad de vida.

Por su parte, los comerciantes aseguraron la mayor cantidad de recursos locales y los beneficios que estos ofrecieron a su nivel de vida: por ejemplo, el acceso a tierras; mano de obra indígena; servidumbre; agua potable; bienes de consumo básicos; maquinaria, mulas y caballos para el trabajo pesado. Así como también, el logro de relaciones sociales, políticas, económicas y de parentesco con familias importantes ladinas o indígenas; control de la esposa e hijos por intermedio de la posesión de la tierra; y la posibilidad de relaciones amorosas extramatrimoniales con mujeres ladinas e indígenas.

Wagley (1957), para el caso de Santiago Chimaltenango observó algunos de estos beneficios que el *poder* económico brindó a los hombres indígenas ricos, sobre los hombres más pobres en dicha área local.

En cuanto al acceso a las mujeres y relaciones extramatrimoniales:

Un importante destino que Diego [hombre rico del pueblo e informante del autor] da a su dinero, lo mismo que muchos hombres ricos, es el de satisfacer sus impulsos sexuales. Actualmente mantiene a dos esposas y a los hijos de otra, de la cual está divorciado; en total ha tenido cuatro esposas. Nunca ha tenido problemas para encontrar esposa, porque las mujeres desean maridos ricos.

Además de sus experiencias matrimoniales, siempre está envuelto en un asunto extramarital. Tiene dinero para pagar a sus amantes y, como combina la juventud con la riqueza, nunca tiene dificultades. Por supuesto, los murmuradores critican sus aventuras amorosas, pero los varones lo admiran, porque les agrada ufanarse de sus relaciones sexuales y, cuando están en grupos, gozan enumerando sus conquistas (p.96).

En cuanto a la tierra y el control familiar:

El valor que se concede hoy a la acumulación de tierras es un valor dominante de la cultura. Las propiedades grandes refuerzan el control que un hombre tiene sobre sus hijos, puesto que éstos dependen de la voluntad de aquél en cuanto a la herencia. Para un esposo rico es fácil conservar a su esposa, porque a las mujeres les agradan los hombres que las proveen bien. La riqueza da validez a la familia patriarcal (p.102).

En Olinstepeque se identificó también cómo los hombres y mujeres de mayores recursos, lograron una vida espiritual más “*iluminada*” sobre sus contrapartes pobres, por los “favores” de los santos, gracias al número de ceremonias mayas y misas católicas que lograban pagar. Así mismo, durante su vejez, aseguraron un cuidado afectuoso y una atención especial de nietos, hijos o vecinos, en caso de enfermedad o muerte.

En 1946, por ejemplo, un miembro de la familia Macario, de la aldea Justo Rufino Barrios, dejó a sus dos hijos unos terrenos en dicha aldea (que estaban fuera de la herencia ya repartida) con el exclusivo compromiso de “asegurar cuidados durante su enfermedad y pagar parte de los gastos funerarios, para que ellos no tuvieran que asumir dichos gastos”.<sup>297</sup>

En acta N°. 20 del mismo año, un anciano comerciante de 104 años de edad donó un terreno a su nieto menor con el compromiso exclusivo de que éste se encargara de “pagar con parte del producido de la tierra la ceremonia y gastos funerarios”.<sup>298</sup> La tierra fue una salida también, para los indígenas de menores recursos en sus últimos días, para obtener dichos cuidados y una muerte digna. Por ejemplo en el acta No. 30 de 1947, una anciana enferma vende un terreno y deja el dinero a su nieta, “con el compromiso de que parte de éste se destine al pago de sus gastos funerarios, por no poseer ningún tipo de recursos, ya que es una mujer pobre”.<sup>299</sup>

ii) *Al interior de la estructura del sistema tradicional político-religioso*: dentro del sistema de cargos, las mayorías indígenas se vieron obligadas a ejercer los cargos de menor representación, debido a la estratificación que los comerciantes efectuaron dentro del sistema de cargos. Los comerciantes ejercieron los cargos de mayor representación, los cuales requirieron de una condición de riqueza estable, debido a sus costos ceremoniales.

---

<sup>297</sup> Archivo Municipalidad de Olinstepeque. Actas Juzgado de Paz. Acta N°. 58. Año de 1946.

<sup>298</sup> Archivo Municipalidad de Olinstepeque. Actas Juzgado de Paz. Acta N°. 20. Año de 1946.

<sup>299</sup> Archivo Municipalidad de Olinstepeque. Actas Juzgado de Paz. Acta N°. 30. Año de 1947.

En Olinstepeque se establecieron, por ejemplo, los cargos de cofradías, alcaldes o regidores en dicho grupo. Estos cargos requerían de un financiamiento exclusivo, por las ceremonias religiosas y acciones de servicio especiales que la “costumbre” imponía. Incluso, los cargos políticos requerían también de dicha financiación especial mediante la administración de la cofradía del santo San Andrés o cofradía del alcalde, la cual era dirigida por los indígenas de mayor representatividad política dentro de la municipalidad.<sup>300</sup>

Como estos cargos de mayor representación político-religiosa, eran requisitos indispensables para alcanzar el grupo de ancianos *principales* del municipio, al final sólo los indígenas más ricos estaban “disponibles” o aptos para ejercerlos. Si estos indígenas ricos no llegaban a los cargos de *principales*, se convertían en “vecinos honorables de Olinstepeque”, con grandes privilegios dentro de la comunidad y dentro del sistema tradicional político-religioso.

En Olinstepeque no se prohibió a los indígenas de menores recursos optar al ejercicio de dichos cargos de mayor representatividad. Sin embargo, si alguno de estos indígenas quería ser cofrade de San Juan Bautista, por ejemplo, debía hacer su correspondiente “solicitud del santo” y se escribía en una lista de candidatos.

Todos los candidatos debían cumplir, además de requisitos de responsabilidad, conocimiento de la tradición y respeto comunitario, con dos requisitos adicionales: tener los recursos económicos suficientes que no pusieran en peligro la condición económica de su familia y tener que competir con los demás candidatos inscritos en dicha lista. Y como quienes se encargaban de estudiar a quién se le “daba el santo” eran el cura de Quezaltenango (algunas veces) y los demás cofrades (comerciantes), lo más común era que se pusiera en duda el estado financiero de los candidatos de escasos recursos y se diera la cofradía a uno de los indígenas ricos del área.<sup>301</sup>

La única ventaja de este sistema para las mayorías indígenas era que ya no se les obligaba a asumir dichos cargos de alto gasto económico. La desventajada radicaba en el hecho que llegar a ser parte de la estructura de *poder* del municipio, se había hecho casi que imposible para las mayorías indígenas, pues no bastaba el talento político, ni el servicio prestado dentro del sistema de cargos, sino la condición de riqueza. Para los cargos de mayor representatividad política y religiosa.

Wagley (1957) observó una situación similar para el caso de Chimaltenango:

Por medio de su riqueza el hombre acaudalado puede lograr una posición social más elevada, escalando los altos puestos públicos. Puede sufragar los gastos de tales cargos, que incluyen las comidas ceremoniales, los ritos y el año de ociosidad no remunerada que el puesto requiere. Estas cosas están más allá de la capacidad financiera del pobre... Finalmente, el hombre acaudalado puede perpetuar sus ventajas a través de su propia línea de descendientes, distribuyendo entre sus hijos lo que ha logrado acaparar (p.102).

Las mayorías indígenas debieron cumplir, sin embargo, con el ejercicio de los cargos político-religiosos de menor representación, los cuales recayeron por lo general, en los campesinos

---

<sup>300</sup> Esta situación muestra el vínculo religioso de los cargos políticos, ya que los indígenas de mayor rango político con autoridad de alcaldes “simbólicos” comunitarios, se constituían también en cofrades. (Nota del autor).

<sup>301</sup> Esta situación se experimentó de forma diferente entre los ladinos, quienes debido a la imposibilidad de asumir las cofradías por la negativa de los indígenas, instituyeron en el área el uso de las “hermandades”. Y bajo esta institución religiosa, el “cofrade” de esta hermandad, por lo general, financiaba los gastos del santo con ayudas de sus familiares y amigos más cercanos. (Nota del autor).



nos agricultores que se encontraban disponibles en el área. Y esta condición de estabilidad de los agricultores les dio la oportunidad a éstos de estar más compenetrados con los problemas de su comunidad,<sup>302</sup> a diferencia de los comerciantes, donde su carácter migratorio les fue dando un papel más protagónico a sus mujeres.<sup>303</sup>

b) Las mayorías indígenas frente al control del sistema institucional por parte de la élite ladina.

En Olinstepeque no se puede hablar de una *legitimidad* de las mayorías indígenas sobre la gestión institucional ladina. Los eventos identificados, la etnografía y los documentos históricos, revelaron una especie de *consentimiento* de la gestión ladina por parte de las mayorías indígenas, el cual tuvo como condición básica la intermediación de la élite comerciante indígena. Como se ha analizado con anterioridad, los ladinos llegados al municipio no lograron establecer *mecanismos de dominación* sobre la élite o las mayorías indígenas. Sin embargo, la etnografía mostró que no se dieron por vencidos en dicha tarea e intentaron imponerlos a partir de 1871 aprovechando el control sobre el sistema institucional que la Revolución Liberal les ayudó a consolidar al interior del municipio.

Tres elementos dieron forma a ese intento de “dominación”: el discurso etnocéntrico y racista ladino, gracias a la autoridad que emanó de los cargos institucionales; el monopolio de los conocimientos técnico-administrativos que dichos cargos exigían; y el discurso religioso católico-protestante de la *igualdad* ladina, frente al “hermano” indígena por la condición de “ser también hijos de Dios”.

i) *Desde la autoridad de los cargos institucionales*: por su desempeño y liderazgo dentro del sistema institucional, los ladinos trataron de imponer a las mayorías indígenas, su “dominación” mediante la autoridad que les brindaban los cargos institucionales que ejercieron como maestros, oficiales militares, alcaldes, secretarios, síndicos, tesoreros, regidores, jueces, médicos y abogados. Para ello hicieron uso de un discurso de carácter etnocéntrico y racista, que buscó recalcar la “superioridad” intelectual ladina para el ejercicio institucional, debido a la “supuesta” incapacidad indígena a adquirir dichos conocimientos: “el indígena es un burro”; “el indígena es cerrado”; “el indígena no aprende”.

---

<sup>302</sup> Estos cargos de servicio comunitario ejercidos, en su mayoría por agricultores de escasos recursos, sumado al conocimiento de los problemas de su comunidad, crearon al interior de las áreas rurales verdaderos “líderes comunitarios” con un alto grado de prestigio y autoridad local. Aunque dicha autoridad y prestigio no podía ser comparada con la que gozaban los comerciantes ricos en todo el municipio, eran una fuente de *poder* incalculable del sistema tradicional al nivel rural, ya que ellos hacía posible la sujeción de las mayorías indígenas a la autoridad de la élite político-económica indígena del nivel municipal mediante las alcaldías auxiliares de los cantones. Estos “líderes comunitarios” tomaron una enorme importancia al nivel político a partir del sistema democrático de 1945, cuando el sistema político requirió el voto y la participación de las mayorías indígenas. Allí se instalaron como elementos de vinculación de los comerciantes y la población del área rural. Luego, con la desarticulación del sistema tradicional durante la década de 1970, estos líderes jugarían un papel fundamental dentro de los partidos políticos del área. (Nota del autor).

<sup>303</sup> Por el lado de las mujeres de los comerciantes hacia la década de 1960, la ausencia de sus maridos en el área local les fue dando la oportunidad de acceder, gracias a la “potestad” que éstos les daban, a espacios político-religiosos destinados a los hombres. Con la llegada del párroco a la iglesia católica de Olinstepeque la estructura tradicional de las cofradías se desintegró y se estableció una nueva forma que incluía únicamente al cofrade y su esposa. Con la ausencia del cofrade, las mujeres asistían en su representación a actividades netamente masculinas. Incluso desde la década de 1980 se dio la participación en actividades de más perfil político de las mujeres dentro de las áreas rurales, donde los maridos comerciantes ejercieron cargos en juntas administrativas dentro de grupos sociales, como los comités de agua. Estos cargos exigían siempre el reemplazo en ausencia de los miembros de la junta y la esposa, fue en su mayor parte, la persona más idónea para el reemplazo. La migración hacia Estados Unidos, que se intensificó en el municipio en la década de 1990, consolidó aún más la participación de la mujer en actividades típicas de los hombres. (Nota del autor).

Por ejemplo, dentro de la etnografía efectuada en el municipio, un indígena que se desempeñó como maestro del área rural de San Isidro, recordó una experiencia siendo estudiante de la escuela en el Centro (hacia mediados de la década de 1940). Según este indígena, su maestro ladino siempre estaba haciendo chistes “racistas” sobre los indígenas.

Recuerda que para él y sus compañeros era difícil su situación de estudiante, pues los otros niños ladinos siempre se burlaban de ellos, incluso fuera de la escuela. Recuerda este indígena como una de las burlas más grandes de aquel maestro ladino, los acontecimientos históricos acaecidos en la Batalla del Pinal, de gran importancia histórica para Olinstepeque (ver primera fase del capítulo IV). Según recuerda, cuando terminó de contar lo sucedido en dicha Batalla, el maestro ladino agregó lo siguiente:

Que Tecún Umán, no era sino el indígena más “burro” de todos, porque en el enfrentamiento con Alvarado, tuvo la oportunidad de matarlo, pero desperdició esa oportunidad matando al caballo, porque pensaba que caballo y español eran una misma persona [Risas]. Pobres indígenas burros que nunca habían visto un caballo (entrevista 14, 2009).

Este maestro indígena comentó que después de esa clase en la escuela se había sentido muy mal, por el hecho de ser indígena, “y fíjese usted que terminé siendo maestro, tal vez gracias a la burla de este ladino”. Otro anciano del área del Centro comentó sobre una “redacción” [cuento] que solían declamar algunos funcionarios ladinos de la municipalidad cuando se quería registrar el nacimiento de los niños indígenas. (Entrevista 9, 2009):

Yo soy don Tijol, un guapo español,  
que se come de un bocado tres chompipes y un capón,  
y se pone sansón para tirarse de azules,  
esos indios marranosos yo los he de bautizar,  
por nombre les pondré cachirulo en su lugar.

En una de las entrevistas a uno de los ex funcionarios municipales del centro, comentó que sí conocía el cuento y explicó que “cachirulo era una fuerza [refuerzo] que se ponía [en dicha época], a los calzoncillos para que no se rompieran. Eso se decía para ofender a los naturales” (entrevista 28, 2010).

ii) *Desde el monopolio del conocimiento técnico occidental y del derecho positivo:* los ladinos empezaron a obtener el control de los sistemas institucionales indígenas por las nuevas exigencias técnico-administrativas que se fueron imponiendo dentro de la “modernización” institucional de las áreas locales, después de la independencia de España y que se consolidaron con mayor fuerza con la Revolución Liberal de 1871. Conocimientos técnicos administrativos alejados de la racionalidad tradicional indígena. “Modernización” institucional local que se intentó asumir mediante la creación de nuevas instituciones y responsabilidades de carácter occidentalizado: municipalidades mixtas, registro civil, escuelas, juzgado de paz, brigadas de salud, de obras públicas, salubridad, correos y telégrafos, etc.

Aunque el proyecto liberal no anuló el hecho que parte de la élite indígena pudiera acceder a dichos conocimientos técnico-administrativos, la etnografía reveló que en Olinstepeque gran parte de la población indígena rechazó el sistema educativo ladino.<sup>304</sup> Los indígenas

---

<sup>304</sup> Desde los primeros años de la independencia, las élites criollas estimularon la educación indígena en diferentes momentos: por ejemplo una Orden Legislativa en 1825, sobre becas a niños indígenas; Un decreto Gubernativo en 1835, que establecen los medios que deben emplearse para la instrucción de los pueblos indios; un Decreto Gubernativo en 1879, disponiendo la fundación de un colegio destinado para los indígenas; Acuerdo Gubernativo en 1880, estableciendo un instituto indígena en Quetzaltenango; Acuerdo Guber-

vieron el aprendizaje de conocimientos técnico-administrativos como una forma de sometimiento futuro a la autoridad ladina, pues para ellos esos conocimientos eran exigidos únicamente en las instituciones ladinas: “un indígena jamás trabajará para un ladino”, se afirma todavía hoy día en el municipio. Aunque la etnografía mostró que los comerciantes asumieron con mayor vigor la educación de sus hijos, esto sólo se estableció para los cursos de enseñanza básica.

El rechazo “consciente” de los indígenas al conocimiento occidental, le brindó, entonces, a la élite ladina, no sólo beneficios al nivel político, sino económico. Beneficios políticos, porque lograron controlar el monopolio del conocimiento técnico-especializado, sin ningún tipo de concurrencia por parte de los indígenas al nivel local, lo que les dio la posibilidad de asegurar su participación institucional en el municipio; y beneficios económicos, porque una ausencia de dichos conocimientos dentro de los indígenas les daba la oportunidad a los ladinos de convertirse en asesores económicos y jurídicos en los diferentes negocios de los indígenas acomodados de Olinstepeque.

Esta situación les daba mayores posibilidades de vinculación social y mediante el parentesco (compadres de matrimonios, bautizos e incluso matrimonios entre sus hijos).

iii) *Desde el discurso religioso que enfatizaba la igualdad ladina*: en Olinstepeque, como en muchas comunidades del occidente, la influencia católica durante el sistema colonial dio nacimiento a una espiritualidad de carácter sincrético. La inexistencia de cura propio en el municipio que brindó mucha libertad espiritual a los indígenas; la influencia de las cofradías indígenas dentro del funcionamiento de las ceremonias religiosas, que tuvieron como característica principal, un alto desconocimiento de las tradiciones católicas; así como la escasa influencia de los ladinos (de mayor tradición católica) al interior de la iglesia. Como se ha analizado con anterioridad, esto obligó a los ladinos a conformar sus propias “hermandades”, las cuales no lograron establecer niveles de influencia al interior de la iglesia católica del municipio, ni de sus cofradías. La ausencia de cura propio dejó a los ladinos a merced de las decisiones de la élite religiosa indígena del municipio.

Sólo es hacia mediados de la década de 1940, cuando con la visita de catequistas católicos extranjeros, los ladinos logran establecer su influencia al nivel religioso en Olinstepeque dentro de la iglesia católica. Se empezó, también, un auge de las iglesias evangélicas que junto a los catequistas católicos comenzaron a reforzar la ideología cristiana de la igualdad entre ladinos e indígenas, “pues todos somos hijos de Dios”. Así se estableció, la igualdad y aceptación del “*prójimo ladino*” desde el discurso católico y del “*hermano ladino*” desde el discurso protestante.

Los ladinos entenderían y asimilarían dicha condición de *igualdad* y *aceptación* como una forma de “*auto-legitimación*”, la cual usaron dentro de su interacción social cotidiana con las mayorías indígenas cuando el caso así lo ameritaba. Por ejemplo, el caso hacia 1950 relatado por un ex alcalde ladino muestra claramente esta situación:

Venirse de Quezaltenango durante la noche era un problema pues ya no había forma de algún tipo de transporte, pero pues uno ya estaba acostumbrado a eso. Había que caminar en la oscuridad. Además, casi siempre se encontraba uno en el camino con alguien y se podía regresar acompañado. Una noche... regresaba sólo y de pronto aparecieron unos patojos *naturales* al borde del camino que empezaron a insultarme y pues como no se veía mucho, no se

---

nativo en 1881, estableciendo un liceo de niñas en Cobán; y un Acuerdo Gubernativo de 1893, fundando un instituto para indígenas (en Skinner-Klée, pág. 17-43).

podía uno dar cuenta de sus caras. Yo con algo de miedo [risas], le dije a esos patojos que recordaran lo que dice Dios sobre respetar al prójimo, por ser todos hijos suyos. Uno de los patojos me contestó que ellos no eran católicos [risas] y yo respondí que recordaran lo que dice Jehová de respetarnos los unos a los otros, pues todos somos hermanos. Igual me quitaron las pocas monedas que tenía, pero por lo menos no me vapulearon como solía pasar muchas veces en esos casos (entrevista 9, 2009).

Con otro ejemplo hacia 1970, se puede observar el uso “consciente” de los ladinos de dicho proceso de “*auto-legitimación*” vía religiosa, incluso sobre los métodos policivos de la autoridad competente. La anécdota de un ex secretario ladino de la municipalidad muestra claramente dicha situación:

Fíjese usted que yo compré a principios de 1960 unos terrenos, para una pequeña área de cultivo allá en la Cumbre, a un *natural* que conocía y que tenía tres hijos... Por desgracia, ese *natural* murió a finales de 1960... y me imagino yo, después de su muerte se efectuó la repartición... de todas las tierras que este tenía entre los hijos, pues tenía otras áreas de terreno ahí mismo... El hijo mayor del difunto, fíjese usted, fue y certificó ante el alcalde que yo no había pagado esas tierras al difunto... Entonces yo tuve que venir a la “muni”, pues trabajaba fuera del municipio, a demostrar que sí tenía un título de propiedad de esas tierras.

Según comentó este exsecretario ladino, las tierras le fueron vendidas, por un precio muy bajo, por la necesidad del vendedor indígena en dicho momento. A pesar que legalmente las cosas estaban clarificadas, no sucedió lo mismo en la práctica, pues cada vez que el exsecretario se topaba con los hijos del difunto, éstos lo insultaban y le reclamaban diciendo “*ladino igual a ladrón*” por haberse aprovechado, según ellos, de la necesidad económica del padre.

Fíjese usted que me veían, me insultaban y me decían que si yo quería, ellos podrían devolverle los míseros centavos que yo había pagado por esos sus terrenos.

Como el exsecretario ladino no tenía intenciones de vender, decidió antes de acudir a la municipalidad a poner una denuncia, aprovechar su amistad con el cura de Olintepeque para tratar, por intermedio suyo, reunirse con esa familia indígena para intentar solucionar el impase. Según comentó, su experiencia en la “muni” le hacía saber que una demanda ante el juzgado no iba a arreglar esos problemas en la práctica, sino que a la vez los empeoraría. Y él no quería esa situación.

Si me remitía al juzgado, pues la cosas no se iban a solucionar, pues eran muy difíciles, sobre todo el mayor de éstos y además los iba a tener de vecinos ahí todo el tiempo. Yo no quería vender, pero cuando se tienen esos problemas a veces es mejor alejarse, porque esos *naturales* no eran de fiar. Por eso quería solucionar las cosas sin que se quedaran ofendidos.<sup>305</sup>

Según comentó el exsecretario, sólo pudo reunirse con los dos hermanos menores, por mediación del párroco, pues el mayor mandó decir “que no negociaba con ladinos”.

Ni al cura querían atender esos naturales, fíjese usted. Afortunadamente el párroco era muy amigo mío y me ayudó con esa diligencia. El párroco les explicó a esos naturales, disque devotos católicos [risas], que “eso que ellos estaban haciendo con migo, su vecino, era una injusticia y un pecado, pues yo había actuado de manera correcta ya que el difunto había deci-

---

<sup>305</sup> La rabia del hermano mayor era comprensible, pues al ser el mayor de los hijos tenía derecho, según la tradición en Olintepeque, a las mejores tierras del padre y parte de esta fue vendida al ex secretario ladino. (Nota del autor).

dido vender y que debían respetarme, pues todos, ladinos e indígenas, somos hijos ante los ojos de Dios, por eso debemos amarnos los unos a los otros” (entrevista 28, 2010).

Aunque este conflicto continuó activo, el ejemplo sirve para mostrar cómo el exsecretario ladino sabía de antemano los beneficios de la intervención del clérigo, antes que la intervención de la justicia. Él sabía que la ley arreglaba el problema de manera legal, pero no solucionaba las diferencias personales con los indígenas en su vida social. Según comentó este exsecretario, las cosas mejoraron, aunque a veces volvían las rencillas. Según él, cada vez que se veía en problemas con estos vecinos, les repite nuevamente las palabras dadas por el cura: “recuerden lo que dijo el padre... todos somos hermanos, por ser hijos de Dios y debemos amarnos los unos a los otros”.

Estos ejemplos muestran la manera como los ladinos intentaron *legitimarse* frente a las mayorías indígenas, aprovechando su posición sobre el sistema institucional local y los conocimientos técnico-administrativos que poseían.

Y estos elementos, como se verá en la parte final de este documento, serán componentes esenciales de explicación al por qué los indígenas jóvenes perdieron de vista la influencia política de los comerciantes dentro del área local durante la mayor parte del siglo XX.

La transferencia de la “ideología racista” propuesta por Casaús (2002, ver capítulo III), tiene su base de reproducción hacia las nuevas generaciones de indígenas a partir de este control institucional asumido por los ladinos del municipio durante mediados del siglo XX. Control institucional desde donde lograron establecer, de manera “ideológica”, sus condiciones de “dominación” sobre la población indígena del municipio. Todo ello, asumiendo, por supuesto, la “incapacidad” del ejercicio político y administrativo del indígena dentro del sistema institucional local.



## Tercera Fase

### **7.3. Ruptura y transformación del consenso entre las élites ladina e indígena: *Las alianzas de poder en torno a los partidos políticos, 1954-1960.***

#### **7.3.1. La caída del sistema democrático y sus consecuencias sobre la unidad de las élites ladina e indígena comerciante en Olintepeque.**

Con la culminación de la Segunda Guerra mundial en 1945, se dio paso a la instauración de la Guerra Fría entre los Estados Unidos de América y la Unión Soviética, la cual terminó dividiendo al mundo en dos bloques ideológicos opuestos: comunismo y capitalismo (Wallerstein, 2001, pp.13-28).

En Guatemala, los efectos económicos de la Segunda Guerra mundial pusieron en aprietos las reformas liberales de Jorge Ubico, el cual se vio obligado a renunciar en 1944 debido a las protestas civiles que exigían reformas sociales. La crisis político-social tuvo como elementos centrales la caída de los ingresos de las exportaciones de materias primas guatemaltecas debido al conflicto bélico y a una alta inflación desatada por los costos de las enormes obras públicas que habían sido puestas en marcha dentro de su mandato (Fuentes-Mohr, 1978, p.84). La caída de Ubico abrió la puerta al sistema democrático en Guatemala, bajo el liderazgo de Juan José Arévalo.

Tras seis años de gobierno democrático y una Constitución política de alto contenido social en 1945, Arévalo fue sucedido en la presidencia por Jacobo Arbenz, quien asumió el mandato el 15 de marzo de 1951. Al momento de su investidura presidencial, los gobiernos democráticos guatemaltecos ya generaban cierta antipatía por parte de los dueños del capital en Guatemala, que veían con asombro un ataque directo de las políticas públicas hacia sus intereses económicos. El mismo presidente Arévalo ya había experimentado dicha situación de rechazo, cuando en 1950 vio desechada, por recomendación del Estado norteamericano, una solicitud de préstamo al Banco Mundial para la financiación de sus proyectos de gobierno (Glaejeses, 2004, p.349).

Al igual que Arévalo, Arbenz se enfrentaría a la amenaza de escases de recursos monetarios de financiación que harían difícil la “modernización” institucional que se había comprometido a liderar. Aun así, decidió continuar su tarea pactada avivando aún más la situación de rechazo hacia su gobierno por parte de los terratenientes y capitales extranjeros en 1952, debido a la expedición del Decreto 900 de Ley de Reforma Agraria y el Programa de Obras Públicas en Guatemala.

Esos planes de gobierno de Arbenz se instalaron al nivel político con un fuerte elemento de recuperación de la soberanía económica nacional en manos de los capitales extranjeros. Por un lado, con el Programa de Obras Públicas intentó recuperar el control de “sectores vitales de la infraestructura del país... controlados por compañías norteamericanas que gozaban de inmensos privilegios” (Glaejeses, 2004, p.365). Y con la Ley de Reforma Agraria, se dirigió a recuperar la tierra en manos de compañías extranjeras mediante la expropiación de “fincas extremadamente grandes que no estaban siendo operadas eficientemente” (Handy, 2004, p.380).

Los objetivos planteados por Arbenz dentro de su gobierno se harían cada vez más difíciles de cumplir, por la resistencia e influencia de sus opositores políticos, en especial la United

Fruit Company –UFCO<sup>306</sup>. La disputa de tierras en la que se vio enfrentada la UFCO dentro de la Ley de Reforma Agraria frente al gobierno nacional y los diferentes problemas sociales que se suscitaron en las áreas rurales entre finqueros y campesinos, se convirtieron en el escenario perfecto para que el gobierno de Arbenz fuera tildado de “comunista” por parte de sus enemigos políticos, los cuales vieron en dicho discurso el contexto político ideal para desacreditar sus políticas de gobierno.

En 1954 debido a las presiones políticas respaldadas por el Estado norteamericano, Arbenz fue obligado a renunciar por el mando militar guatemalteco:

En 1954, después de una serie de reuniones que se prolongaron más de algunos meses, los altos jefes del ejército le exigieron al presidente que se tomaran medidas para reducir la agitación en el campo; que se hiciera una cuidadosa y legal aplicación de la Ley de Reforma Agraria; y la adopción de medidas contra los agitadores “comunistas”, a quienes responsabilizaban de los disturbios en el medio rural. Como Arbenz no le dio importancia a estas exigencias, los altos oficiales le exigieron la renuncia (Handy, 2004, p.383).

El discurso de la “amenaza comunista” ya se había logrado instalar en el país con anterioridad, durante el gobierno de Ubico, producto de la Guerra Fría que libraban Los Estados Unidos contra La Unión Soviética hacia 1945. Fue fácil, entonces, para los opositores políticos de Arbenz, recoger esas semillas anticomunistas ubicuistas para asociarlas con las políticas democráticas de reforma agraria, la conformación de grupos sindicales y las movilizaciones campesinas como elementos demostrativos de un gobierno de corte “comunista”.<sup>307</sup>

Arbenz fue sucedido en el *poder* por Carlos Castillo Armas en 1954. Armas fue un militar conservador, que por su férrea oposición a las reformas políticas liberales y de izquierda de los gobiernos democráticos, lideró el golpe militar que acabó con la salida de Arbenz, apoyado por los grandes terratenientes que buscaban revertir las medidas que dichos gobiernos democráticos habían logrado instaurar en Guatemala (Glacajeses, 2004, p.370). Entre los cambios más importantes se encuentra la anulación de la Constitución de 1945 emitida dentro del gobierno de Arévalo y el Decreto 900 de Ley de Reforma Agraria emitido durante el gobierno de Arbenz (ASIES, 2004, p.22).

Con la llegada de Castillo Armas al *poder* en Guatemala en 1954, se empezaron a establecer los elementos políticos necesarios para que se constituyera en el país la “democracia” bajo los estándares de la ideología anticomunista conservadora de derecha. Algunos autores han denominado dicho proyecto político como la “democracia anticomunista” (Torres-Rivas, 1981, p.103) o la “democracia restringida” (Colom-Argueta, 1977, p.102).

Escenario político caracterizado por la reconstrucción de un sistema de dominación ideológico, “a contrapelo de la tradición liberal y laica, a través de una brutal restauración confesional”; así como una fuerte represión, al nivel político, sobre movimientos de izquierda,

---

<sup>306</sup> United Fruit Company, compañía norteamericana dedicada a la comercialización del banano en Centroamérica. “En el mes de marzo [de 1953] el presidente Arbenz apoyó la decisión del DAN de expropiar 234.000 acres de tierra no cultivada en la plantación de 295.000 acres de la UFCO en Tiquisate. En febrero de 1954, la UFCO perdió 173.000 acres de tierra no cultivada en Bananera, una plantación de 253.000 acres. El gobierno guatemalteco estimó el valor de la tierra expropiada en \$1.185.000 –es decir la cantidad declarada por la UFCO para cuestiones de impuestos antes del 10 de mayo de 1952. La UFCO inmediatamente alegó que la tierra en realidad valía \$19.355.000, afirmación que fue rápidamente respaldada por el Departamento de Estado [norteamericano]”. Handy, 2004, p.365.

<sup>307</sup> Ver al respecto, Guatemala: Memoria del silencio, 1999, Capítulo 1. Punto 73



sindicatos, organizaciones campesinas y expresiones culturales críticas (Torres-Rivas, 1981, p.103-104).

Sin embargo y a pesar de los eventos de represión política contra todo escenario político que no se ajustara a los elementos ideológicos del gobierno después de 1954, en Olintepeque la estructura de la *municipalidad mixta de carácter "simbólico"* que se había logrado instaurar después de 1947 se mantuvo invariable. Situación que conllevó a la conservación de la división de *poder* político local y la división del trabajo que se había instaurado entre ladinos e indígenas comerciantes al nivel institucional en el municipio (ver gráfica N° 66, anterior).

Sin embargo, la intensidad de las relaciones de *poder* que se había establecido entre estas *élites* al interior de dicha estructura municipal no correría la misma suerte, pues se verían seriamente afectadas. A diferencia del consenso que se vivió en los primeros años de esta *municipalidad "simbólica"* (1945-1954), un elemento nuevo empezaría a emerger en el municipio de Olintepeque después de la caída del sistema democrático en 1954: la división de la *unidad política* tanto de la *élite* ladina como de la *élite* indígena. División que conllevaría a la desintegración y posterior transformación del consenso político original que se había establecido desde finales del siglo XIX, entre las *élites* ladina liberal e indígena progresista en Olintepeque.

La unidad política de la *élite* indígena del municipio era conocida históricamente, pues ésta funcionaba de acuerdo a la tradición, donde los miembros de dicha *élite* proponían y elegían a las personas que los representarían en los diferentes cargos institucionales indígenas. La *élite* ladina por su parte, y para decirlo de alguna manera, funcionaba políticamente unida hasta éste periodo, entorno a una "*colectividad*".

Ello quiere decir, que a pesar que existían diferencias de opiniones al interior de la *élite* ladina, se consensuaba entre sus miembros quiénes serían las personas que integrarían las listas de candidatos a ser elegidos en los sufragios locales; o las personas a ser respaldadas para los nombramientos de dirección de las instituciones locales. No se configuró en el municipio entre los ladinos una fuerza política externa a dicha "*colectividad*", capaz de variar dicha situación política. Y si ésta se hubiera configurado, no hubieran tenido ni la fuerza política, ni la legitimidad necesaria para lograr, por sus propios medios, una gestión política o institucional dentro del municipio.

Barrios (2001) describe, para el mismo periodo, una situación similar de unidad al interior de la *élite* ladina en su "lucha" por el *poder* político frente a los indígenas en San Juan Ostuncalco. Área local "donde los ladinos lanzaban varias planillas encabezadas siempre por uno de éstos, para que independientemente del partido que ganara, ellos siguieran controlando la municipalidad" (p.217).

En Olintepeque dos componentes coadyuvaron, en mayor medida, a esa división de la unidad política de las *élites* durante este periodo: *la consolidación del sistema de partidos políticos en el municipio*, para el caso de la *élite* ladina; y *el debilitamiento de la autoridad indígena*, producto del resquebrajamiento del sistema tradicional, para el caso de la *élite* comerciante indígena.

### 7.3.2. Las facciones políticas como mecanismo de división de la unidad política ladina en el municipio.

Después de 1954 y a pesar de los elementos de restricción que la dictadura militar de Castillo Armas aplicó sobre el funcionamiento del sistema político nacional con la Contrarrevolución, la derecha instalada en el *poder* decidió mantenerlo en funcionamiento, pero de manera contradictoria, bajo “*supuestos*” parámetros “democráticos”, mediante el ejercicio político de los partidos políticos afines al partido de gobierno.

Así la “democracia anticomunista” o “democracia restringida” funcionó con un número de partidos políticos, entre los cuales se destacaron: el Movimiento Democrático Nacionalista, que se convertiría, tiempo después, en el Movimiento de Liberación Nacional (MLN)<sup>308</sup>, el Partido de Unificación Anticomunista (PUA), el Partido Independiente Anticomunista de Occidente (PIACO), el Movimiento Democrático Cristiano (MDC) y poco después, en 1955, la Democracia Cristiana Guatemalteca (DCG) (ASIES, 2004, p.24).

En 1957 Castillo Armas fue asesinado y “las presiones populares fueron de tal envergadura que sus herederos [en el *poder*] se vieron obligados a permitir el surgimiento legal de otras organizaciones y la elección a la presidencia de la república de un elemento conservador no directamente vinculado [al Movimiento de Liberación Nacional]: el General Miguel Ydígoras” (Fuentes Mohr, 1978, p.85). Se creó así el Partido Revolucionario (PR) ligado a los valores políticos de los Revolucionarios de 1944 (ASIES, 2004, p.24).

En Olintepeque esta situación *coyuntural* de “democratización” del sistema político local, se transformó en componente esencial del fraccionamiento de la unidad política ladina del municipio. División que ya se advertía desde los últimos años del sistema democrático en Olintepeque, pero que había logrado ser contrarrestada por la “colectividad” ladina por el convencimiento de mantenerse unidos frente al enorme empoderamiento político de los comerciantes indígenas.<sup>309</sup>

Sin embargo, después de 1957, los comerciantes indígenas del municipio ya no se veían al nivel político como contendores de alto riesgo para los ladinos, pues la *élite* indígena ya habían aceptado, bajo la consolidación del consenso de las *élites*, que se mantendría el *statu quo* que determinaba los cargos de “mayor” representación bajo el control ladino. Así que esa situación de unidad que se mantuvo vigente al interior de la “colectividad” ladina durante el sistema democrático, después de ese periodo, ya no era del todo necesaria.

La desintegración de la “colectividad” de la *élite* ladina conllevó a la consolidación, al nivel político, de un par de alianzas políticas ladino-indígenas dentro del área local, las cuales

---

<sup>308</sup> Fuentes Mohr, 1978, p.85

<sup>309</sup> Recordemos nuevamente que durante el sistema democrático de Arévalo y Arbenz (1944-1954), los vínculos entre la *élite* ladina e indígena en Olintepeque se habían intensificado nuevamente, gracias a la salida de los intendentes y el retorno del *poder* local a manos de los alcaldes. Sin embargo, la situación no sería la misma para la *élite* ladina, pues en dicho periodo su contraparte comerciante indígena logró un enorme empoderamiento político mediante la Constitución de 1945. Empoderamiento político que coadyuvó, aún más, a que los vínculos ladino-indígenas se hicieran más estrechos, debido a las condiciones de dependencia política (sumada a la económica) en la que los ladinos se encontraron, nuevamente, frente a la *élite* indígena a partir de dicho momento. Y esta situación de dependencia política se experimentó, no sólo debido a la posibilidad de acceso de la *élite* comerciante indígena a los cargos de “mayor” representación política; sino también, debido a la necesidad de votos que los candidatos ladinos requerían de las desinteresadas mayorías indígenas. Situación que consolidaba, una vez más, a los comerciantes en su importante rol de agentes de legitimación política del discurso y el ejercicio político ladino. (Nota del autor).

tuvieron como base de vinculación el carácter económico y las relaciones de parentesco entre algunos ladinos y comerciantes indígenas. Vínculos que venían funcionando de manera natural, desde tiempo atrás, entre estos grupos al interior de dicha “colectividad” ladina.

Wolfgang Gabbert (1999) ha denominado a estas alianzas políticas locales como «facciones»:

A nivel comunitario los grupos involucrados en los conflictos pueden ser caracterizados como “facciones” [“factions”], estas son formas especiales de organización política. Las facciones luchan por el control de los recursos, el estatus y el poder dentro del marco existente de la sociedad. Ellos emergen solamente durante conflictos y la continuidad de éste les da la razón de vivir. Las facciones por esa razón no son grupos corporativos. Los miembros son reclutados por diversos principios (parentesco, amistad, dependencia económica, enemigos comunes, etc.) y membresía heterogénea (Gabbert, 1999, p.352).

La importancia de estas alianzas para los ladinos han sido bien estudiadas por otros autores en el contexto guatemalteco. Adams y Bastos (2003), por ejemplo, reseñaron en su investigación la enorme importancia que puede significar para los intereses de los ladinos dentro de los partidos políticos dichos vínculos de alto prestigio al nivel local. Afirmar al respecto:

Diversos factores entraron en juego para producir una diversidad de formaciones adicionales. Las alianzas con los partidos políticos nacionales favorecían a veces a unos y a veces a otros; en ciertos casos, contar con el apoyo de un cacique local daba ventajas a unos en detrimento de otros (Adams & Bastos, 2003, p.206).

En Olintepeque dichas *facciones* se establecieron mediante un “caudillo” ladino y un grupo de comerciantes indígenas que cumplían, en muchos casos, funciones de financiación y legitimación del discurso y ejercicio político de dichos ladinos frente a las mayorías indígenas.<sup>310</sup>

Por ejemplo lo de los partidos aquí en Olintepeque. Eso empezó de a pocos con los revolucionarios de 1944, pero una vez se fortalecieron esas organizaciones, los ladinos tomaron el control de eso. Con los gobiernos militares después de la caída del sistema democrático los partidos asumieron de una vez el pensamiento ladino de derecha. El puesto clave de los partidos era el Secretario Municipal del Partido y este siempre estuvo en manos de ellos. Luego viene el elemento de la gente de dinero, que estaba ligada al partido político: bien indígenas o también ladinos. Podríamos hablar aquí por ejemplo de L. Rodas que tenía su influencia política y grandes amigos. Otro señor del Calvario. Yo recuerdo como tres ladinos. Pero entre ellos también existía un “divorcio” para esa época, en esos partidos. Entre ellos no existía la unidad y ellos, todos, tenían sus intereses de *poder* (entrevista 24d, 2010).

La *facción* Rodas y Rodas (ladinos); Gómez y Macario (indígenas) se constituiría en el municipio en una de las más representativas hacia finales de la década de 1950. Alianza que se constituyó bajo dos caudillos ladinos de la cabecera municipal y un grupo de indígenas comerciantes y agricultores de la aldea Justo Rufino Barrios.<sup>311</sup> Bajo esa nueva estructura de alianza y compadrazgo político ladino-indígena al interior de las *facciones*, los líderes comunitarios de las áreas rurales, en su mayoría agricultores, tomaron enorme protagonismo, pues

---

<sup>310</sup> Sin embargo, no siempre los indígenas cumplieron ese rol de financiamiento de forma total, pues la etnografía mostró a algunos ladinos que asumieron, en parte, también dicho rol. (Nota del autor).

<sup>311</sup> Para un análisis detallado de la existencia de estas facciones políticas en el municipio, ver el Anexo N°5, en el cuál se muestra la influencia de ésta, en dos eventos religiosos de carácter importante en el municipio: la llegada del cura al pueblo (1960) y el cambio del comité católico (1963).

se fueron estableciendo como los elementos vinculantes de dichas alianzas políticas del nivel municipal con las mayorías indígenas de las áreas rurales.<sup>312</sup>

Y al igual que como sucediera con los dueños de los molinos durante de la época de los intendentes, que requirieron de la mediación de comerciantes de *prestigio* para lograr acceder a la máxima producción de trigo del área local, los caudillos ladinos requirieron, también, al interior de sus *facciones*, de un alto compromiso y prestigio por parte de los comerciantes para acceder a la máxima fuerza política posible frente a dichos líderes comunitarios y mayorías rurales indígenas. Así, el ladino que aspiraba a la alcaldía requería una lista para su partido político donde el prestigio indígena, se instauraba como elemento de vinculación de las mayorías mediante el voto.

La división de la unidad política ladina conllevó, entonces, a la *ruptura* y posterior *transformación* en *facciones* políticas del consenso ladino-indígena que se había instalado con los liberales hacia finales del siglo XIX. Y tal vez este proceso de desintegración del consenso entre las *élites* quede expuesto de una mejor forma por lo dicho por uno de los comerciantes del Centro, cuando explicó el funcionamiento del sistema político que se instauró en el municipio entre 1950 y 1970.

Aunque la división de la *élite* indígena se tratará a continuación, lo dicho por este comerciante muestra cómo los indígenas percibieron desde la *realidad* local, la vinculación entre las élites y el posterior debilitamiento de la unidad de las mismas. Obsérvese, a continuación, la diferencia que este comerciante resalta, en principio, en cuanto a la forma como la *élite* indígena consensuaba con respecto al *poder* político municipal y la *élite* ladina aliada, y luego, de un momento a otro cómo dicho consenso desaparece, dando paso a las *facciones* ladino-indígenas:

Para muchos indígenas aquí en Olinte, eso de votar por un ladino era una novedad, pues antes eso lo hacían los *principales* y demás indígenas respetables del pueblo. Esos se reunían y decían que indígenas se iban para la alcaldía y al cual ladino iban a ayudar. Pero luego, cuando otros indígenas ya podían votar, pues fue algo novedoso. Yo recuerdo que en esa época [1950, cuando aún existía la unidad] uno siempre estaba oyendo, lo que los *principales* y “cabezones” [comerciantes influyentes] del pueblo decían sobre esos ladinos. Que este es mejor, no que aquel, que este ayuda con esto, que este ayuda con aquello... y así.

Al final los indígenas que podían votar se decidían por el que esos dones creían era el mejor, para todos [La *intermediación* de los comerciantes sobre el ejercicio político ladino frente a las mayorías].

Así fue al principio de esas elecciones [Durante el sistema democrático], pero después ya eso cambió. Hubo más discusión: que éste del partido [político] tal, que el del partido [político] aquel [Las *facciones* del área local].

Ya los *principales* y gente de prestigio estaban más divididos [la *división* de la élite indígena comerciante] y pues uno al final participaba dependiendo lo que los indígenas de mayor prestigio y más cercanos a uno le aconsejaban [el *prestigio* del agente indígena para el reclutamiento al interior de la facción].

---

<sup>312</sup> Es pertinente recordar que los agricultores por su permanencia en el municipio estaban mayormente compenetrados de los problemas de sus comunidades que los comerciantes, los cuales debían ausentarse de la comunidad para sus actividades. Los líderes agricultores que lograron sobresalir en sus áreas locales por su servicio comunitario, asumieron una enorme importancia dentro del sistema de partidos políticos en Olintepeque por el conocimiento de sus aldeas y el vínculo con las mayorías rurales del área. Para las *facciones* estos líderes se convirtieron en elementos importantes a ser reclutados. (Nota del autor).

Y pues ahora último, sí que es diferente pues ya es cuál de los candidatos da más por el voto (entrevista 25, 2010).

Adams y Bastos (2003) también reseñan la pérdida de la unidad de la *élite* indígena, en algunas áreas locales, después de la caída del sistema democrático, dentro del proceso de elección de sus miembros políticos. Así mismo, reseñan también el nacimiento de alianzas vaciadas de ideología y que establecieron como elemento central sus propios intereses político-económicos:

La Revolución de Octubre de 1944 dio lugar a la elección de los integrantes de los consejos municipales, y hubo indígenas que, a menudo sin el respaldo de ninguna autoridad tradicional, comenzaron a lograr el control de los consejos en diversos lugares. La década siguiente vio cómo el surgimiento de partidos políticos se convertía en un mecanismo decisivo para establecer el control político en el nivel local. Fue entonces cuando comenzó a surgir el sistema que todavía domina el país: un proceso de negociación y lucha entre la política étnica local y la política nacional, buscando la satisfacción de los intereses propios (p.149).

### **7.3.3. La pérdida de representatividad del sistema tradicional político-religioso como mecanismo de división de la unidad de la élite indígena en el municipio.**

El resquebrajamiento de legitimidad del sistema tradicional indígena trajo consigo la pérdida de la autoridad de la *élite* indígena en el municipio. Los grupos de *principales*, cofrades y alcaldes comunitarios que en el pasado representaron fuertemente los intereses de la comunidad, empezaron a perder su autoridad y se fueron convirtiendo en representantes de simples instituciones “culturales” que se activaban únicamente para las festividades del municipio.

La condición de dominación de la *élite* indígena, según el modelo presentado por Max Weber, requería de la legitimidad que el individuo le otorgaba a dicha *élite*, a partir de sus propias “creencias” y “tradiciones” que daban forma y sustentaban, el sistema de dominación político-religioso indígena. Y una vez estas creencias son removidas o alteradas, la crisis de legitimidad se hace presente dentro de la autoridad de la *élite* dominante y con ello, el camino al ingreso de nuevos actores a la estructura de poder local.

Tres componentes fueron identificados en el municipio como los de mayor impacto negativo dentro de las creencias de los indígenas sobre el funcionamiento del sistema tradicional en el municipio entre 1950 y 1970:

- a) la influencia católico-protestante que se instaló en el municipio debido a la “amenaza comunista” en las áreas locales;
- b) el cambio de mentalidad de las nuevas generaciones de indígenas que por la escasa dinámica económica local y el bajo valor agregado de las actividades tradicionales, establecieron vínculos con la ciudad;
- c) el conflicto armado interno en el occidente del país después de 1970, que conllevó a la instauración de la “sospecha comunista” en las áreas locales indígenas por la condición étnica que asumió y el vínculo maya-católico de la población indígena.

a) La influencia católico-protestante frente a la pérdida de la autoridad indígena.

El ingreso de catequistas de la Acción Católica (AC) y las primeras iglesias evangélicas de corte pentecostal al municipio se estableció hacia 1940.<sup>313</sup> La influencia católico-protestante se incentivó fuertemente en el municipio después de la caída del sistema democrático en 1954, bajo el discurso *anticomunista* que se consolidó en Guatemala después de la caída de Arbenz. Tanto la Iglesia Católica como Protestante fueron conscientes de la enorme oportunidad que se les presentaba de fortalecer su influencia al nivel local, bajo dicho escenario político de desconfianza sobre las mayorías indígenas.

La Iglesia Católica vislumbró la posibilidad de rehacer el *poder* perdido frente a la ideología liberal de finales del siglo XIX;<sup>314</sup> mientras la Iglesia Protestante intentó salir del letargo al que se vio sumida, debido al ambiente hostil e indiferente de las áreas locales indígenas desde su ingreso al país después de 1871. Adams y Bastos (2003), resaltan estos propósitos institucionales de dichas iglesias a partir de la Revolución de 1944:

En la época de la Revolución de Octubre de 1944, la estrategia de la Iglesia Católica para recuperar parte de su control consistía en convertir a los indígenas alejándolos de su encierro religioso que se remontaba a la colonia, y en tratar de acercarlos nuevamente a la autoridad religiosa central de la jerarquía eclesiástica. Los propósitos de este esfuerzo no se limitaban a recuperar la autoridad de la que los liberales habían despojado a la Iglesia Católica; obedecían también al hecho de que esa institución compartía ahora una causa común con el Estado: enfrentar con eficacia la amenaza creciente del comunismo mundial. Este objetivo tendría que lograrse a través del movimiento de Acción Católica, cuya meta específica era destruir la arraigada jerarquía indígena que regía las actividades religiosas y regulaba gran parte de la vida comunitaria indígena. Simultáneamente, el final de la Segunda Guerra Mundial coincidió con un incremento de la actividad misionera protestante, orientada a alejar por completo a la gente del catolicismo (Adams & Bastos, 2003, p.205).

Al igual que los intendentes de la época de Ubico, la llegada al municipio de los catequistas, monjas de la orden de Maryknoll y Notre Dame, así como los pastores evangélicos, se convertirían en elementos de autoridad ajenos a las *élites* locales. Líderes religiosos que con su

---

<sup>313</sup> Ya se ha establecido en esta investigación que en Olinstepeque no hubo cura propio. Después de 1887 dejó de ser potestad del curato de San Cristóbal y pasó a ser responsabilidad de la iglesia de San Nicolás de Quezaltenango. Con la instauración de la Diócesis de los Altos en 1921, la iglesia de Olinstepeque fue unificada al servicio del párroco de Salcajá. Sin embargo, los servicios en el municipio eran escasos, como lo sostuvieron los ancianos del área. Sólo hasta 1963 Olinstepeque tendría un párroco propio. En cuanto al protestantismo, la primera iglesia fue la Presbiteriana maya-quiché que se instauró en el municipio en la década de 1930. (Nota del autor).

<sup>314</sup> “Así, a finales de los años 30 [por varias experiencias comunistas en Centroamérica], la Iglesia Católica podía argumentar que su revitalización era decisiva para la defensa del Estado contra el comunismo, y que una evangelización más ortodoxa y mejor organizada de un pueblo que ya era nominalmente católico redundaría en su beneficio. Para compensar la escasez de sacerdotes, la Iglesia introdujo lo que posteriormente sería el movimiento catequista, Acción Católica, así como sacerdotes misiones extranjeros... Acción Católica se inició en Cuba en 1930 y fue introducido en Guatemala, en el oriente, durante esa misma década. La preocupación de Ubico respecto del comunismo le llevó a superar su renuencia inicial a aceptar a Acción Católica, y le impulsó a permitir que los jesuitas entraran al país en 1937 y que los misioneros Maryknoll, que acababan de ser expulsados de China, fueran a Huehuetenango en 1943. Estos misioneros adoptaron en su trabajo el programa de evangelización de acción Católica (Baronti, 2000)... Acción Católica alegaba que las prácticas indígenas tradicionales eran paganas, y sostenía que debían ser sustituidas por una adhesión esmerada a las enseñanzas bíblicas. Estos significaban un ataque directo contra las prácticas tradicionales de la comunidad indígena, y constituía una agresión indirecta contra la supremacía ladina en el sistema local de poder. Por eso, en la época anterior al gobierno revolucionario de 1944, los indígenas tradicionalistas y los ladinos se unieron a menudo en contra de la nueva Acción Católica, que se vio directamente involucrada en las relaciones étnicas” (citado en Adams & Bastos, 2003, p.208-209).

trabajo de reorganización de las comunidades locales, fueron socavando la legitimidad de las instituciones indígenas y con ello la autoridad de la *élite*, que se encontraba bajo el control de las mismas. Ello, debido a la influencia que empezaron a ejercer los religiosos al interior de las áreas administrativas del municipio sobre el sistema tradicional político-religioso.

La *élite* indígena enfrentó, a partir de dicho momento, una fuerte amenaza a su autoridad, pues tanto los catequistas de la AC como los pastores evangélicos, establecieron al interior del área local la “satanización” de la espiritualidad maya, de sus líderes religiosos, de sus altares y sus correspondientes instituciones locales. Y este discurso se estableció fuertemente en todas las áreas rurales del municipio, donde los indígenas se vieron enfrentados al replanteamiento de sus creencias católicas, muy apegadas a la tradición maya. El caso más recordado por los ancianos del municipio, es la amenaza por parte de éstos catequistas de AC de quemar a San Pascual Bailón, por considerarlo de carácter satánico.<sup>315</sup> Un ladino del área afirmó al respecto sobre dicho evento:

Mucha gente cree que eso fue con la llegada del cura al pueblo [1963], pero la verdad fue antes, cuando a la iglesia la visitaban unos catequistas extranjeros. Había uno, creo que era suizo, que apenas llegó dijo que esa figurilla de huesos había que quemarla, que eso no estaba entre la lista de santos católicos y que era satánica. Eran conservadores como los evangélicos y ahí asustó a todo el mundo, porque quemar a san Pascual o mejor a Pascual, hubiera sido fatal para la gente que lo veneraba. Y eso no era sólo aquí, sino en otros pueblos con la figura del Maximón (entrevista 26, 2010).

Los comerciantes, por su cercanía a la iglesia, jugaron un rol importante dentro del movimiento catequista de la AC en Olinstepeque, durante los primeros años. El trabajo etnográfico reveló que fueron éstos los que donaron los terrenos para que pudieran ser construidas las capillas en las diferentes áreas rurales y ayudaron, también, con parte de los recursos para la financiación de las obras de construcción, las cuales se llevaron a cabo mediante la municipalidad y la población indígena de cada área rural.<sup>316</sup>

Falla (1980) para el caso del Quiché, describe una situación similar, donde los comerciantes por su contacto con el exterior de la comunidad, fueron los “pioneros” y primeros convertidos de la AC, extendiéndola a todo el municipio, incluyendo las áreas rurales (p.175-206). Falla observa cómo la población se dividió entre el grupo de AC y “costumbristas”. Y esta división generó, en dicho municipio, ciertos elementos de conflicto y violencia en eventos específicos que tuvieron de fondo el tema religioso: la llegada del cura al pueblo en 1955 y por obras de mantenimiento del templo en 1962.

Aunque en Olinstepeque se presentaron también una serie de eventos conflictivos por el intento de llegada del cura en 1960 y el control del comité administrativo de la iglesia hacia

---

<sup>315</sup> Aunque para la población de Olinstepeque este santo tenía su origen católico, la etnografía mostró que la veneración que se le hacía al mismo, tuvo como elemento base la tradición maya. Por otro lado, no se puede asegurar que su origen católico haya sido asumido por los curas católicos anteriores a este periodo, pues como bien lo describió la población, éste se encontraba al interior de la iglesia, pero “en un cuarto oscuro que servía de bodega”. Allí se encontraba fuera de la vista de los curas que visitaban el pueblo. Una vez los curas se ausentaban, la población lo veneraba al interior de dicho cuarto. No hay certeza del momento en el cual este santo termina en la sala central de la iglesia, al lado del santo patrono San Juan. Sin embargo, por la información recabada, se puede asegurar que este hecho está relacionado a la llegada de la “familia momosteca” a la administración de la iglesia (ver al respecto punto 7.2.2 de esta investigación). (Nota del autor).

<sup>316</sup> Por ejemplo, en acta 46 de mayo de 1946, en contrato de cesión de terrenos para la construcción de la iglesia de la Cumbre. El donante es el comerciante Nemecio Macario Pérez, del Cantón Buena vista, “la Cumbre”: En Archivo Municipalidad de Olinstepeque. 1946

1962, lo observado por Falla difiere de la experiencia de Olinstepeque, pues no se puede hablar que estos conflictos hayan estado relacionados fielmente a la división de la población entre convertidos de la AC y “costumbristas”. El caso de Olinstepeque muestra una situación *atípica* en cuanto a la ideología que asumió la población sobre el catolicismo, pues la ausencia histórica de cura y la existencia de San Pascual al interior del templo católico, generaron ciertos elementos de libertad religiosa que terminó convertida en una suerte de sincretismo religioso, el cual se extendió, incluso, a los mismos ladinos católicos del municipio durante el siglo XX.<sup>317</sup>

A diferencia del movimiento de la Acción Católica, *la conversión del individuo* del movimiento protestante produjo mayor influencia negativa contra la autoridad tradicional de la *élite* comerciante entre 1940 y 1960, pues los indígenas convertidos al evangelio, sí rompieron de inmediato con sus creencias, la espiritualidad maya y el sistema tradicional. Fue por decirlo de alguna manera, un cambio de mentalidad en el corto plazo.

Por el lado de la Acción Católica, su influencia negativa no se vio reflejada de una manera tan radical, pues en este primer momento, los catequistas no se enfocaron en el individuo, como lo hicieron los evangélicos, sino en el funcionamiento del sistema tradicional, por el vínculo que las cofradías tenían con la administración de la iglesia y la celebración de las ceremonias religiosas.<sup>318</sup> Así, por ejemplo, el cofrade, que en el pasado se veía como una figura de enorme autoridad, empezó a verse relegado frente a la autoridad de los catequistas. En otras palabras, mientras que la AC intentó deteriorar la autoridad del sistema tradicional frente a las mayorías indígenas, los evangélicos rompieron con la fuente de legitimidad de dicha autoridad tradicional alojada en las creencias del indígena.

Dentro de la estrategia de control ideológico usada por la AC, los ladinos asumieron un rol preponderante, debido a su formación católica alejada de los vínculos mayas. La etnografía mostró, como los catequistas, junto con las monjas de la orden de Maryknoll y Notre Dame, instauraron en la iglesia del Centro y las capillas rurales “cursos bíblicos” para la población y autoridades religiosas indígenas, los cuales tenían como fin enseñar el correcto funcionamiento de las ceremonias religiosas:

Esas monjas de la orden de Notre Dame, vinieron juntas con las de Maryknoll... Vinieron a colaborar aquí, usted, vienen a enseñar el cristianismo y a predicar el evangelio, y a ver que todos caminemos bien. Y esas de Notre Dame, no molestan para nada, usted. El edificio donde viven se construyó como en el año 1950... Ellas caminan muy de acuerdo con el pa-

---

<sup>317</sup> Los elementos etnográficos mostraron que además de dicho abandono histórico a nivel religioso del pueblo, la “satanización” de san Pascual por parte de los catequistas a finales de 1950, generó ciertos elementos de “desapego” de la población católica a la ideología conservadora de la AC, pues los catequistas convirtieron “de un solo golpe” un “santo católico”, con bastante influencia local, en elemento “satánico” a ser destruido. Los creyentes de San Pascual se encontraban, en su mayoría, dentro de la población católica ladina e indígena. Una de las líderes ladinas católicas del Centro y representante, en dicho momento, de la Acción Católica comentó al respecto: “cómo rechazar las prácticas de los *naturales* en ese momento [por la exigencia de la AC], si nosotros mismos de un solo golpe estuvimos también en la misma situación de amenaza por parte de esos curas, cuando fuimos descalificados de satánicos por la propia iglesia que no quería reconocer a San Pascual. Incluso hoy día todavía seguimos con ese calvario, pues no quieren ceder en sus ataques sobre él” (entrevista 29, 2010). En el Anexo N° 6 se presenta, mediante el análisis de evento del ataque a la figura de San Pascual Bailón, elementos etnográficos que demuestran que en Olinstepeque la ideología religiosa de la AC no fue asumida de una forma conservadora por parte de la población convertida, que los llevara a una “lucha” frente a los “costumbristas”. (Nota del autor).

<sup>318</sup> Se hace esta diferenciación de periodos, pues como se verá más adelante, a partir de 1963, con la llegada del cura propio a Olinstepeque, éste asumió los ataques más fuertes al sistema tradicional, la legitimidad sobre sus instituciones y la autoridad de la *élite* indígena, aprovechando el vínculo del sistema tradicional con la iglesia católica. (Nota del autor).



dre para sus oficios religiosos, tanto que a su llegada instruyeron a varias personas ladinas para que diéramos cursos bíblicos a los naturales, pues antes las cosas se hacían bastante mal, sobre todo dentro de esas cofradías. Y como los *naturales* no atendían los consejos por prepotencia, tal vez, de que uno supiera más que ellos. Yo tuve aquí tiempo que estuve dando cursos bíblicos. Visitaban los vecinos: «vengan mucha, escuchemos, en el nombre del padre, del hijo y del Espíritu Santo, una oración. Dábamos cursos ahí para los cofrades y todos, pero la gente, muchos *naturales* comerciantes, no tenía tiempo. Y en eso las iglesias evangélicas funcionaron muy bien, pues usaban células que les llamaban... Yo tuve un tiempo aquí, pero bajó. Pero con los evangélicos es diferente, más fuerte, más compromiso. Y venían las madres estas, como a supervisar “ahí está bien, muy bien... no mejor no diga eso, sino aquello”, porque por ejemplo yo antes decía Jehová... “No, no, no, no diga eso. Los evangélicos son los que dicen Jehová, usted diga Yahvé”. Lo que pasa es que en la Biblia Católica Yahvé y en la evangélica Jehová (entrevista 28, 2010).

La influencia que el movimiento católico-protestante jugó frente al debilitamiento de la autoridad indígena durante dicho periodo fue enorme, pues a diferencia de la libertad que se tenía en el pasado, estos líderes carismáticos ejercieron, a partir de dicho momento, bastante control sobre la población indígena y ladina del municipio. La amenaza católica, como se verá más adelante, se establecerá de una forma más radical sobre la autoridad del sistema tradicional hacia 1963 con la llegada del cura al municipio.

b) El cambio de mentalidad de la población indígena, las nuevas actividades económicas, el crecimiento de la población urbana, la vinculación a la ciudad de Quetzaltenango frente a la pérdida de la autoridad indígena.

La dependencia histórica al nivel económico y político que la ciudad de Quetzaltenango ha establecido para el municipio de Olinstepeque es enorme, como ha sido expuesto reiterativamente dentro de esta investigación. Dependencia que generó al municipio y a su población elementos positivos como negativos.

Así, la expansión económica que vivió la ciudad a finales del sistema colonial y los años del sistema republicano generaron enormes “beneficios” a la población indígena del municipio y demás pueblos aledaños, gracias a la absorción de toda la demanda de mano de obra de dichas poblaciones indígenas cercanas, salvaguardándolos de los exigentes *repartimientos de indios* hacia las fincas de la costa. Repartimientos que se componían de varios días de camino por las enormes distancias, largas jornadas de trabajo, influencia a tradiciones culturales foráneas, exposición a enfermedades de las zonas cálidas y condiciones penosas de acomodamiento y salubridad.

Población económicamente activa del municipio que se concentraba como “satélite” de la ciudad, por un lado, en la producción de alimentos, utensilios y vestidos dentro del municipio para ser exportados hacia Quetzaltenango, la Capital o hacia las zonas de la costa; o bien concentrada como fuerza de trabajo dentro de la construcción de infraestructura y el trabajo en fincas del altiplano. Aunque las condiciones laborales que estos trabajos representaban para la población indígena fueron también exigentes, podían regresar durante el final de la jornada a sus casas, pues las distancias fueron menores.

Así, la población indígena se mantuvo alejada a influencias culturales externas, formas de alimentación diferente y enfermedades por la variación del clima. Después de la independencia de España el corredor comercial histórico entre Quetzaltenango y las principales ciudades del altiplano continuaron brindando a la población indígena del municipio la po-

sibilidad de fuentes de trabajo (por la demanda de los productos locales) y la inserción a nuevas actividades económicas no tradicionales, como el comercio.

Cuadro N° 70  
Población ladina e indígena municipios de Quetzaltenango, 1852-2002

Municipios	1852 (1)			1893 (2)			1921 (2)			1950 (2)			1981 (2)			2002 (3)			
	Total	Lad.	Indíg.	Total	Lad.	Indíg.	Total	Lad.	Indíg.	Total	Lad.	Indíg.	Total	Lad.	Indíg.	Total	Lad.	Indíg.	
Quezaltenango	21100	9700	11400	21437	10519	10918	30125	10587	19538	36001	16936	19065	72922	36079	36704	139	127569	63855	63714
Salcajá	1850	1730	120	2243	1661	582	4326	1774	2552	4761	3284	1477	10143	6931	3207	5	14829	9655	5174
Olintepeque	4975	75	4900	3803	584	3219	3738	622	3116	6036	650	5386	11962	934	11025	3	22544	2683	19861
Sitá	1750	1500	250	5702	3704	1998	6100	4048	2052	8961	5530	3431	18953	12450	6496	7	-	-	-
Sibitá	-	-	-	2135	1759	376	1785	1657	128	2486	2092	394	6090	5080	1007	3	-	-	-
Cabrérican	1480	-	1480	2202	73	2129	2625	186	2439	3845	404	3441	10016	904	9112	-	-	-	-
Cajolá	4900	-	4900	2708	36	2672	3192	26	3166	3873	175	3698	6369	428	5939	2	-	-	-
S. M. Siguitá	2000	-	2000	942	23	919	1680	59	1621	1491	83	1408	2839	154	2684	1	-	-	-
Ostuncalco	10600	1200	9400	8118	1834	6284	10353	1824	8529	11858	2078	9780	23298	3845	19452	1	41150	5581	35569
San Mateo	960	-	960	869	59	810	967	102	865	838	165	673	1462	359	1103	-	4982	2487	2495
Concepción Ch'i	3780	-	3780	1119	93	1026	3066	49	3017	3305	80	3225	8055	120	7935	-	-	-	-
S. M. Sacatep.	3840	-	3840	733	131	602	2930	87	2843	5502	586	4916	9764	582	9181	1	-	-	-
Almolonga	3070	50	3020	2503	114	2389	3087	69	3018	3722	104	3618	8018	79	7939	-	13880	82	13798
Cantel	5525	-	5525	6212	157	6055	6657	507	6150	8370	477	7893	16561	1065	15479	17	30888	1593	29295
Huitán	-	-	-	1308	114	1194	1764	135	1629	2112	222	1890	5026	594	4431	1	-	-	-
Zunil	3200	-	3200	3499	51	3448	4450	227	4223	3366	466	2900	7009	583	6426	-	11274	1086	10188
Santa María de	1280	-	1280	761	90	671	546	112	434	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Colomba	-	-	-	29525	7456	22069	29825	4851	24974	23423	5901	17522	32487	15849	16628	10	-	-	-
S. F. La Unión	-	-	-	1760	1	1759	1743	-	1743	2179	17	2162	5220	95	5124	1	-	-	-
El Palmar	-	-	-	7792	1614	6178	7308	906	6402	8511	2125	6386	15647	5511	10131	5	-	-	-
N. San Carlos	-	-	-	2883	2026	857	9475	4561	4914	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Coatepeque	-	-	-	2884	1161	1723	16275	3828	12447	22934	10975	11959	50106	33180	16887	39	-	-	-
S. T. La Unión	-	-	-	2834	307	2527	4599	297	4302	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Génova	-	-	-	-	-	-	6611	1465	5146	9091	2699	6392	20689	8569	12115	5	-	-	-
Flores	-	-	-	-	-	-	3858	1416	2442	5718	2984	2734	11768	7139	4628	1	-	-	-
La Esperanza	-	-	-	-	-	-	1669	109	1560	2356	268	2088	4826	951	3823	2	14497	5491	9006
Palastina	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3474	1439	2035	7719	2959	4760	-	-	-	-

Fuente: Elaboración propia, según fuentes consultadas

1) AGCA, B. Leg. 29655 Exp. 04

2) Centro Centroamericano de Población, Universidad de Costa Rica. Disponible en: <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/documentos.htm>

Hacia mediados de la década del siglo XX, una serie de elementos se habían configurado en Olintepeque estableciendo formas de vinculación diferente de la población indígena con la ciudad de Quetzaltenango. Vinculación, que a pesar de los enormes elementos positivos que

continuó brindando al nivel económico a la población indígena, conllevó, al nivel cultural, a efectos negativos sobre la tradición y la autoridad indígena.

Estos elementos fueron, entre otros, el crecimiento de la población urbana en Olinstepeque; la consolidación de la migración masculina hacia las zonas comerciales; la escasa generación de empleo de las actividades económicas tradicionales; la consolidación de actividades no tradicionales con escaso valor agregado al municipio y oferta de trabajo a la población; así como el poco dinamismo del sistema económico del municipio.

En el cuadro N° 70 vemos, por ejemplo, cómo la población indígena en Olinstepeque durante los primeros años del siglo XX se mantuvo estable y cómo a partir de la década de 1950 inicia su proceso de crecimiento sostenido. Dicha tendencia de crecimiento poblacional no se presenta sólo en Olinstepeque, sino en los demás pueblos aledaños a la ciudad de Quezaltenango.

En el Diagnóstico de la Región del Occidente de Guatemala, elaborado por el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación –MAGA (2001), se especificó lo siguiente con respecto a la densidad de población dentro de la región:

El 66% de los municipios posee la categoría “alta y muy alta” densidad de población (38 municipios en alta y 28 en muy alta), únicamente 8 municipios (el 6% del área) poseen la categoría “muy baja” densidad y están ubicados en áreas poco accesibles de los departamentos de Quiché y Huehuetenango... Existe un corredor en las tierras altas del altiplano que podríamos definirlo como muy densamente poblado que comienza en el municipio de Chichicastenango en Quiché, continúa en el municipio de Sololá y en los municipios alrededor del lago de Atitlán del departamento de Sololá; prosigue en los municipios de Totonicapán, San Cristóbal Totonicapán, San Francisco El Alto y San Andrés Xecul; continúa en el departamento de Quetzaltenango en todos los municipios del valle donde se asienta la cabecera departamental, prosigue en el Departamento de San Marcos, en los municipios de San Pedro Sacatepéquez, San Cristóbal Cucho y termina en el Municipio de Malacatán en la frontera con la República de México (MAGA, 2011, p.5).

Aunque estos informes hacen enorme énfasis sobre la problemática que esta situación conlleva al ordenamiento territorial y los recursos naturales, se deja de lado el elemento negativo que los mismos conllevan al nivel cultural de la población indígena de dichos municipios. Según dicho informe, Olinstepeque se encuentra dentro de la categoría de alta tasa de crecimiento poblacional, la cual se establece de 4.1/16,6 (Donde 4.1 es la tasa de crecimiento y 16,6 los años en duplicarse la población).<sup>319</sup>

El componente fundamental a destacar dentro del crecimiento poblacional es la tendencia al aumento de la población indígena *urbana*, con respecto a la *del área rural*. En el diagnóstico territorial efectuado por la Mancomunidad de los Altos (2007), se puede observar los resultados de dicho proceso para el año 2006. Y al igual que en el informe del Ministerio de Agricultura, se vincula dicho crecimiento poblacional a la influencia de la expansión económica y habitacional de la ciudad de Quezaltenango:

Respecto a la situación de lo rural y lo urbano encontramos, de acuerdo al último censo realizado por el INE, que en el Valle de Quetzaltenango el 71% de la población vive en las áreas urbanas, mientras que el 28.9% de los habitantes se encuentran ubicados en las áreas rurales de los 11 municipios. Este dato nos muestra una clara tendencia de crecimiento urbano en la

---

<sup>319</sup> Se establecen los siguientes parámetros para el cálculo del nivel de la tasa de crecimiento: Baja (entre 0.30-1.93); media (1.94-3.14); alta (3.15-4.87); y muy alta (4.88-7.68) (MAGA, 2011, p.5).

región, con todas las implicaciones características de este fenómeno tales como: concentración de población, demanda de servicios públicos, servicios de transporte, vivienda, vías de comunicación, demandas crecientes de empleo, de espacios públicos entre otros. Un hecho fundamental a tomar en cuenta es que el crecimiento urbano del valle se encuentra estrechamente relacionado al crecimiento urbano de la cabecera departamental, en la medida en que Quetzaltenango está generando presión sobre los municipios circundantes en términos de procesos de conurbación, demanda de vivienda y servicios públicos como transporte, agua potable, electricidad entre otros (Mancomunidad, 2007, p.53).

Para el municipio de Olinstepeque, los datos estadísticos presentados por la Mancomunidad son de una población urbana alta, la cual corresponde al 80% de la población total, como se observa en el cuadro N° 71.

Cuadro N° 71  
**Población urbana y rural Mancomunidad de Quetzaltenango, 2002**

Municipios	2002				
	Total	Urbana	Rural	% Urbana	% Rural
Quezaltenango	127.569	120.496	7.073	94,46	5,54
Salcajá	14.829	11.110	3.719	74,92	25,08
Olinstepeque	22.544	18.150	4.394	80,51	19,49
Ostuncalco	41.150	22.113	19.037	53,74	46,26
San Mateo	4.982	4.488	494	90,08	9,92
Almolonga	13.880	11.131	2.749	80,19	19,81
Cantel	30.888	17.121	13.767	55,43	44,57
Zunil	11.274	8.756	2.518	77,67	22,33
La Esperanza	14.497	11.258	3.239	77,66	22,34
<b>Total</b>	<b>281.613</b>	<b>224.623</b>	<b>56.990</b>	<b>79,76</b>	<b>20,24</b>

Fuente: Mancomunidad de los Altos, 2007, p. 54

Si se comparan los datos del 2002 (cuadro N° 71), como los datos de 1981 del censo de población (cuadro N° 72), se puede observar cómo el porcentaje de participación de la población urbana en Olinstepeque pasó del 22,49% en 1981 al 80,51% en el 2002. Aunque la tendencia en los demás municipios es también ascendente, llama la atención el aumento sustancial para el caso de Olinstepeque.

Cuadro N° 72  
**Población urbana y rural Mancomunidad de Quetzaltenango, 1981**

Municipios	1981				
	Total	Urbana	Rural	% Urbana	% Rural
Quezaltenango	72.922	62.719	10.203	86,01	13,99
Salcajá	10.143	7.426	2.717	73,21	26,79
<b>Olinstepeque</b>	<b>11.962</b>	<b>2.690</b>	<b>9.272</b>	<b>22,49</b>	<b>77,51</b>
Ostuncalco	23.298	7.124	16.174	30,58	69,42
San Mateo	1.462	1.041	421	71,20	28,80
Almolonga	8.018	7.148	870	89,15	10,85
Cantel	16.561	2.491	14.070	15,04	84,96
Zunil	7.009	4.205	2.804	59,99	40,01
La Esperanza	4.826	1.595	3.231	33,05	66,95
<b>Total</b>	<b>156.201</b>	<b>96.439</b>	<b>59.762</b>	<b>61,74</b>	<b>38,26</b>

Fuente: Centro Centroamericano de Población, Universidad de Costa Rica.

Disponible en: <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/documentos.htm>

Un análisis más agudo sobre el crecimiento de la población urbana que se presenta en el informe de la Mancomunidad (2007) para Olinstepeque, muestra que dicha variación no corresponde fielmente a la realidad del municipio. Los elementos etnográficos contrastados con las estadísticas del INE (2002), muestran que en dicho informe se está asumiendo la

calidad de “población urbana” de áreas rurales del municipio, que a pesar de haber iniciado procesos de urbanización, no pueden ser relacionados en su totalidad bajo dicha categoría.

Si se analizan los datos de población del censo del 2002 por cada área administrativa del municipio, se puede observar que el informe de la Mancomunidad (2007), asume *la totalidad* de áreas rurales (todas a excepción del Centro) como urbanas (cuadro N° 73).

Cuadro N° 73  
**Población Olintepeque por áreas administrativas, 2002**

Área Local	Total INE 2002	Según la Mancomunidad	
		Urbana	Rural
Centro	3884	3884	
Justo R. Barrios	6862	6862	
Pajoc	1973		1973
Chuisuc	2672	2672	
Libertad	2496	2496	
Cumbre	2134		2134
Flores	287		287
S. Isidro	2236	2236	
<b>Totales</b>	<b>22.544</b>	<b>18.150</b>	<b>4.394</b>

Según datos del INE 2002 y Mancomunidad 2007

No hay duda que en dichas áreas rurales se iniciaron procesos de urbanización, por los elementos que el informe del MAGA (2011) y Mancomunidad (2007) exponen, pero ello no lleva a que éstas sean consideradas en *su totalidad* como áreas urbanas. Sin embargo, pese a que esta investigación no comparte el porcentaje presentado para el 2002 por la Mancomunidad (80% urbana, 20% rural), se hace hincapié en que sí existe un proceso de urbanización fuerte, desde la década de 1950. Proceso de urbanización que aún es difícil cuantificar, debido a que en los Censos nacionales todas las áreas administrativas del municipio se toman bajo la categoría de rurales a excepción del Centro.

Y esta situación del aumento de la población urbana frente a la rural es un elemento importante, porque es precisamente esta población urbana la que está más expuesta a una mayor influencia de elementos negativos frente a la tradición y la autoridad indígena. Las características económicas que adquiere esta población indígena urbana son precisamente el vínculo más directo con dichos elementos “modernizantes”. Ellos son, entre otros, sus mejores niveles de educación y la especialización en actividades económicas no tradicionales.

El caso relatado por una de las hijas de los líderes políticos del área puede servir de ejemplo en esta situación. Nacida dentro del área urbana del municipio, cursando sus últimos años de universidad y combinando sus estudios con jornadas de trabajo en una empresa de Quetzaltenango. Ella comentó que los primeros días que empezó a laborar, le molestó la situación que se presentaba con sus nuevos colegas de trabajo, que al verla, le preguntaban: “¿sabe usar el computador?, ¿Sabe cómo se opera la impresora, la fotocopidora?” Esa situación, según esta indígena, la hacía sentir “mal”, a pesar de su condición de académica. Y todo ello, a pesar de que “no usaba güipil”, como ella misma lo ha resaltado. (Entrevista 11, 2009).

Otro ejemplo es un joven del área de san Isidro que habiendo terminado sus estudios de secundaria buscó un empleo de mensajería en una empresa de correos de Quetzaltenango, pues “no deseaba trabajar en el campo y la actividad comercial no era su fuerte”. El racismo al que se vio enfrentado por parte de sus colegas de trabajo, debido a su apellido pa-

terno indígena, lo llevaron a usar el de su madre, que a pesar de ser indígena, tenía también, en el municipio, su contraparte ladina (López).

Incluso, la misma supervivencia que deben efectuar a diario la población indígena de las pequeñas poblaciones en las grandes ciudades, se presenta también como un elemento de presión a sus elementos culturales. Dos ejemplos se pueden dar en este sentido. El primero de ellos es la hija de un comerciante que por sus estudios universitarios en la capital, debió dejar de usar su “corte” para evitar elementos racistas dentro de su universidad y alejar a los delincuentes, quiénes la veían aún más vulnerable. El segundo es el de uno de los concejales de la municipalidad (2009), quién cada vez que debía ir a la capital a realizar algún tipo de diligencia se vestía “como de la capital”, para ahuyentar a los delincuentes que pensaban que su condición de pueblerino e indígena lo hacía presa fácil de atraco (entrevista 1, 2009).

Todos estos ejemplos muestran el tipo de presiones que la población urbana indígena, que ha logrado establecer su desarrollo profesional en actividades económicas no tradicionales, recibe a diario gracias al contacto con la ciudad y los ladinos. La pérdida de la tradición oral y el escaso interés de estas personas hacia los elementos culturales del municipio conlleva al desvinculo con la tradición y con ello, la perdida de legitimidad hacia la autoridad indígena.

Así mismo, las escasas fuentes de empleo en el municipio para con esta población joven más capacitada, los hace vulnerables a la migración hacia zonas económicamente más estables, con fuertes elementos de presión sobre sus tradiciones.

En Olinstepeque, las actividades económicas tradicionales como la agricultura o la crianza de animales generan escasas ofertas de trabajo que además de ser mal pagas, se presentan únicamente de manera temporal. Además, según los registros del “Censo Agropecuario” (2003), estas escasas fuentes de empleo temporal son asumidas por los miembros de las mismas familias productoras, generando escasas fuentes de empleo a miembros fuera de dicho círculo productivo.

Como se observa en el cuadro N° 74, que muestra la distribución de la mano de obra en los municipios del departamento de Quetzaltenango, sólo en Colomba (la costa) el porcentaje de familiares que asumen dichos trabajos es menor, debido al grado de industrialización de las fincas y al número de ladinos que se ubican en el área. Sin embargo, en los demás pueblos, donde el monocultivo es la situación normal, las fuentes de empleo se trasladan a los familiares.

Así mismo, el comercio, que se ha instaurado históricamente como una de las actividades más importantes de Olinstepeque, se ha caracterizado por ser una actividad económica de escaso valor agregado para el municipio y con escasas fuentes de empleo para la población. En otros municipios donde el comercio juega también un rol significativo, este gira en torno a la comercialización de elementos producidos dentro del mismo municipio, lo que convierte a dicha actividad en fuente de empleo y valor agregado al interior de la comunidad.

En Olinstepeque sin embargo, la comercialización ha girado en torno a funciones exclusivas de *intermediación* sobre producción que compran a menor precio fuera del municipio, para venderla en otras áreas del país. La comercialización en Olinstepeque no tiene, entonces, un sistema de producción local base que genere valor agregado al municipio y a su población. Aunque el comercio sí genera algunas oportunidades de empleo de carácter técnico-profesional (abogados, administradores, contadores), sólo las familias de los comerciantes y

algunos amigos cercanos se nutren de sus beneficios, pues la inversión que los comerciantes acomodados efectúan dentro del municipio es muy baja.

Cuadro N° 74  
Fuentes de empleo y distribución de la mano de obra sector agropecuario en Quetzaltenango, 2003

Municipios	Fincas	Mano obra año			Miembros hogar productor			Permanentes			Temporales		
		Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Quetzaltenango	2384	7795	6138	1657	4804	3425	1379	208	184	24	2783	2529	254
Salcajá	829	3235	2743	492	1236	898	338	125	121	4	1874	1724	150
<b>Olintepeque</b>	<b>2548</b>	<b>11246</b>	<b>6640</b>	<b>4606</b>	<b>6364</b>	<b>3705</b>	<b>2659</b>	<b>76</b>	<b>55</b>	<b>21</b>	<b>4806</b>	<b>2880</b>	<b>1926</b>
Sija	4523	16161	12133	4028	10079	6668	3411	272	251	21	5810	5214	596
Sibilia	1248	5365	4289	1076	2823	1946	877	41	39	2	2501	2304	197
Cabricán	2906	9136	6749	2387	6975	4714	2261	46	45	1	2115	1990	125
Cajolá	988	3204	1667	1537	2618	1277	1341	8	7	1	578	383	195
S. M. Sigüilá	842	2944	1370	1574	2579	1192	1387	2	2	0	363	176	187
Ostuncalco	4718	17209	10498	6711	12778	7183	5595	379	325	54	4052	2990	1062
San Mateo	346	1340	1044	296	725	466	259	65	56	9	550	522	28
Concepción Ch	2063	6653	5344	1309	2975	1893	1082	135	135	0	3543	3316	227
S. M. Sacatepéc	2497	10210	7685	2525	6441	4471	1970	341	310	31	3428	2904	524
Almolonga	1076	2850	2701	149	1012	866	146	110	110	0	1728	1725	3
Cantel	3432	12116	10662	1454	6282	5079	1203	127	125	2	5707	5458	249
Huitán	1411	4110	2989	1121	3139	2047	1092	34	27	7	937	915	22
Zunil	975	3728	2645	1083	2254	1286	968	69	62	7	1405	1297	108
Colomba	1495	17453	11983	5470	3367	2149	1218	1629	1420	209	12457	8414	4043
S. F. La Unión	800	3249	2019	1230	2170	1234	936	50	42	8	1029	743	286
El Palmar	1673	9266	7556	1710	2991	2270	721	619	554	65	5656	4732	924
Coatepeque	2744	10538	9643	895	3990	3624	366	1667	1566	101	4881	4453	428
Génova	2390	7162	6392	770	3755	3156	599	880	848	32	2527	2388	139
Flores	1484	6143	5129	1014	2106	1730	376	405	327	78	3632	3072	560
La Esperanza	960	3867	2753	1114	2184	1414	770	56	48	8	1627	1291	336
Palestina	1931	6106	4093	2013	4305	2547	1758	23	16	7	1778	1530	248
<b>Total</b>	<b>46263</b>	<b>181086</b>	<b>134865</b>	<b>46221</b>	<b>97952</b>	<b>65240</b>	<b>32712</b>	<b>7367</b>	<b>6675</b>	<b>692</b>	<b>75767</b>	<b>62950</b>	<b>12817</b>

Fuente: Censo agropecuario 2003. Disponible en: <http://www.inec.gob.gt/np/agropecuario/tomo%201V.pdf>

La construcción se ha instalado también como una nueva fuente de empleo dentro de la población indígena, pero al igual que las demás actividades no tradicionales, expone a dicha población a los vínculos con las cabeceras municipales de los pueblos vecinos y la ciudad de Quetzaltenango. La poca oferta de fuentes de empleo bien remuneradas en las actividades tradicionales y no tradicionales del municipio, empuja a la migración de la población indígena hacia zonas económicamente más activas o al exterior, desvinculando a estas poblaciones migrantes con la tradición.

El diagnóstico de la Mancomunidad, deja al descubierto esta situación de escaso valor agregado de las actividades económicas que se desarrollan en Olinstepeque para la comunidad en general, frente a los demás municipios de la Mancomunidad. Situación que conllevan al municipio y su población a una alta dependencia de la ciudad de Quetzaltenango:

Por otra parte San Juan Ostuncalco y Salcajá, son dos municipios que presentan un movimiento comercial importante gracias a los productos que en ellos se generan. En el caso de San Juan Ostuncalco es importante señalar que constituye un centro de atracción de los municipios circundantes incluso a pobladores de la cabecera departamental, por su ubicación geográfica y por el comercio que en él se desarrolla.

En el caso particular de Salcajá ha tomado gran importancia en la relaciones con otros municipios, en virtud de las remesas que a diario se reciben de migrantes del mismo que se encuentran en los Estados Unidos de Norte América. En el municipio de Salcajá el 38 % de la PEA, se dedica a la industria, (hilos y cortes) y 22 % al comercio...

San Juan Ostuncalco el 63 % de la PEA se dedica a la agricultura, producción de granos básicos y hortalizas, siendo el cultivo de mayor expansión la papa. Zunil y Almolonga municipios que cuentan con una intensa actividad productora básicamente de hortalizas, lo que permiten que en ellos se desarrolle una importante actividad comercial, fundamentalmente con los municipios vecinos y con el extranjero.

Los municipios de La Esperanza, San Mateo y Olinstepeque se perfilan como ciudades dormitorio básicamente, con un fuerte proceso de conurbación con Quetzaltenango, que desde luego al no darse de manera planificada está afectando gravemente las dinámicas interiores de estos municipios, convirtiéndolos en lugares dependientes de la cabecera departamental con grandes flujos de población hacia la ciudad en horas del día y viceversa al llegar la noche (Mancomunidad, 2007, p.67).

En ese sentido, el proceso de crecimiento de la población indígena de carácter urbano y sus escasas posibilidades de inserción al interior de la economía local dentro de las actividades tradicionales y no tradicionales, los ha llevado al vínculo directo con la ciudad, donde lo-gran mejores fuentes de empleo.

El informe del MAGA (2011) revela, con respecto a la precariedad ocupacional, que los municipios cercanos a la ciudad de Quetzaltenango establecen las mejores condiciones de empleo frente a los demás municipios. En dicho análisis regional, Olinstepeque se encuentra con una tasa de precariedad ocupacional baja (p.39).

La cercanía a Quetzaltenango genera, entonces, para esta población indígena enormes posibilidades al nivel económico, pero con fuertes efectos sobre la tradición y la autoridad indígena del municipio debido a la enorme influencia negativa que desde allí se establece sobre los elementos culturales indígenas.

La debilidad del vínculo con la tradición que esta población posee, los lleva como medida de subsistencia en la ciudad a cambios culturales que van desde la modificación de sus formas de vestir y peinarse, hasta el rechazo de sus propios apellidos indígenas. Situación que conlleva, en últimas, a consolidar la ruptura de esta población con sus tradiciones culturales.



c) El conflicto armado interno en el occidente guatemalteco después de 1970, la “sospecha comunista” indígena por la condición étnica que asumió y el vínculo maya-católico de la población indígena.<sup>320</sup>

El periodo de gobierno del general Miguel Ydígoras duró seis años entre 1957 y 1963. La presión social que conllevó la muerte de su antecesor Castillo Armas y el fraude electoral en 1957, lo llevaron al inicio de su mandato a un periodo de consenso y reconciliación que se caracterizó por la apertura de nuevos espacios políticos. Nació así el Partido Revolucionario (PR), se mantuvo una relativa libertad de prensa y se consolidó el retorno al país de revolucionarios que se encontraban en el exilio (ASIES, 2004, pp.29-32; Gutiérrez & Ríos, 1981, pp.93-96).

Sin embargo, una vez consolidado su gobierno, se retomó la férrea política anticomunista y autocrática iniciada por Castillo Armas, lo que llevó a romper relaciones diplomáticas con Cuba, a la llegada al *poder* en 1959 de los Revolucionarios cubanos encabezados por Fidel Castro. Al nivel nacional, la situación político-económica del país entró en una fuerte inestabilidad por la crisis económica y los constantes eventos de corrupción que se fueron estableciendo dentro de su gobierno; y al nivel internacional las relaciones tensas, además de Cuba, se instalaron también frente a México (debido al incidente con barcas pesqueras en aguas guatemaltecas en 1958) y frente al Reino Unido (por las diferencias con Belice).

Las protestas sociales, que se iniciaron por su estilo autocrático, su “servilismo” frente al gobierno norteamericano (frente a la estrategia de invasión en Cuba) y su mal desempeño político, fueron contrarrestadas de manera violenta por la fuerza pública. Las acciones de negociación militar con los Estados Unidos para el establecimiento de una base de entrenamiento anticastrista generaron cierta inconformidad dentro de un sector joven de oficiales que habían recibido entrenamiento en Estados Unidos en técnicas de contrainsurgencia y supervivencia en la Selva.<sup>321</sup>

Se configuró así el intento de golpe de estado el 13 de noviembre de 1960 por ese grupo de oficiales, pero por el escaso apoyo obtenido dentro de la institución, dicho plan fracasó y los oficiales militares que lo encabezaron debieron salir al exilio hacia Honduras y El Salvador. Desde allí instalaron vínculos políticos con los Revolucionarios cubanos, quienes los apoyaron como una forma de retaliación frente a las acciones de apoyo del gobierno guatemalteco dentro del ataque norteamericano.

Se establecieron, entonces, los primeros elementos políticos e ideológicos del primer grupo guerrillero en Guatemala: Las Fuerzas Armadas Rebeldes –FAR que asumirían un discurso de clases sociales, instalando su base de influencia en el oriente del país, con miras a aprovechar los elementos ladinos que en estas áreas se ubicaban:

Es así como estos oficiales, después de haber huido a Honduras y El Salvador, regresaron clandestinamente a la patria, dieron a su organización el nombre de Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13) y comenzaron a buscar nuevos contactos con jefes y oficiales del ejército y con los partidos políticos de la oposición. El PGT fue el partido con el cual los rebeldes del MR-13 lograron establecer los mejores contactos. La influencia que el PGT

---

<sup>320</sup> Este apartado está basado, en mayor medida, en la información presentada por ASIES, 2004; Gutiérrez & Ríos, 1981 (Nota del autor).

<sup>321</sup> Los norteamericanos lograron instalar, gracias a las negociaciones con el general Ydígoras, una base de entrenamiento militar para la fuerza anticastrista norteamericana en “la finca Helvetia”. Desde allí se dio inicio a “la invasión, conocida como de Bahía de Cochinos [la cual] se ejecutó el 15 de abril de 1961 y resultó un fracaso para Estados Unidos” (ASIES, 2004, p. 31).

tuvo sobre los principales cuadros del MR-13 fue de carácter ideológico. El MR-13 influyó, a su vez, radicalizando la decisión de lucha de los cuadros intermedios y de los activistas del partido, y volvió más ágiles sus métodos de trabajo.

En 1962 se produjo aquella que es conocida como la rebelión popular de marzo y abril contra el gobierno del general Ydígoras; se llamó así porque provocó una crisis política que duró dos meses... En diciembre de 1962, por iniciativa de Yon Sosa, Turcios y Trejos, las tres figuras principales del MR-13, se constituyeron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), organización creada por la unidad del MR-13, el PGT y el Movimiento 12 de Abril, surgido en los días de la rebelión de marzo y abril... Se crearon así tres frentes guerrilleros: Yon Sosa, con el grado de Comandante, jefe de la zona 1, correspondiente a Izabal; en la dirección de la zona 2, que se entendía entre los departamentos de Zacapa y Chiquimula, quedó Trejos; Turcios, también con el grado de Comandante y como segundo comandante general, fue nombrado jefe de la zona 3 situada en la Sierra de las Minas (Gutiérrez et al. 1981, pp.95-96).

El clima de tensión para el régimen del general Ydígoras se amplió aún más, por la debilidad política con que actuó dentro de este nuevo escenario que se estableció en el país frente a las protestas sociales que arreciaban y a la amenaza de un posible retorno del “comunismo” en manos de Juan José Arévalo por el apoyo que contaba frente a la población y el beneplácito del general Ydígoras. Y esta situación conllevó a que meses antes de su entrega formal del *poder*, el general fuera derrocado por su propio Ministro de la Defensa, el Coronel Enrique Peralta Azurdía mediante un golpe militar en 1963, apoyado por el gobierno norteamericano, que buscaba cerrar la vía democrática para evitar la llegada, nuevamente, de Arévalo al *poder*.

El golpe militar y la política de represión social que se instaló al nivel político frente a los grupos sociales durante el gobierno de Peralta Azurdía a partir de 1963, conllevó a la consolidación del movimiento guerrillero en Guatemala y con él, la estrategia de Estado contrainsurgente por parte de los militares:

El derrocamiento de Ydígoras el 31 de marzo de 1963 marcó el inicio de una de las etapas más relevantes de la historia política de Guatemala: el control del poder por parte del Ejército... En la nueva etapa de la lucha contra el comunismo, el enemigo ya no era solamente político, social o ideológico. Ahora había adquirido características de fuerza armada al formarse la guerrilla. Para combatirlo, era necesario que la actividad política estuviese de acuerdo a las necesidades militares. De esta forma es cómo surge el estado contrainsurgente, inspirado en la doctrina de seguridad nacional (ASIES, 2004, 34).

Durante el periodo del coronel Peralta Azurdía (1963-1966) se intensificaron los hostigamientos de la guerrilla en varios puntos del oriente guatemalteco y la capital; hostigamientos que se disminuyeron hacia 1966 cuando el coronel decide llamar a elecciones democráticas, donde Julio Cesar Méndez Montenegro se imponía como el candidato de mayor probabilidad por su condición de civil y su cercanía a los ideales de la Revolución de 1944. Sin embargo, la evidente victoria conllevó a que los militares exigieran la firma de un acuerdo para evitar que Montenegro estableciera elementos políticos “comunistas” una vez llegado al *poder*.

La firma de dicho acuerdo y con él, la imposibilidad del presidente de establecer un mandato apegado a los ideales de los Revolucionarios, así como la intensificación de los hostigamientos militares hacia los grupos sociales de izquierda, conllevó nuevamente a la activación del movimiento guerrillero de manera intensa que conllevó al secuestro y asesinato de funcionarios norteamericanos, periodistas y líderes políticos, hacia finales de la década

de 1960. Por su parte, la extrema derecha respondió con la muerte de personas vinculadas a la izquierda y a los grupos sindicalistas.

Las operaciones militares en el oriente del país, comandadas por el coronel Carlos Arana Osorio, lograron contrarrestar el poderío militar guerrillero de las FAR. El gobierno civil de Méndez Montenegro se vio empañado, entonces, por fuertes elementos de violencia, que conllevaron para las elecciones presidenciales de 1970, la llegada del coronel Arana Osorio. Se configuraba, nuevamente, el dominio político en manos de los militares en Guatemala.

La inestabilidad institucional que se instauró dentro de las FAR, después de la fuerte ofensiva militar que les ejerciera Arana Osorio dentro del gobierno de Méndez Montenegro, generó conflictos al interior de este movimiento guerrillero. Situación que conllevó a que en 1971, por intermedio de un grupo de disidentes, se diera inicio a la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), que se instalaría clandestinamente, según sus nuevas exigencias revolucionarias, en la región del occidente guatemalteco.

Mientras que el movimiento de la ORPA asumía una posición abierta hacia el vínculo de los ideales revolucionarios con la población indígena como una forma de reivindicar sus derechos, la dirigencia de las FAR se negaba a dicho propósito bajo el supuesto que la lucha armada se realizaba basada en las “clases sociales” y no en cuestiones de reivindicación “étnica” (ASIES, 2004, p.46; Gutiérrez et al., 1981, p.99). La lucha revolucionaria estableció, entonces, un punto de ruptura y se pasó de un movimiento guerrillero basado en el elemento ladino y la región oriental del país, a uno multiétnico que abarcaba la región occidental, durante la década de 1970.

La ORPA se instalaría en el occidente del país para ejercer un trabajo de fortalecimiento ideológico clandestino, utilizando como estrategia de incidencia política los elementos institucionales de carácter local que ya existían dentro de las áreas indígenas: grupos de principales, cofrades, líderes espirituales mayas, comadronas, comerciantes, vigías de la salud, etc.

Sin embargo, el elemento fundamental que abriría el camino de influencia frente a las comunidades indígenas, llegaría por intermedio de un grupo de religiosos católicos que hacían parte de un proceso ideológico de carácter nacional, el cual ya estaba bastante acomodado al interior de las comunidades en la década de 1970: los grupos de catequistas que asumieron la Teología de la Liberación:

Ahora bien, este proyecto que en la práctica produjo la incorporación de muchos elementos indígenas del lado de las guerrillas, no puede ser comprendido si no se analiza el proceso de radicalización política vivido en el seno de la Iglesia Católica por muchos religiosos simpatizantes de la Teología de la Liberación (Murgas, 2011, p.15).

Y todos estos elementos de vinculación étnica, cultural y religiosa con la facción guerrillera de la ORPA, son importantes a la hora de querer comprender el *por qué* la “sospecha comunista” se constituyó, de manera generalizada en el occidente guatemalteco, en elemento de presión de las comunidades por su condición de *indígena maya-católico*.

Vemos entonces una división al interior de la ideología que se instauró dentro de las iglesias católicas de las áreas locales. En primer lugar, una corriente de la AC que desde 1940, con un fuerte contenido conservador de lucha frente al “comunismo”, se instauró como elemento de amenaza frente a los elementos tradicionales indígenas; y en segundo lugar, una corriente más progresista y flexible frente a dichos elementos tradicionales indígenas, gracias a la Teología de la Liberación después de 1970:

Como resultado de la renovación experimentada por la iglesia a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), se reafirma la opción preferencial por los pobres y el compromiso de los católicos de luchar contra la miseria y la opresión de los pueblos, en favor de la dignidad humana, el desarrollo y la paz... se destacó en esto la religiosa Marian Peter, de la orden de Mariknoll, quien en contacto con parroquias de Huehuetenango y el Quiché y con la ayuda de jóvenes de distintos colegios, emprendió entre 1961 y 1967 diversas labores sociales en el área de la educación y la salud... varios jóvenes entraron en contacto con líderes locales de la Iglesia Católica y el partido Democracia Cristiana, afín ideológicamente a esas actividades. Importante fue así mismo la actividad de concientización llevada a cabo por la Acción Católica Universitaria y por la Parroquia Universitaria...

En el seno de estas iniciativas de índole religioso y social, surgió el grupo Cráter como un espacio de discusión política en el que se llegó a la conclusión de que para enfrentar la miseria era necesario introducir un cambio drástico en las estructuras de poder. Los participantes de esos grupos, católicos de formación, entraron en contacto con ideas marxistas que traían los estudiantes de la Universidad de San Carlos, algunos de ellos pertenecientes a la juventud del PGT. Finalmente, se pusieron en contacto con los líderes militares alzados de la época de Ydígoras... Al reparar el ejército en la relación que se daba entre los jóvenes católicos de origen urbano y militantes guerrilleros, acusó públicamente a la Iglesia Católica de complicidad con la insurgencia (ASIES, 2004, pp.40-41).

Las acciones de la ORPA se instalaron en los departamentos de Quetzaltenango, Sololá, San Marcos y Chimaltenango, con mayor intensidad en los tres últimos gracias a su territorio de picos montañosos. Aunque en Olinstepeque por su cercanía a la ciudad de Quetzaltenango el conflicto armado no se profundizó como en las demás áreas del occidente, el municipio sí sirvió como área logística de una de las facciones de la ORPA, el cual tuvo como elemento vinculante al *sacristán* indígena de la iglesia católica del municipio.<sup>322</sup>

La “sospecha comunista” poco a poco se iba instalando durante la década de 1970 con mayor fuerza sobre la población indígena en general, quienes eran vistos por los oficiales militares ladinos como los nuevos auxiliares de los grupos guerrilleros del occidente. Y al igual que la situación vivida por las nuevas generaciones de indígenas que al encontrarse vinculados cotidianamente a la ciudad se ven sometidos a diario a presiones sobre sus elementos culturales, la “sospecha comunista” se instaló en la población indígena como elemento de presión cotidiano por su condición de indígena maya-católico.

Es así que los indígenas, en general, que se desplazaban a los mercados locales empezaron a sentir fuertemente las presiones militares por su condición étnico-religiosa y sus constantes desplazamientos. Y en este sentido, los comerciantes, por su trabajo ambulante y sus largas travesías que implicaban desplazamientos a diferentes departamentos del occidente, se constituyeron en los elementos centrales de dicha “sospecha comunista” por parte de los batallones militares que operaban en la zona. Situación que conllevó a un estricto control sobre esta actividad económica en el municipio, por parte de los comisionados militares.

Así, los comerciantes que se habían perfilado años atrás como los elementos activos dentro de la conversión e instauración de la AC en las áreas locales del municipio, pasaron, de un momento a otro por la influencia “negativa” de la Teología de la Liberación, a la conversión dentro del protestantismo. Y esta situación no se reflejó como una situación exclusiva

---

<sup>322</sup> Poco se sabe sobre la organización de adoctrinamiento que se instauró en el municipio y que sirvió de vínculo entre el sacristán y los ideales del movimiento guerrillero. Se conoce su fuerte influencia de la Teología de la Liberación, pero no la manera cómo éstos fueron consolidados. Los informantes de la ORPA aseguraron saber sobre el desconocimiento del párroco de la época sobre las pretensiones del sacristán. Aseguraron conocer de municipios donde los párrocos sí estuvieron comprometidos. (Nota del autor).

de Olintepeque, sino del occidente en general, donde las actividades comerciales eran importantes.

Un pastor protestante del Centro, así como el párroco católico de Olintepeque (que habían trabajado en varias iglesias de la región), coincidieron en afirmar que el gran número de conversiones indígenas en el occidente estuvo determinado, en gran medida, por el conflicto armado. Es por ello, según comentaron, que entre 1970 y 1996 (año de la firma de los Acuerdos de Paz), la población evangélica aumentó enormemente en el municipio. El párroco explicó la situación de la siguiente manera:

La iglesia católica en los años 70 y 80 exigía mucho a la población, por la influencia de la Teología de la Liberación. Y en pleno conflicto armado y con todas las noticias que llegaban de las otras áreas indígenas, pues quién no tenía miedo. Ser sospechoso de apoyar a la guerrilla era muy común y más en los indígenas católicos. Las iglesias evangélicas se instauraron en todos los municipios y ofrecían, “supuestamente” la misma salvación, pero con un compromiso “político” menor. Así que mucha gente por el miedo a la represión optó por la conversión (entrevista 22, 2010).

La Teología de la Liberación, como fuera explicado por el padre católico, fue también la responsable que la iglesia presbiteriana se dividiera en el municipio de Olintepeque (maya-quiché de liderazgo indígena y de occidente de liderazgo ladino). Uno de los pastores religiosos comentó, que algunos miembros de dicha iglesia presbiteriana maya-quiché “abrazaron los ideales de la Teología de la Liberación junto con algunas personalidades de la iglesia católica de Olintepeque” (entrevista 21, 2010).

Uno de los comerciantes protestantes del municipio que tiene sus negocios en el mercado de la terminal de Quetzaltenango y originario del área rural de Pajoc, explicó su experiencia durante dichos años y su decisión de conversión al protestantismo:

En 1980 nosotros viajábamos al Petén y otras regiones. Ya lo hacíamos en “pik-up” [autos], no como los ancianos que se caminaron todas esas distancias. Caer en un retén del ejército era muy normal y nosotros, por nuestros desplazamientos siempre éramos muy sospechosos para los militares, pues nos veían como colaboradores de los guerrilleros. Aunque teníamos nuestras autorizaciones y permisos, eso a veces no servía de nada, cuando a alguno de esos tenientes les daba por “chingar”. Uno se daba cuenta que el ser evangélico ayudaba un poquito en esas situaciones, pues ellos pensaban que los católicos eran más aliados a los guerrilleros.

Como mi esposa era evangélica, pues decidí hacer lo mismo en su iglesia. Ah pero eso no era gratis, pues cada mes había que pagar su “pisto” al pastor [risas]. Aunque lo de ser evangélico no siempre ayudaba, si fue mucho mejor que cuando era católico. Hay muchos “cuates” [amigos] comerciantes, no sólo de Olinte, que hicieron lo mismo y pues siguieron en sus andanzas de católicos [risas]. No sé si usted ha escuchado eso que a veces dicen aquí en el pueblo sobre los bolos [borrachos] que predicán el evangelio: “ese cuate aunque es evangélico, chupa como católico” [risas]. Bueno eso a veces se da por esas cosas (entrevista 2, 2009).

Y la ayuda de la condición de evangélico fue tan conocida y efectiva dentro de los comerciantes del municipio, que la mayoría de indígenas que sí jugaron un rol activo dentro del movimiento de la ORPA del municipio, se convirtieron, como una estrategia militar, al evangelio.

El caso más notorio es el de uno de los cabecillas de la facción de la ORPA en Olintepeque, que después de un año de estudios en un seminario en el exterior, se convirtió en pas-

tor evangélico. Sus continuos desplazamientos fuera del municipio, como al interior del mismo, sus reuniones con otros “líderes religiosos” y sus mensajes de correo postal (en clave religiosa) nunca despertaron la menor sospecha dentro de los comandantes locales del municipio, ni de las autoridades militares de Quetzaltenango.

Por otro lado, las investigaciones sociales en el occidente han tendido a mostrar una relación casi directa entre la conversión (a la AC o al protestantismo) de muchos indígenas comerciantes como una forma materialista de aumento de su riqueza, sin prestar atención en la forma como la “sospecha comunista” presionó su seguridad y el éxito de sus negocios, por su condición étnico-religiosa. Todo ello, debido a las experiencias identificadas durante los primeros años de la influencia católica en el occidente, que se han generalizado para comprender la realidad de la región durante el periodo del conflicto armado.

Falla (2000), por ejemplo, en cuanto a la conversión de los comerciantes a la AC, afirma lo siguiente:

La conversión [a la Acción Católica] contribuyó, por dos razones, al auge económico de los comerciantes, primero, en cuanto que los desligó de los gastos de las cofradías, y segundo, en cuanto que les permitió una dedicación mayor para viajar fuera del municipio sin compromisos de fechas y fiestas (p.170).

Y Salvador (2002), para el caso de Totonicapán describe la conversión de la siguiente manera:

Acción Católica, como el brazo derecho de la iglesia en Totonicapán en el periodo 1930-1940, ya había eliminado a las cofradías en varias comunidades de Totonicapán. Dicha acción resultó bastante provechosa y fue apoyada por los comerciantes, pues de esta manera se liberaban de las formas tradicionales de la redistribución social, misma que impedía una acumulación originaria de capital... Asimismo se citan, como las causas de conversión, el interés por querer desvincularse de las cofradías, los vicios que se creaban [Alcohol] y la animadversión hacia los Aj k'ij's por malos servicios. Este movimiento de Acción Católica, como vemos, tuvo mayor impacto en las comunidades k'iche's que en las ladinas, las cuales continuaron con la tradicional práctica católica, apostólica y romana (p44).

Los elementos analizados en Olinstepeque muestran que la conversión religiosa por parte de los comerciantes no siempre se efectuó, en principio, como una forma de evadir el sistema tradicional indígena o el catolicismo, sino como una forma consciente dentro del contexto político de mantenerse a salvo dentro de los riesgos que el conflicto armado interno generó en el municipio.

Y el control que sobre estos comerciantes se ejercía dentro del municipio los llevó, en la práctica, a mantenerse fieles a dicha conversión. Obviamente no se puede desconocer, que al igual que los casos expuestos por Falla y Salvador, existieran también casos donde la conversión se instauró por motivos económicos y muchos otros, por una verdadera conversión espiritual.<sup>323</sup>

Por otra parte, la influencia de la ORPA en el municipio conllevó, también, a mayor presión militar sobre el municipio, desembocando, incluso, en el intento, por parte de los mili-

---

<sup>323</sup> Hay que tener en cuenta, por lo menos para el caso de Olinstepeque, que la participación dentro del sistema tradicional no era obligatorio en el municipio. Así que para el ahorro de recursos monetarios no se requería de manera obligatoria el abandono de la tradición, a la hora de excusarse de participar dentro de los cargos tradicionales o brindar apoyo financiero en las correspondientes festividades del municipio. (Nota del autor).

tares de Quetzaltenango, de la creación de grupos paramilitares de Patrullas de Autodefensa Civil –PAC con la población indígena del municipio. Situación de incertidumbre que conllevó a la migración de indígenas jóvenes (mayormente hijos o parientes de comerciantes) hacia zonas con menor intensidad militar.

Esta situación conllevó también al desvinculo de jóvenes de las áreas rurales con las actividades tradicionales, los cuales intentaron establecer vínculos laborales con las áreas urbanas de los municipios vecinos o la ciudad de Quetzaltenango en búsqueda de nuevas formas de trabajo no tradicionales, mayormente en el área de la construcción, fábricas y maquilas. Quedarse en el municipio y peor aún, bajo actividades tradicionales como la milpa o la crianza de animales se convertía, para los indígenas agricultores, en un alistamiento seguro dentro de las fuerzas militares o paramilitares.

El conflicto armado empujó, entonces, a los indígenas del municipio a la influencia católico-protestante (mediante la conversión por miedo), el contacto con las áreas urbanas y la migración, para evitar el alistamiento militar. Situación que se configuró en la práctica con la ruptura del vínculo de la tradición y con ello, con la autoridad de la élite indígena del municipio.

La “sospecha comunista”, junto con la influencia religiosa católico protestante y el cambio de mentalidad de la población indígena, se instalaron, entonces, como elementos negativos dentro de la legitimidad de la autoridad indígena, debido a la ruptura que éstas conllevaron de los indígenas con la tradición.





## Cuarta Fase

### **7.4. La pérdida del poder político de las élites ladina e indígena comerciante: *el movimiento indígena maya, 1960-2012.***

#### **7.4.1. El ingreso del cura a Olin-tepeque y la consolidación del ataque a la legitimidad del sistema tradicional indígena por parte de la iglesia.**

El padre Santiago Flaberty, después de los eventos bochornosos de 1960 que impidieron su posesión en el municipio, había sido designado al municipio de San Francisco la Unión, desde donde se encontraba al tanto de la situación de Olin-tepeque. En 1963 un grupo de vecinos católicos de Olin-tepeque solicitaron nuevamente al obispo les concediera nuevamente la posibilidad de tener un párroco para Olin-tepeque, aprovechando la intervención comprensiva que éste había tomado frente a las acciones de un grupo de personas del comité católico que se negaban a entregar la administración de la iglesia, un par de días atrás.<sup>324</sup>

Al respecto el gobernador de Quetzaltenango informaba a los medios periodísticos lo siguiente:

Ya que durante los tres años transcurridos [1960-1963], muchos niños no han sido bautizados ni tienen la más elemental asistencia religiosa. En su pedimento, la comunidad de Olin-tepeque dice que la ocasión es aprovechada por elementos del comunismo quienes han visto una fácil conglomeración de adoctrinamiento (El Tiempo, 7 de septiembre de 1963, p.8).

La solicitud por parte de los católicos y el gobernador fue estudiada por el obispo y discutida con el párroco Santiago. Un par de meses después, la solicitud fue aprobada a cabalidad. El padre Santiago regresó nuevamente a Olin-tepeque hacia finales de 1963 y tomó posesión frente a sus feligreses.<sup>325</sup>

Con la llegada del cura Santiago en 1963 a la nueva parroquia de San Juan Olin-tepeque, las cosas empezaron a cambiar al interior del área local. El cura católico, como bien se pudo indagar, no estableció un ataque directo contra el sistema institucional indígena, el cual ya se encontraba debilitado por los componentes “negativos” que se empezaron a consolidar en el municipio desde la década de 1950.

Tal vez el ejemplo más claro de ello, haya sido la manera como manejó los asuntos relacionados con los indígenas comerciantes (y ladinos) católicos devotos de San Pascual Bailón. Los ancianos de Acción Católica que dirigían el comité de San Pascual recuerdan que durante la misa el padre Santiago los criticaba fuertemente, porque según él, “se repartían las peticiones entre el patrono San Juan y San Pascual”. Sin embargo, nunca los obligó o amenazó con la excomulgación por dicha situación.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> Para conocer los eventos relacionados al cura y el comité católico, ver Anexo N° 5. (Nota del autor).

<sup>325</sup> El padre Santiago es muy recordado por los católicos ancianos en Olin-tepeque, los cuales afirman que éste nunca tomó represalias con sus agresores, ni contra los mismos católicos que asistían a “venerar” en la iglesia vecina a San Pascual Bailón. Se debe recalcar que en Olin-tepeque por la alta influencia que se vive actualmente por las iglesias evangélicas y los católicos carismáticos, se hace mucho énfasis entre los demás católicos de la expresión “veneración”, en oposición a la crítica de “adoración” usada por los evangélicos y carismáticos. Un anciano de Acción Católica explica que “los evangélicos hablan que nosotros adoramos santos y eso no es cierto. Nosotros los católicos veneramos a los santos como una forma de respeto, de igual forma como yo venero la imagen de mi padre o mis abuelos muertos. Y eso ellos no lo pueden entender, aun cuando ellos mismos veneran, sin saberlo, las fotos de los seres queridos que han muerto” (entrevista 28, 2010).

<sup>326</sup> Hasta el día de hoy (2010), ningún padre ha ido más allá de la crítica hacia éstas personas. (Nota autor).

Los libros de cofradías muestran, por ejemplo, que el cura Santiago continuó efectuando desde 1963 las correspondientes festividades, como se venía haciendo dentro de las cofradías años atrás. Ello, por lo menos, hasta principios de la década de 1970. La etnografía mostró que el cura ejerció un ataque bastante “sutil” sobre los elementos tradicionales del sistema político-religioso indígena. Y ello, tal vez, debido a los problemas que se habían suscitado con su ingreso en el municipio durante 1960, que lo pusieron al tanto de lo que podían ser capaces las *facciones políticas* existentes en el municipio, a la hora de defender sus propios intereses, manipulando los hechos y a la población (ver anexo N° 5).

La influencia del cura católico dentro del funcionamiento del sistema tradicional indígena fue tan alta, que en 1963, con el simple hecho de instalarse en el municipio, ya había logrado imponer un enorme cambio al interior del sistema tradicional, sin ningún tipo de traumatismo o enfrentamiento con la población: la pérdida por parte de los indígenas del control de la iglesia católica, la cual había estado bajo su administración y autoridad desde el momento mismo de la instauración de ésta, hacia finales del siglo XVI. Ni los ladinos en su momento más activo de influencia política, ni los catequistas de la AC, habían logrado acceder al control absoluto de esta institución religiosa.<sup>327</sup> A partir de 1963, el control de la iglesia se ubicó bajo el *poder* del cura.

El cura Santiago se instaló así, como la autoridad religiosa más alta dentro del municipio, socavando, en primer lugar, la autoridad del grupo de cofrades. El ataque sutil del cura Santiago podría verse más claramente, si se retoma el análisis efectuado anteriormente que divide la iglesia católica entre *quienes ejercen la administración de ésta y quienes ejercen la autoridad que de ésta emana*.<sup>328</sup>

Si se observa la iglesia católica del municipio bajo esta división institucional hacia 1960, se puede observar que el ejercicio administrativo de ésta se encontraba en manos del comité católico (que reemplazó al fiscal), mientras que el ejercicio de la autoridad que ésta emanaba se ubicaba bajo el grupo de cofrades.

La ofensiva del cura se centró, entonces, en opacar la autoridad que los indígenas ejercían sobre la iglesia católica desde el grupo de cofrades, desplazándoles del control de la misma. Y esta situación de transferencia de *poder* se replicó, dentro del sistema tradicional, como una enorme pérdida de representatividad religiosa del grupo de cofrades. Ello no significó, sin embargo, una desarticulación del sistema tradicional indígena, desde el punto de vista religioso, porque las cofradías siguieron funcionando, pero ahora obedientes a la autoridad del cura instalado en la iglesia católica del municipio.

Las cofradías fueron transformadas y del tradicional grupo de cofrades, mayordomos y chuchuxeles, pasó a una estructura más sencilla de dos miembros responsables. Por lo general el esposo (cofrade) y su esposa (chuchuxel).<sup>329</sup>

Por otro lado, el cura Santiago desde el púlpito, abogó, según algunos ancianos, a que los cargos comunitarios de las alcaldías auxiliares ejercidos, en su mayoría, por los indígenas agricultores del área, se mantuvieran vigentes, siempre y cuando, las personas quisieran

---

<sup>327</sup> A pesar que la autoridad y dirección de la iglesia católica recaía en las autoridades regionales antes de 1963, era la élite indígena quién en la práctica ejercía la administración (mediante el cargo de fiscal) y la autoridad (mediante el grupo de cofrades) de la iglesia en Olinthepeque. (Nota del autor).

<sup>328</sup> Ver punto 7.2.2 de esta investigación. (Nota del autor).

<sup>329</sup> La nueva costumbre muestra la conformación de la cofradía a un hombre y una mujer. Ello es que puede recibir la cofradía, además del típico hombre y su esposa, un hijo y su madre o al contrario el padre y la hija. (Nota del autor).

desempeñarlos de manera voluntaria, pues no era justo ejercerlos (por el tiempo que se invertía en ellos) de forma obligatoria si sus familias pasaban algún tipo de necesidad. La condición de voluntariedad se siguió aplicando, como en el pasado, sobre los cargos de cofradías, los cuales requerían, ahora, por parte del cura y del comité católico, de un estudio minucioso de la situación económica del candidato. Y los cofrades (comerciantes) empiezan a perder el control total sobre la decisión de los nuevos cofrades, que anteriormente se daba exclusivamente a los comerciantes.

Y bajo esta nueva situación de llamado a la “racionalización” de los cargos comunitarios, el padre Santiago logró insubordinar a las mayorías indígenas agricultoras de las áreas rurales del municipio sobre la inconveniencia de ejercer dichos roles, por la pérdida de autoridad que el sistema político-religioso ya padecía. Sin embargo, pese a ello, el *prestigio* comunitario que aún seguía brindando la prestación de los cargos religiosos en el municipio, mantenía vigente la tradición de los cargos de cofrades entre los comerciantes acomodados, que no perdían el interés sobre ellas.

La negativa de los agricultores de escasos recursos a la imposición de los cargos comunitarios en las alcaldías auxiliares, conllevó al nacimiento de un nuevo *rol* dentro del sistema tradicional indígena: “los mayores suplentes”. Rol que era ejercido por indígenas dispuestos a ejercer las funciones básicas de dichos cargos durante el horario establecido, pero mediante el pago de un pequeño valor pactado con los titulares de los mismos.<sup>330</sup>

Y esta nueva forma de funcionarios suplentes, con horario fijo y remunerado, disminuyó enormemente la autoridad de los *principales* y del alcalde “simbólico” indígena, ya que a pesar que el sistema seguía funcionando, dichos suplentes no pudieron ejercer de manera completa las responsabilidades de los funcionarios titulares, pues carecían de legitimidad.

Si se observa la actitud del cura Santiago, éste no prohibió, ni atacó de forma directa el trabajo de las cofradías, de los *principales* o de la alcaldía “simbólica” indígena. Estas instituciones indígenas continuaron su labor en el municipio, pero de una manera ya debilitada. El cura se concentró, entonces, en debilitar de manera sutil, por un lado, la autoridad de las instituciones indígenas representativas y de los indígenas influyentes; y por otro lado, alterando la forma de pensar y de participar de las mayorías indígenas al interior del sistema tradicional, mediante la inconveniencia de asumir los servicios comunitarios. Situaciones que afectaron enormemente la autoridad de la *élite* comerciante indígena.

Otro elemento que coadyuvó a consolidar el ataque sutil por parte del cura Santiago, fue el hecho que se constituyera en Olintepeque un *poder* político indígena de carácter “simbólico” a partir de 1945, cuando se desintegró la municipalidad mixta (ver gráfica N° 66, anterior).

Y esto es claro, ya que al no existir una *alcaldía indígena* tangible y legamente constituida, no se podía observar de manera consciente un ataque directo a dicha institucionalidad. En últimas, el ataque *sutil* del cura al sistema tradicional indígena, no generó una sensación de amenaza sobre la tradición. Y es posible que esta situación sea la causante, en parte, del que no se consolidara en el municipio una base de resistencia indígena ante el ataque del cura en dicho periodo.

Para la década de 1970 la comunidad en Olintepeque ya se había acomodado a la influencia de los partidos políticos (*facciones*), la religión católica-protestante y la influencia del conflicto armado interno. Sin embargo, la situación no fue la misma para el sistema tradicional

---

<sup>330</sup> Estos indígenas recibieron el calificativo peyorativo de “mayores profesionales”. (Nota del autor).

indígena en dicho periodo, el cual salió mal librado de dichos influjos externos. Así las cosas, la década de 1970 dio paso a un sistema tradicional político-religioso indígena fuertemente debilitado al nivel institucional y con ello, una autoridad indígena altamente cuestionada:

- a) Las cofradías se habían convertido en simples instituciones religiosas de celebración de festividades a los santos patrones, “vaciadas” de toda autoridad religiosa sobre la iglesia católica del municipio y sobre las decisiones comunitarias. Éstas pasaron a ser simples instituciones culturales de celebración, así como símbolos de *poder* económico y de generación de *prestigio* comunitario para algunos comerciantes o demás indígenas adinerados del municipio, quienes eran los únicos que veían en dichas instituciones un elemento positivo;
- b) Los principales prácticamente habían desaparecido, pues su rol y autoridad tomaba sentido al interior de la estructura del sistema tradicional, el cual había perdido su dinámica en el municipio. Las decisiones de este grupo se desplazaron a solución de problemas secundarios de la comunidad, con escasa relevancia al nivel municipal. Según los ancianos, para mediados de los 70 ya fue muy difícil reunir a sus miembros y poco a poco, se fueron olvidando de ellos. La desarticulación de los *principales* llevó al traste la poca autoridad política de la alcaldía indígena, pues éstos se erigían como su máximo órgano de autoridad;
- c) La alcaldía indígena de carácter “simbólico”, que había logrado mantener vigente el ejercicio de su *poder político comunitario* a pesar de los cambios que se instauraban en el nivel nacional, perdía a pasos agigantados su autoridad institucional, frente a las mayorías indígenas insubordinadas a los cargos comunitarios. La desarticulación del grupo de *principales* afectó drásticamente su funcionamiento y legitimidad frente a las mayorías, pues la autoridad superior de éstos fue asumida por los alcaldes comunitarios (concejales o regidores segundo y cuarto), los cuales no se encontraban al mismo nivel de los *principales*. La autoridad del alcalde municipal, en manos ladinas (alcaldía “simbólica” ladina), ganaba terreno dentro del diario vivir de las mayorías indígenas del municipio, mostrando en la práctica el vacío de *poder* de los indígenas dentro del sistema político local;
- d) Las alcaldías auxiliares de las áreas rurales, anexas a la debilitada alcaldía “simbólica” indígena empezaron a desintegrarse en algunos cantones, llevando al traste la vinculación del nivel municipal con el rural dentro del sistema tradicional. Por otro lado, la desarticulación de las alcaldías auxiliares empezó a generar un importante rol a los líderes comunitarios en Olintepeque que se habían destacado dentro del sistema tradicional, los cuales continuaron con su servicio de carácter voluntario, pero ya apegados simplemente a las necesidades de su propia comunidad y dentro de los grupos sociales (comités de agua, grupos de maestros, padres de familia, promejoramiento, etc.).

Estos líderes fueron en su mayoría agricultores, pues a diferencia de los comerciantes, se encontraban en el área rural permanentemente y lograban un conocimiento alto de las necesidades de las mismas. En las áreas de comerciantes el liderazgo fue asumido también por los pocos agricultores que en ellas se encontraban o por las mujeres, quienes dieron el salto a dicha actividad de liderazgo por la ausencia de sus maridos.

#### 7.4.2. La articulación del movimiento indígena maya bajo el discurso de reivindicación política en el municipio.

Y toda esta etapa de debilitamiento del sistema tradicional indígena y la formación de *facciones* ladino-indígenas en torno a un partido político, coincidieron con el incremento de la influencia del conflicto armado en la región del occidente guatemalteco, con grandes repercusiones sobre la organización social en algunas áreas indígenas, entre ellas Olinstepeque:

El incremento de la actividad guerrillera a finales de los años 70 produjo una creciente incertidumbre en el nivel local, seguida por la consolidación de la estrategia militar encaminada a eliminar “el agua donde vivían los peces”. Así, durante la primera mitad de la década de 1980 sobrevino la violencia, el terrorismo del Estado que destruyó comunidades enteras en todo el noroccidente, produjo asesinatos en masa y selectivos, y afectó todo el país. Los gobiernos locales quedaron sometidos por completo a las exigencias militares, y los líderes locales fueron exterminados de manera sistemática, en un esfuerzo por aniquilar la actividad de la guerrilla. Los comisionados militares locales designados por el ejército se convirtieron en realidad en las personas más poderosas en las localidades (Adams & Bastos, 2003, p.150).

En Olinstepeque, “la sospecha comunista”, las restricciones al trabajo de los líderes comunitarios y grupos sociales, así como el ingreso de comisionados militares ladinos y el reclutamiento forzado de adolescentes indígenas, fueron elementos característicos que se empezaron a forjar desde finales de la década de 1960 y se consolidaron en la década de 1970. Sin embargo, pese a ello, fue una de las pocas áreas locales del occidente del país donde la violencia del conflicto armado no logró establecerse. Y ello debe verse también, como elemento de carácter positivo por su cercanía a la ciudad de Quetzaltenango, que hacía difícil (más no imposible) la consolidación de la violencia en las poblaciones cercanas, debido a la estructura militar que en ésta se ubicaba.

Sin embargo, ello no significó que la influencia logística e ideológica del movimiento guerrillero no lograra insertarse de manera clandestina en el municipio durante los primeros años de la década de 1970. Los elementos etnográficos mostraron que durante este periodo el sacristán de la iglesia católica y sus amigos cercanos, jugaría un rol determinante en cuanto al cambio de rumbo del sistema político local. Establecieron así, las bases ideológicas para la articulación política *del movimiento indígena* en el municipio, bajo el discurso de la *reivindicación del poder político indígena* (en manos ladinas) y la recuperación de la tradición. El sacristán logró establecerse como elemento vinculante de los siguientes aspectos en el municipio:

- En primer lugar, se estableció como elemento vinculante entre el discurso de la Teología de la Liberación y algunos líderes comunitarios. Elemento ideológico que estableció frente a la población, la *obligatoriedad* del Estado frente a las condiciones de pobreza, abandono y explotación indígena. Se estableció así, ante la comunidad, la necesidad de hacer valer sus derechos a una vida digna, pero bajo el respeto de la condición de indígenas.
- En segundo lugar, se estableció como elemento vinculante entre el discurso ideológico de alcanzar dichos objetivos sociales y la imposibilidad del Estado para brindarlos. Se estableció así, ante la comunidad, la necesidad de intermediación del movimiento guerrillero para asegurar dichos beneficios y la obligatoriedad de un cambio político en el municipio que incluyera la recuperación de la autoridad indígena y la tradición.

Y todos estos elementos ideológicos, políticos y culturales, que se combinaron en la figura del sacristán, se establecieron en la década de 1970 como la base principal de la articulación política *del movimiento indígena en Olinstepeque*. Fuerza política que, como ha sido advertido por algunos líderes indígenas e investigadores, no tiene un origen reciente, pues éste se inicia en 1524 con la resistencia indígena a las pretensiones de dominación de los conquistadores españoles (Smith, 2009, p.114; Bastos & Camus, 2003, p.17).

Y es bajo este análisis histórico de resistencia indígena, que esta investigación asume la “articulación” del movimiento indígena en el municipio de Olinstepeque hacia la década de 1970. Dicho análisis histórico del movimiento indígena plantea la necesidad, entonces, de entender como parte integral del mismo, el papel jugado por los mismos comerciantes del municipio desde mediados del siglo XIX frente a sus contrapartes ladinas. Y ello, debido a que la reivindicación económica que lograron articular estos comerciantes en dicho periodo, terminó convertida en una especie de reivindicación política en el siglo XX, al imposibilitar el establecimiento de condiciones de dominación de la élite ladina al interior del municipio.

Bastos y Camus (2003) asumen el movimiento indígena que se articuló en la década de 1970, como “una fase más” de dicho proceso histórico. Pero con fines de estudio del mismo, establecen la especificidad de éste y los eventos históricos que dieron su origen hacia 1944. Y para estos autores, dicho movimiento indígena continuaría su proceso de transformación hacia la década de 1990, cuando el contexto político nacional empezó a brindar los elementos necesarios para la instauración *política* del término “maya” al interior del mismo: (p11).

“Maya” es una autodefinición con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida por quien lo usa. Es una etiqueta auto-otorgada o no impuesta, y que hace referencia a un pasado común y glorioso, frente al origen colonial y la carga de subordinación que contienen “indio” e “indígena”. Significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por unos antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada que tiene una serie de derechos que hasta ahora han sido negados tanto por la Corona de Castilla como por la República de Guatemala (Bastos et al., p.11).

Es por ello que *el movimiento maya* asume un contenido político bajo las nuevas *élites* intelectuales indígenas, quienes ven la necesidad de unidad de los pueblos mayas frente al dominio ladino. Y estos elementos, como se mostrará más adelante, deben concebirse en Olinstepeque como un proceso de *circulación de las élites al nivel político*, donde las *élites económicas* son desplazadas de dicho rol por las *élites intelectuales* indígenas del municipio. Y es bajo este proceso de reivindicación política maya, que el movimiento indígena asume mayor interés por los investigadores sociales, pues su fuerza conllevó a la partición indígena dentro de los espacios de *poder* del Estado al nivel local y nacional en Guatemala.

Casaús (2009) observa que estos espacios de poder han recibido diferentes calificativos: “rendijas de participación o ventanillas de inclusión” (Cojtí, 2005) o “indio permitido” (Hale, 2006) (p.594). Warren (1998), por su parte, en su estudio del movimiento pan-maya, hace énfasis en el nuevo rol de las élites indígenas intelectuales en San Andrés Semetabajá (Sololá), dentro de dichos espacios de poder *local* y los ha denominado “intelectuales públicos” (p.111). Warren muestra cómo el movimiento pan-maya se interrelaciona con el nivel regional y nacional, mostrando su dinámica y continua apertura hacia nuevos elementos que lo transforman, refuerzan y vigorizan.

En Olinstepeque *el movimiento indígena* empezaría su articulación hacia finales de la década de 1960. Y hacia mediados de la década de 1970 asumiría su discurso de reivindicación del *poder* político frente al “dominio” y opresión histórica ladina, así como la recuperación de la tradición cultural basada en la restitución de la autoridad indígena y el idioma quiché.

Y todos estos elementos ideológicos, políticos y culturales que se fueron configurando en el municipio conllevaron a un “reacomodamiento” del *poder* político local, que activó la *concientización* política de un grupo de indígenas que habían estado aislados del sistema político en Olinstepeque hacia finales de la década de 1960. Fuerza política indígena que se fue instalando como contrapeso a la influencia de las *facciones* ladino-indígenas que se habían instalado en el sistema político local con la desintegración del consenso de las *élites* después de 1954.

Esta nueva fuerza indígena se empezaría a agrupar, en primer momento, al interior del Partido Revolucionario de izquierda moderada –PR. Sin embargo, la cercanía de los elementos “comunistas” que se cernían sobre la participación política indígena en el occidente del país durante dicho periodo, hizo difícil el acoplamiento de estos nuevos actores dentro del sistema político local. Los ladinos, desde sus *facciones* y desde la municipalidad, aprovecharon dicha situación como elemento de neutralización de la nueva fuerza política indígena que empezaba a establecerse con el movimiento indígena. Al respecto uno de los líderes indígenas intelectuales de la década de 1990 recapituló la situación vivida durante dicha época de la siguiente manera:

Bueno aquí tengo un documento [sobre el poder local del municipio] que he ido elaborando con el paso de los años... En ese documento hay un poco de reseña sobre esa época de los años de 1970. Pero el punto esencial fue que como al ladino se le facilitaba asumir la posición anticomunista, por su pensamiento de derecha, le fue fácil mantenerse en el *poder* durante dicha época, pues se alió fácilmente a los lineamientos del régimen del Estado militar. Y como nuestra gente indígena aquí en el municipio estuvo adscrita en esos primeros años al PR [Partido Revolucionario], pues era fácil tacharlos de guerrilleros, de revoltosos o de cuestiones así. Los ladinos tenían el pensamiento de derecha y tenían una estructura militarizada aquí en el municipio: existían los comisionados y los ladinos principales [líderes políticos]. En esto también ayudó el racismo, que era un elemento principal, como el arma de los ladinos que estaban en el *poder*, para excluir del espacio político a nuestra gente (entrevista 24d, 2010).

“La sospecha comunista” fue un elemento bien manejado por los ladinos dentro de sus *facciones*, para desvirtuar el ejercicio político del nuevo movimiento indígena desde los últimos años de 1960. Y como las mayorías indígenas en el municipio no querían verse involucradas en acciones que les generaran dicha vinculación “comunista”, algunos mantenían el apoyo a los partidos ladinos o simplemente no participaban en política:

En esa época además del PR y la DC estaban también el PLM y el PIB. Estos eran los partidos oficiales a nivel nacional y en Olinstepeque estaban al mando de ladinos. Y la situación que se dio es que mucha gente indígena militó en esos partidos para que no fueran tachados como guerrilleros (entrevista 23, 2010).

Para muchos comerciantes, la amistad con los ladinos locales durante dicho periodo se hizo fundamental, pues eran los ladinos los que advertían a las autoridades regionales de los “elementos indígenas que andaban en malos pasos” frente al movimiento guerrillero (entrevista 9, 2009). La conversión al evangelio fue otra salida muy práctica a dicha situación de los comerciantes y personas del común, como fuera descrito con anterioridad por el padre católico y uno de los pastores evangélicos, pues con ello, además de romper con la vinculación indígena-católica (que solía vincularse a la guerrilla), podían darse el lujo, como

lo declaró un indígena comerciante católico, de no participar dentro del sistema electoral político, pues, según ellos, “su iglesia no se lo permitía” (entrevista 4, 2009).

Así que para estos indígenas, desentenderse de las cuestiones de la Iglesia Católica y el sistema político local, era una salida fácil a la crisis que se vivía. Y es bajo estos elementos que toma bastante sentido la afirmación del padre católico cuando explicó el aumento de la influencia evangélica en el municipio durante la época del conflicto armado, pues según él, dichas iglesias brindaban al creyente la misma salvación espiritual que la católica, pero con una menor exigencia para el individuo al nivel político.

El movimiento indígena, sin embargo, reaccionó al nivel político y buscó alianzas más adecuadas que los llevara a un punto más neutral frente a la influencia guerrillera. Así se establece la vinculación con la Democracia Cristiana Guatemalteca –DCG (o DC) a principios de los 70, la cual tiene como telón de fondo el nuevo escenario político que la Teología de la Liberación presentaba para los intereses políticos de las comunidades indígenas. La DC se instaló no sólo como espacio de amortiguación de la presión “comunista” que el PR brindaba a los indígenas, sino también, como espacio de fortalecimiento político debido a la inexperiencia en cuestiones proselitistas de los líderes indígenas.

Con la Democracia Cristiana, se dio un paso fundamental en las aspiraciones indígenas, pues por primera vez, desde el inicio del sistema de partidos políticos, se presentaba una lista netamente indígena para las elecciones municipales de 1971 (periodo 1972-1975) en Olintepeque. Participación política que, bajo el liderazgo de don Antonio Macario (un agricultor con escolaridad básica de la aldea Justo Rufino Barrios, pero de familia de comerciantes), llevaría al control de la municipalidad con una lista netamente indígena. La victoria indígena brindaría, por primera vez, los cargos de “mayor” representación política (alcalde, síndico y concejal primero) a los indígenas y con ellos, también, el total de los demás cargos de “menor” representación de la municipalidad (a excepción de los cargos administrativos de secretario y el tesorero municipal que seguían siendo ladinos).

Con esta victoria indígena, se rompió, por primera vez en el municipio, después de 96 años (1876-1972), la “costumbre” de la hegemonía de los ladinos en los cargos de “mayor” representación política. Y detrás de esta victoria reivindicatoria de 1972, se encontraba la figura del sacristán de la iglesia católica, quién junto a otros indígenas realizaron un trabajo de sensibilización política en todas las áreas rurales del municipio, de manera personalizada, a pie y en lengua quiché, frente al trabajo proselitista de las *facciones* ladinas que se realizó en español y en auto. Al respecto afirma lo siguiente uno de los líderes políticos intelectuales del movimiento indígena que se adhirió después de 1995:

Don I. Xum me cuenta hace algún tiempo que cuando entra el primer alcalde indígena [1972], él y el sacristán van a hacer propaganda en el municipio. Los ladinos en ese entonces, me recuerdo que don L. Rodas tenía un su Land-Rover. El hijo de éste era pintor y le hizo un retrato del señor el cual pegó grande al carro y ponían unos parlantes y salían a hacer propaganda por el pueblo. Yo aún me recuerdo de eso porque eso si lo vi. Pero nunca recuerdo haber visto la propaganda de los indígenas. Entonces don I. Xum me cuenta que él cargaba los parlantes y el sacristán iba hablando en quiché en todas las comunidades, haciendo un trabajo coordinado con los líderes comunitarios. Ellos dos hicieron propaganda de manera similar a la del ladino, pero a pie y en quiché, porque no tenían carro. Entonces, es a partir de ahí cuando la DC le empieza a abrir los espacios a los indígenas... Entonces ahí es donde se relaciona el por qué llega este señor Antonio Macario a la alcaldía. Fue todo un trabajo de sensibilización de acceso al *poder* indígena. Y ahí durante todo ese proceso “cala” que los indígenas ya tomen un nuevo nivel en la política del municipio, porque esa elección se convier-



te en un parteaguas y a partir de ahí se divide Olinstepeque entre partido indígena y partidos ladinos, porque la DC se convirtió en el partido indígena (entrevista 23, 2010).

Un elemento importante que debe ser señalado en este punto de confrontación proselitista ladino-indígena, es la situación de *inadvertencia* por parte de los líderes del movimiento indígena sobre las vinculaciones políticas que los ladinos habían logrado establecer con algunos indígenas comerciantes del área dentro de las *facciones*. Si se analiza con detenimiento parte de los discursos que fueron reseñados con anterioridad, se puede observar una total fijación sobre el elemento “ladino” como el único contendor posible dentro del sistema político. Obsérvese como ejemplo claro de esta situación, la frase final del párrafo anterior: “y a partir de ahí [1972] se divide Olinstepeque entre partido indígena y partidos ladinos, porque la DC se convirtió en el partido indígena”.

Pero ¿cómo podían los ladinos obtener la legitimidad y los recursos de financiación para convencer a las mayorías indígenas sobre el voto, si se tiene en cuenta que eran minoría y carecían de recursos económicos para los mismos?

Es cierto, como ya ha sido analizado en este apartado, que la “sospecha comunista”, fue un elemento de presión político muy bien usado por los ladinos a la hora de torpedear la participación de los indígenas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la situación para los ladinos no era solamente la de asegurarse que las mayorías no votaran por los candidatos del movimiento indígena, sino que, además, debían asegurarse votos en sus propias *facciones* para poder competir frente a las otras *facciones* ladinas.

Bajo este contexto: ¿cómo lograron persuadir los ladinos a las mayorías indígenas para que éstas votaran por ellos y no por las otras *facciones* políticas ladinas en contienda? La respuesta a estos y anteriores interrogantes, se establece en los comerciantes indígenas, los cuales vinculados a las *facciones* se establecieron como *agentes legitimadores del discurso y el ejercicio político ladino*. Rol que ya venían ejerciendo en el municipio desde mediados del siglo XIX, como ha sido analizado en los anteriores capítulos de esta investigación.

El análisis discursivo mostró que los líderes del movimiento indígena perdieron de vista estas vinculaciones, dando peso a un dominio “histórico” de las minorías ladinas. Gran sorpresa la que se presentó, cuando mediante algunos cuestionamientos sobre dicha *inadvertencia*, estos líderes intelectuales lograron ver con más claridad dicha situación, estableciendo, con gran facilidad, dicha vinculación dentro de las *facciones* ladinas. Así lo expresó uno de estos líderes:

A partir de 1944 ya hay elecciones. Hay una situación, que precisamente mi tío planteaba en una de sus entrevistas, y era que a pesar de que la gente indígena comerciante tenía plata y con ello podía comprar propiedades, tierras y tener empleados y jornaleros, siempre dependía de una persona que sabía leer y escribir para que les hiciera todas las gestiones de la documentación de sus negocios. El caso por ejemplo de don A. [ladino], que por muchos años fue el Secretario de la municipalidad. Entonces todas esas cartas de deudas cuando se hacían préstamos o negociaciones de tierras, él las hacía y entonces ya sólo llegaban los comerciantes a “poner” la huella digital allá y dar el visto bueno. Y como a veces las cosas no eran tan fáciles para estos comerciantes, por problemas que se presentaban, pues este ladino con su conocimiento les ayudaba a resolver esos inconvenientes. Entonces, a pesar del *poder* económico de los indígenas, requerían del ladino, porque se entra ya a un proceso de “tramitación legal”. Entonces eso funcionaba así. El indígena podía tener mucho “pisto”, pero siempre iba a depender de un ladino que le hiciera los trámites de sus requerimientos financieros y legales. Entonces es ahí, donde yo siento, que los comerciantes indígenas accedían a vincularse

políticamente con estas personas porque ya decían: “ah es que ese es buena gente, que me ayuda con mis cosas legales” (entrevista 23, 2010).

La victoria de 1972 mostraba que el trabajo político del movimiento indígena tomaba forma y en las siguientes elecciones municipales, para las elecciones de 1974-1977 y 1977-1980, se logró mantener nuevamente la influencia indígena en todos los cargos de la corporación municipal (exceptuando, nuevamente, los cargos administrativos de tesorero y secretario). Eso significó tres periodos seguidos bajo el control indígena. Para 1974 se estableció don Mateo Paxtor como alcalde y José M. Chávez como síndico; y para 1977 don Ángel Alvarado como alcalde y Antonio Macario como síndico.

Todos estos elementos de *reivindicación política indígena* fueron acompañados por una influencia mayor del movimiento guerrillero al consolidarse en el municipio, y de manera clandestina, la facción revolucionaria de la ORPA hacia 1975, con gran actividad política dentro de Olinstepeque y los demás municipios vecinos. El elemento vinculante de dicha facción revolucionaria continuaría siendo el sacristán de la iglesia católica.

Desde la ORPA, el sacristán y los demás militantes del municipio que se adhirieron con él, asumieron con más claridad la *reivindicación política indígena* como el principal objetivo político para Olinstepeque. Y esta situación no fue solamente una idea del sacristán y sus compañeros en Olinstepeque, sino una política de dicho movimiento revolucionario, que después de su separación de las FAR hacia 1971, estableció la reivindicación étnica como uno de sus objetivos revolucionarios máximos y de allí su establecimiento en las comunidades indígenas del occidente (ver ASIES, 2004; Gutiérrez et al., 1981).<sup>331</sup>

La DC al nivel nacional, generó todo un proceso de formación política indígena que fue consolidando al nivel local a este primer grupo de líderes políticos, los cuales asumieron los primeros años del impulso de reivindicación indígena en los cargos de “mayor” representación en Olinstepeque (cuadro N° 75).

Cuadro N° 75  
Líderes políticos indígenas elegidos por la DC, 1972-1980

Nombre	Cargo
Antonio Macario	Alcalde 1972-1974 Síndico 1977-1980
Mateo Paxtor	Alcalde 1974-1977 Alcalde 1977-1978
Ángel Alvarado*	Síndico 1972-1974
Ángel Chávez	Alcalde 1978-1980
José M. Chávez	Síndico 1974-1977

\* Ángel Alvarado renunció y fue reemplazado por Ángel Chávez

Fuente: elaboración propia según archivos históricos

<sup>331</sup> Las entrevistas con miembros indígenas vinculados a la ORPA expresaron el enorme inconveniente que uno de sus líderes del municipio vivió frente al liderazgo ladino, que se encontró dentro de la comandancia a la cual estaban adscritos. Según estos relatos, la constante inconformidad de dicho líder lo llevó a serios problemas con el comandante, que en un momento de fricción lo amenazó de muerte con su arma. Esta situación, como dicho líder lo explicó en su entrevista, lo llevó a “bajarse de la montaña e irse a estudiar para estar al nivel de dichos ladinos” (entrevista 24a, 2010). Uno de los elementos interesantes que se logró establecer con la etnografía (y que se tratará más adelante) es que este discurso *étnico* de los líderes políticos que se adhirieron a la ORPA del municipio durante las década de 1980 y 1990, evolucionó hacia el año 2000, hacia un discurso de *clase* social. El elemento que puede explicar esta situación, es la vinculación que dichos líderes efectuaron, después de los Acuerdos de Paz, con el discurso político de izquierda de la URNG del nivel nacional, que estableció la lucha de clases como base de su proceso político. (Nota del autor).

La influencia de la ORPA que se había instaurado en el municipio con mayor vigor después de 1978, aportaba grandes elementos de apoyo a las aspiraciones políticas indígenas del municipio por su trabajo de sensibilización clandestino en las comunidades, pero al mismo tiempo, y sin darse cuenta, empezó a truncar el desarrollo del mismo.

Y esto se daba, ya que como su influencia operativa era palpable en el municipio, las *facciones* ladinas tuvieron la posibilidad de intensificar aún más los ataques políticos directos de la “sospecha comunista” sobre los líderes del movimiento indígena, como la única forma efectiva de contrarrestarles su impulso político.

La idea desde las *facciones* era la de desprestigiar a los líderes indígenas vinculándolos con el movimiento guerrillero para intentar dividir la fuerza política de la población indígena, que por miedo a ser vinculada retiraba su apoyo sobre dichos candidatos. Al nivel nacional, mientras tanto, los gobiernos militares mantenían una férrea lucha contra los grupos subversivos y los que consideraban sus auxiliares. Después de los periodos presidenciales del coronel Carlos Arana Osorio (1970-1974) y del general Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978)<sup>332</sup>, se dio paso a los periodos de gobierno militares más violentos en Guatemala: el del general Lucas García (1978-1982), el cual se instauraría a partir de 1979 como “los momentos de mayor angustia y violencia de los que se tenga memoria en la historia política del siglo XX” (ASIES, 2004, p. 56-60).

Luego, vendrían mediante facto el gobierno de Efraín Ríos Montt (1982-1983)<sup>333</sup> y su estrategia de “tierra arrasada” que dejó un alto número de masacres al interior de las comunidades indígenas del occidente. Ríos Montt, que además de la violencia intentó instalar un gobierno de corte pentecostal con su conversión a la iglesia evangélica del Verbo, sería derrocado mediante un golpe militar en 1983 y dio paso al *poder* a Oscar Humberto Mejía Víctores (1983-1986), quién instauró el último gobierno militar en Guatemala (ASIES, 2004, p. 56-60).

Hacia 1980, al nivel local, la presión de la violencia que se instauraba en el occidente por la política de Estado de los militares de intensificar las acciones frente a la guerrilla no se hizo esperar. Y en Olintepeque, gracias a esos elementos represivos, los ladinos retomarían nuevamente el control sobre el cargo de alcalde municipal, llevando al traste los tres periodos consecutivos del movimiento indígena entre 1972 y 1980.<sup>334</sup>

Sin embargo, esa “recuperación” política que los ladinos lograron ejercer bajo el cargo de alcalde municipal ya no sería *óptima*, pues el movimiento indígena habría logrado asegurar, para dicho momento, un componente de *poder* importante al interior de la municipalidad: la adjudicación de los demás cargos políticos que incluían al síndico y concejal 1° entre los más importantes, a excepción de los cargos administrativos de secretario y tesorero. Así las cosas, los ladinos que lograron llegar a la municipalidad nuevamente, se vieron sumidos desde 1980 a un concejo municipal liderado netamente por indígenas.

Las cosas ya no cederían a partir de dicho momento y las *facciones* ladinas debieron ajustarse a la nueva distribución de los cargos políticos al interior de la municipalidad. Y de allí la

---

<sup>332</sup> El cual ganó las elecciones mediante fraude frente al general Ríos Montt, quién se postulaba para dichos comicios como futuro vencedor (ASIES, 2004, p. 50).

<sup>333</sup> Después del golpe militar, se instaló una junta militar de gobierno conformada por dos generales y un coronel: Efraín Ríos Montt, Horacio Maldonado y Francisco Gordillo Martínez. Después de unos meses Ríos Montt se las arregló para separar de sus cargos a los demás integrantes de la junta militar y quedarse sólo como jefe de gobierno y luego como Presidente de la República (ASIES, 2004, pp. 59-60).

<sup>334</sup> Periodos de dos años y medio. (Nota del autor).

importancia que empezaron a jugar para las *facciones* ladinas y sus aliados comerciantes, los líderes comunitarios rurales indígenas de gran prestigio que debían asumir, al interior de las listas ladinas, la postulación a dichos cargos. Líderes, en su mayoría agricultores o ex comerciantes, que por su condición de estabilidad dentro de sus áreas locales y el servicio comunitario al interior del sistema tradicional y los diferentes grupos sociales existentes, contaban con enorme prestigio frente a la comunidad, por su trabajo en la solución de los problemas sociales de dichas áreas.

Y dicho liderazgo político ladino se vería enfrentado, en dicho periodo de tiempo, a la pérdida de autoridad de la única institución política indígena que aún se mantenía en funcionamiento: *la alcaldía “simbólica” indígena*. Pero a diferencia de lo que se cree, dicha situación no significó un triunfo rotundo para los intereses políticos ladinos, sino por el contrario, se instaló en perjuicio de éstos. Y ello debido a dos situaciones: en primer lugar, a que las mayorías indígenas fueron más conscientes del *vacío de poder político* que a partir de 1980 se instaló en manos de los ladinos; y en segundo lugar, porque la desarticulación total del sistema tradicional indígena afectaba directamente la autoridad de sus aliados comerciantes como *élite político-religiosa indígena*. *Aparece así, la base central de lo que las nuevas generaciones de indígenas terminarían por identificar como “dominio” político ladino.*

### **7.4.3. La pérdida de autoridad de la alcaldía “simbólica” indígena y la concientización del “vacío” de poder político indígena en el municipio.**

El carácter “simbólico” que asumió la alcaldía indígena a partir de 1945 no fue una estrategia política lo suficientemente efectiva, para mantener su funcionamiento de manera autónoma, fuera del consenso ladino-indígena en el cuál había sido instaurada a mediados del siglo XX. Hacia 1970 el sistema tradicional indígena se había reducido a tres instituciones: las cofradías (como una institución meramente de festividad religiosa), la alcaldía “simbólica” indígena y algunas alcaldías auxiliares. La situación de la alcaldía “simbólica” mejoró, en parte, después de 1972, gracias al ingreso de los primeros indígenas del movimiento reivindicatorio dentro de la municipalidad constitucional. Durante dicho periodo (1972-1980) los gobiernos locales indígenas que se constituyeron lograron engendrar, nuevamente, ciertos elementos de *autoridad* sobre las instituciones indígenas políticas vigentes (la alcaldía “simbólica” y las alcaldías auxiliares rurales).

Sin embargo, las cosas cambiarían después de 1980, debido al retorno de los ladinos al control de la municipalidad. Con los ladinos la autoridad ganada de la alcaldía “simbólica” indígena dejó de funcionar, debido a la pérdida de legitimidad que esta adquirió frente a las mayorías. Aunque durante la década de 1980 continuó funcionando, ésta se estableció como una institución “*vaciada*” de *poder*, donde los funcionarios que la conformaban fueron compelidos, por los alcaldes ladinos, a tareas secundarias de limpieza, mantenimiento del bosque o entrega de correos.

Por otro lado, la Constitución de 1985, que relevó a los alcaldes municipales de su gestión de Jueces de Paz, dio la “*estocada*” final a la alcaldía indígena, pues era ésta la que cumplía el rol de consenso social frente a la comunidad. La pérdida de autoridad de los cargos comunitarios conllevó a la instauración de indígenas que por un valor de dinero en efectivo, servían de reemplazo a aquellos funcionarios que habían asumido los roles dentro de la alcaldía indígena. Así se pasó de un servicio comunitario a uno remunerado sin ningún tipo de legitimidad. Y todos estos elementos conllevaron a su completa desarticulación, pues ya no cumplía ningún rol positivo frente a la comunidad.

Pero la desarticulación de la autoridad de la alcaldía “simbólica” indígena marcó un hito positivo para los objetivos de la “reivindicación” del *poder* político del movimiento indígena en el municipio, pues es a partir de allí, que la municipalidad constitucional se convertiría en el escenario de disputa política entre las *facciones* ladinas y el movimiento reivindicatorio indígena a partir de 1980. Pero como la tradición ya no se configuraba como el elemento de unidad política frente a las mayorías indígenas en el municipio, el movimiento indígena debía buscarlo bajo la lógica ladina: el proselitismo político.

Fuera de la lógica de funcionamiento del sistema tradicional, la autoridad de los comerciantes indígenas (en los cargos de “menor” representación), se reducía sustancialmente, brindando el escenario ideal para el establecimiento del “dominio histórico” ladino dentro del ideario de las nuevas generaciones del municipio, que vieron a los ladinos y sus cargos de “mayor” representación, bajo el verdadero *poder* político del municipio.

#### **7.4.4. El dominio político “real” ladino y la activación de la “lucha” de castas ladino-indígena al nivel político en el municipio.**

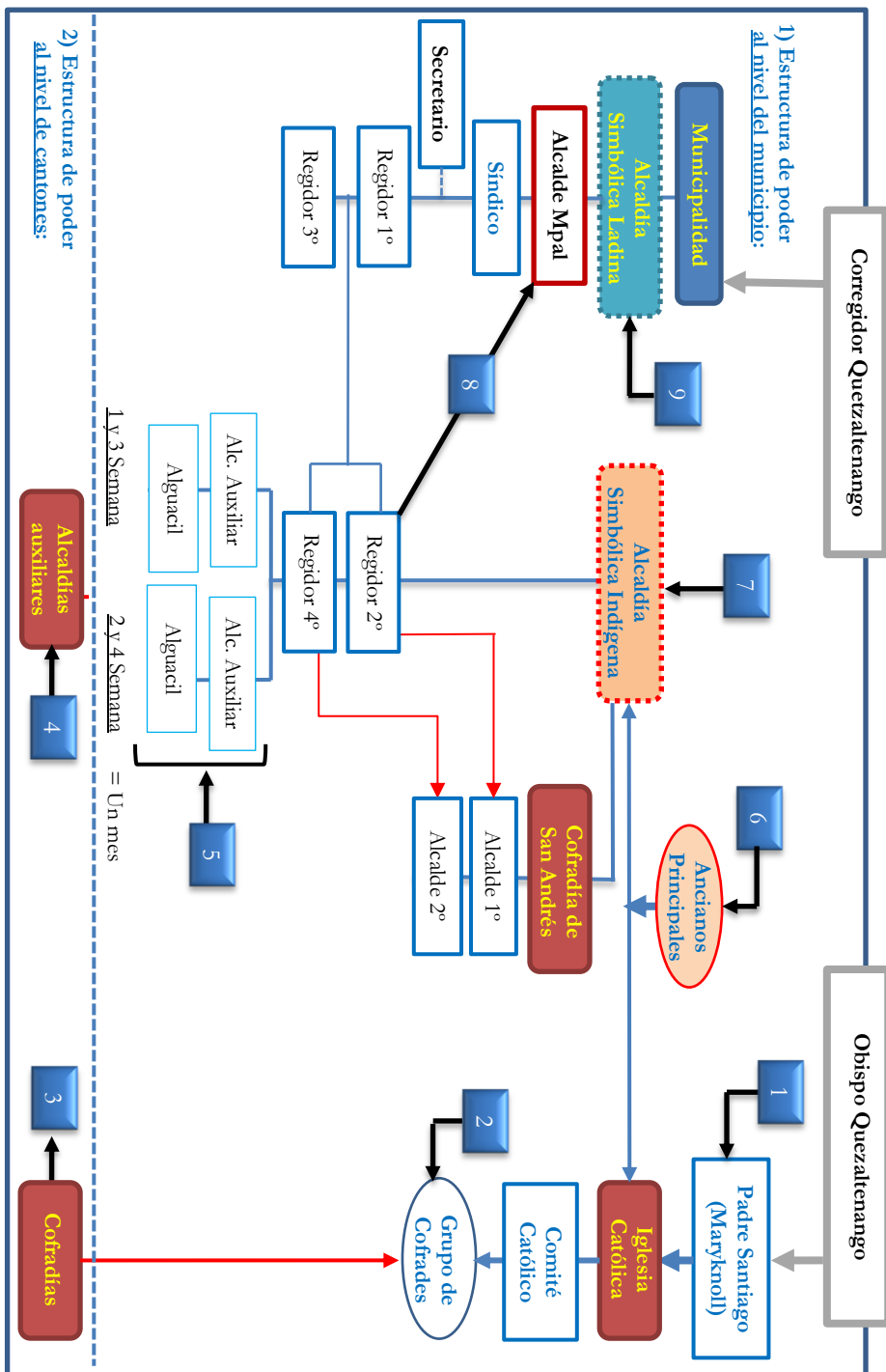
La desarticulación de la autoridad de la alcaldía “simbólica” indígena hacia 1980, coincidiría con la elección del ladino Jacinto Rodas de León como alcalde municipal. Así las cosas, sin la existencia de una alcaldía indígena legítima, el *poder* político comunitario y la autoridad de los representantes indígenas se transferiría directamente al recién postulado alcalde ladino, quién asumiría como la única autoridad política frente a los ladinos e indígenas del municipio (gráfica N° 76).

La división política entre ladinos e indígenas que se había establecido con la municipalidad mixta después de 1876 llegaría a su fin.

En la gráfica se puede observar los diferentes cambios acaecidos dentro del sistema institucional local para dicho momento y la transferencia del *poder* político indígena, hacia el alcalde municipal ladino:

1. Dentro de la iglesia católica, el párroco se instala como la máxima autoridad.
2. Los Cofrades, pierden autoridad sobre templo y sobre la comunidad al ser subordinados al control del párroco y el comité católico.
3. Las cofradías adquieren un carácter “simbólico” al instalarse como generadoras de prestigio económico frente a los comerciantes cofrades.
4. Las alcaldías auxiliares pierden su funcionamiento en la mayoría de las aldeas y dejan de aportar funcionarios a la alcaldía indígena. Se rompe así el vínculo de lo rural (cantones) con lo municipal.
5. Dentro del sistema tradicional de alcaldías auxiliares los funcionarios que aceptan cargos, pagan a “sustitutos” por su reemplazo: se pasa así de un servicio comunitario a uno remunerado.
6. Los ancianos principales pierden representación dentro de la comunidad, pues ya no hay un vínculo institucional que legitime su autoridad.
7. La alcaldía “simbólica” indígena pierden legitimidad, pues la autoridad que esta emana se establece frente a funcionarios indígenas de menor rango.
8. El poder político comunitario de los funcionarios de la alcaldía indígena se transfiere al alcalde municipal. Con ello,
9. La alcaldía “simbólica” ladina se instala como la institución política de mayor representatividad, por falta de su contraparte indígena.

Gráfica N° 76  
Situación del sistema tradicional político-religioso indígena en Olintepeque hacia 1970



Fuente: elaboración propia según la etnografía y documentos históricos del municipio

La desaparición de la alcaldía “simbólica” indígena, como entidad política de contrapeso frente a la alcaldía “simbólica” ladina, empezó a generar dentro del sistema político local la conformación de una *condición de dominación* política ladina en el municipio. Dominio político de carácter *real*, pues la etnografía mostró que las instituciones políticas indígenas representativas habían desaparecido del sistema político local y el alcalde ladino se configuraba como el actor político de mayor autoridad dentro del municipio. A diferencia de años posteriores, donde el grupo de *principales* y los cofrades asumían dicha posición frente a la *élite* ladina.

Ese nuevo escenario de dominio político *real* ladino que se estableció en Olinstepeque hacia la década de 1980, se constituyó en el contexto político adecuado para la consolidación *del discurso de reivindicación política indígena*, que se venía gestando en el municipio desde la década de 1970 bajo la influencia del sacristán y la facción revolucionaria de la ORPA que operaba en el municipio.

La década de 1980 fue testigo, entonces, de la instauración de un verdadero dominio político ladino y la concientización del *vacío de poder* por parte de los líderes del movimiento indígena y mayorías del municipio. Elementos que bajo el contexto político existente dieron nacimiento a la *“lucha” de castas ladino-indígena al nivel político en Olinstepeque*.

Después de 1980, los comerciantes indígenas ya no pudieron garantizar más su rol de intermediación, debido a la concientización y unidad indígena frente al dominio ladino. Y esta situación conllevó, nuevamente, al intento por parte de los ladinos de querer revivir la figura de *unidad política* en torno a una “colectividad”, como en años posteriores y como una forma “desesperada” de contrarrestar la amenaza política indígena que los acechaba una vez más:

Mucho se habló en esa época [después de 1980] entre algunos de nosotros los ladinos, pues eso aquí en Olinstepeque estaba mero complicado. Ganarles a esos naturales se había convertido en algo casi que imposible, pues todos los demás naturales los apoyaban. Antes era más fácil ya que no había esa unidad política. Se requería de mucho “pisto” para invertir en una campaña y pues no había mucha seguridad de ganar, así que muchos se echaron para atrás con sus contribuciones, que no siempre fueron con “pisto”. Aquí nos reunimos un par de nosotros para hablar, buscar que hacer y se habló de mantener unidad...

La idea en principio fue la de establecer uno o dos candidatos ladinos máximos para no dividir la fuerza y establecer buenas alianzas con naturales de prestigio, con los cuales ya muchos de nosotros contábamos. La idea era mantener, por lo menos el cargo de alcalde y poco a poco tratar de ir recuperando los demás cargos. Eso funcionó en principio, por la guerra que ayudaba con algunos votos, pero después fue más difícil, sobre todo cuando las cosas con la guerrilla disminuían. Al final todo lo que se habló se rompió y después cada uno de nosotros siguió por su camino, tratando de hacer lo suyo, pero así fue peor. Yo perdí bastante “pisto” en eso y pues seguir muy difícil. Y ya después de que se subieron al poder, pues no hay forma. Solo si ellos quieren se tendrá nuevamente un ladino en la “muni” y eso nunca va a pasar, por lo menos en estos tiempos (entrevista 9, 2009).

Y este elemento de unidad temporal ladino en torno a unos pocos partidos políticos, sumado al *vacío de poder*, la concientización y la unidad indígena, terminó por activar la *“lucha” de castas ladino-indígena al nivel político en el municipio*.

“Lucha” de castas, que en el pasado, fue desarticulada por el consenso político que se estableció entre las *élites* ladina e indígena durante la mayor parte del siglo XX. Consenso que instauró a los comerciantes indígenas como agentes legitimadores del discurso y el ejercicio político ladino. “Lucha” de castas que a mediados de la década de 1990 estableció como característica principal en el municipio, la unidad indígena en torno a la identidad étnica basada en el discurso político “indígena maya quiché”. El movimiento indígena asumía así su connotación como *movimiento maya* en Olinstepeque.

#### 7.4.5. El comité cívico Xequijel y la reivindicación del poder político indígena en el municipio.

La resistencia indígena frente a los planes de conservación del *poder* político ladino, en torno al cargo de alcalde municipal, se había establecido en el municipio después de 1980. Los ladinos, como lo efectuaron durante la década de 1970, lograron establecer nuevamente la estrategia de la “amenaza comunista” gracias a la intensificación del conflicto durante la década de 1980 en el occidente guatemalteco. Dicha estrategia hizo mella en algunos líderes del movimiento indígena, quienes cederían a la misma, aliándose a las *facciones* ladinas.<sup>335</sup>

Bajo el contexto político de la década de 1980, un alcalde ladino, no sólo representaba los intereses de la derecha instalada en el gobierno, sino que brindaba “beneficios” a la comunidad en dicho periodo convulsionado, pues disminuía la presión de la desconfianza de los militares frente al municipio. Y con mayor razón esta situación, pues la ORPA, para la década de 1980, ya había decidido pasar de su trabajo clandestino al de presencia militar en el occidente guatemalteco estableciendo mayor presión sobre la población local, por la facción que en ella actuaba.

Así, se mantendrían en el *poder* entre 1980 y 1986 alcaldes municipales ladinos: entre 1980-1982 se estableció dentro de la municipalidad don Jacinto Rodas (ladino); entre 1982-1984 se estableció don David de León (ladino), pero su mandato no fue terminado, debido a su destitución por la dictadura de Ríos Montt. En su reemplazo para terminar dicho periodo se instaló nuevamente, y por nombramiento del presidente Ríos Montt, a Jacinto Rodas (1984-1986), lo que demuestra la preferencia de los militares hacia el elemento ladino.

Desde 1985 se advertía en el municipio un nuevo tropiezo en las aspiraciones políticas ladinas, debido al contexto político nacional que anunciaba el fin de la sucesión de los gobiernos militares en el *poder* y la apertura del sistema democrático en Guatemala, gracias a la nueva Constitución nacional de dicho año.

El ambiente democrático que se vivía en el país y la factible llegada a la presidencia del candidato civil de la Democracia Cristiana Guatemalteca –DCG, Vinicio Cerezo (1986-1992), estimularon nuevamente la confianza indígena y se vivió la victoria en la municipalidad con don Timoteo Martínez Gonón, candidato de la DCG. Dicha victoria indígena le mostraba a las *facciones* ladinas la realidad crítica de su participación como minorías políticas, cuando las mayorías indígenas actuaban democráticamente sin la presión del miedo.

Y todo ello, a pesar de las alianzas con indígenas fuertes que habían logrado mantener y a la estrategia ladina de unidad política en torno a una “colectividad” que se había puesto en marcha, pero sin éxito alguno.

Como se observa en el cuadro N° 77, la fuerte participación de apoyo electoral a la Democracia Cristiana Guatemalteca –DCG en las presidenciales durante la primera vuelta, no fue una situación exclusiva de Olintepeque, sino del departamento de Quetzaltenango y el país en general que reaccionaron al nuevo contexto político que la Constitución de 1985 establecía, lo que la llevó en la segunda vuelta a la presidencia.

---

<sup>335</sup> El caso más notable es el de don Ángel Alvarado Mejía, una de las figuras principales dentro del triunfo del movimiento indígena durante la década de 1970, quién se establecería durante la década de 1980, dentro de las alianzas del MLN-PID bajo el control ladino. (Nota del autor).



Cuadro N° 77  
Elecciones presidenciales en Guatemala, 1985  
Resultados primera vuelta

Municipios	CDG	%	UCN	%	Otros partid	%	válidos
Quezaltenango	14.229	49,19	5.640	19,50	9.056	31,31	28.925
Salcajá	1.663	52,08	597	18,70	933	29,22	3.193
Olintepeque	1.590	51,71	329	10,70	1.156	37,59	3.075
Sija	1.731	43,45	692	17,37	1.561	39,18	3.984
Sibilia	323	23,24	266	19,14	801	57,63	1.390
Cabricán	436	18,74	301	12,94	1.590	68,33	2.327
Cajolá	711	42,91	94	5,67	852	51,42	1.657
S. M. Sigüilá	212	22,25	153	16,05	588	61,70	953
Ostuncalco	2.187	37,97	432	7,50	3.141	54,53	5.760
San Mateo	200	33,90	187	31,69	203	34,41	590
Concepción Chiq.	1.408	67,05	93	4,43	599	28,52	2.100
S. M. Sacatepéquez	465	18,84	200	8,10	1.803	73,06	2.468
Almolonga	536	23,74	321	14,22	1.401	62,05	2.258
Cantel	2.506	48,87	487	9,50	2.135	41,63	5.128
Huitán	473	41,42	161	14,10	508	44,48	1.142
Zunil	898	57,34	177	11,30	491	31,35	1.566
Colomba	3.202	40,34	1.864	23,48	2.871	36,17	7.937
S. F. La Unión	654	55,24	112	9,46	418	35,30	1.184
El Palmar	2.291	57,16	524	13,07	1.193	29,77	4.008
Coatepeque	5.098	35,08	4.448	30,61	4.986	34,31	14.532
Génova	2.249	50,51	458	10,29	1.746	39,21	4.453
Flores	1.398	45,07	682	21,99	1.022	32,95	3.102
La Esperanza	803	44,96	268	15,01	715	40,03	1.786
Palestina	471	30,31	147	9,46	936	60,23	1.554
<b>Total</b>	<b>45.734</b>	<b>43,53</b>	<b>18.633</b>	<b>17,73</b>	<b>40.705</b>	<b>38,74</b>	<b>105.072</b>

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Cuadro N° 78  
Elecciones presidenciales en Guatemala, 1985  
Resultados segunda vuelta

Departamentos	% CDG	% UCN	% Total
Guatemala	66,97	33,03	100
Sacatepequez	60,77	39,23	100
Chimaltenango	74,97	25,03	100
El Progreso	65,13	34,87	100
Escuintla	75,58	24,42	100
Santa Rosa	68,66	31,34	100
Sololá	82,17	17,83	100
Totonicapán	81,21	18,79	100
Quetzaltenango	77,18	22,82	100
Suchitepequez	76,83	23,17	100
Retalhuleu	80,86	19,14	100
San Marcos	75,62	24,38	100
Huehuetenango	63,59	36,41	100
El Quiché	67,44	32,56	100
Baja Verapaz	49,08	50,92	100
Alta Verapaz	58,88	41,12	100
Peten	66,17	33,83	100
Izabal	62,56	37,44	100
Zacapa	58,49	41,51	100
Chiquimula	53,59	46,41	100
Jalapa	45,88	54,12	100
Jutiapa	59,62	40,38	100
<b>Total</b>	<b>68,37</b>	<b>31,63</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

En la segunda vuelta los resultados generales dieron ganador al candidato de la DCG por un porcentaje del 68,37% de los votos, frente al candidato de UCN que obtuvo el 31.63% restante. Y en el occidente guatemalteco las votaciones para la DCG fueron las más altas (cuadro N° 78).

Al nivel local, el triunfo de don Timoteo Martínez (1986-1992) representó un enorme logro para los intereses políticos de reivindicación política de la ORPA, pues su victoria mostraba el avance del trabajo de sensibilización en las comunidades indígenas del municipio que hicieron valer su derecho al voto. La victoria de este indígena es recordada como una de las más contundentes del municipio por el apoyo de la población indígena, la cual reaccionó a la “idea” del gobierno civil en Guatemala. Gobierno nacional que lastimosamente mantendría el talante de violencia y el *poder* político de los militares al interior del Estado durante los años siguientes:

El resultado fue que la figura del Presidente como tal quedó cercada y completamente controlada por un grupo militar que tenía poder y rivalidad con otros oficiales del Ejército... Tal situación también se explica como consecuencia que tras muchos años de Gobiernos militares y represión, no existían en el país ni liderazgos civiles, ni mucho menos partidos políticos fuertes que pudieran ejercer presiones institucionales y plantear alternativas (ASIES, 2004, p.71).

En cuanto a las elecciones municipales don Timoteo obtendría de manera contundente un 50,15% de los votos, frente a los demás grupos políticos en contienda, como se observa en el cuadro N° 79.<sup>336</sup>

Cuadro N° 79  
Elecciones municipales en Olintepeque, 1985

Partidos	Votos	%
DCG	1.527	50,15
PDCN-PR	656	21,54
MLN-PID	539	17,70
UCN	323	10,61
<b>Total válidos</b>	<b>3.045</b>	<b>100</b>

Según datos del Tribunal Supremo Electoral

Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Las *facciones* ladinas locales buscaron desesperadamente la alianza con algunos sectores del movimiento indígena como estrategia política, pero no lo lograron. Para el movimiento indígena dichas alianzas entre las *facciones* ladinas estaban prácticamente anuladas, pues los indígenas eran conscientes de su enorme *poder* político. El objetivo ya estaba totalmente planificado a partir de dicho periodo: desplazar totalmente a los ladinos del sistema político local (sin tener en cuenta sus aliados comerciantes, pues no eran conscientes en dicho momento de ellos).

La continuidad de la violencia entre el ejército y los movimientos guerrilleros en el occidente después de 1986, sirvieron de contrapeso para que las *facciones* ladinas, impotentes ante el

<sup>336</sup> En cuanto a la información electoral detallada del municipio de Olintepeque antes de 1983 es escasa, debido a que ésta no se consolidó dentro de un archivo de un organismo electoral específico. El Tribunal Supremo Electoral – TSE, se inauguró en Guatemala a partir de 1983 para garantizar la transparencia de los comicios, los cuales estuvieron totalmente deslegitimados dentro de los gobiernos militares. La primera memoria electoral dentro de esta base de datos es la de 1985. (Nota del autor).

poderío político del movimiento indígena, incentivaran nuevamente el único elemento de oposición válido del que disponían durante dicho periodo: la “sospecha comunista” mediante el vínculo de algunos miembros del movimiento indígena a la facción de la ORPA que actuaba en el municipio.

La denuncia se estableció frente a las autoridades militares de Quetzaltenango y que tuvo total rechazo por parte de la administración indígena del municipio, en cabeza de don Timoteo. Estos elementos conllevaron al intento, por parte de la comandancia de Quetzaltenango, de instalar en Olintepeque las Patrullas de Autodefensa Comunitarias –PAC. Situación que no pudo ser concretizada por la escasez de hombres disponibles, los cuales se encontraban fuera del municipio en actividades comerciales o trabajando en otras actividades en Quetzaltenango y pueblos vecinos.

Hombres ancianos comerciantes y agricultores, así como un número considerable de mujeres y niños, fueron los que llegaron a la cita que las autoridades militares de Quetzaltenango habían organizado para dicho alistamiento. Como la idea de las PAC no pudo ser llevada a cabo, las autoridades militares de Quetzaltenango decidieron autorizar la creación de una fuerza de control militar que se estableció por unos meses en el municipio.

Y a pesar de lo que puede pensarse, la escasez de elementos violentos sobre objetivos militares en el municipio no fue producto de una alta influencia del ejército, que desde la ciudad de Quetzaltenango ejercía control sobre estos municipios vecinos. Los elementos etnográficos con miembros de la ORPA mostraron, que esta área se había convertido en un punto estratégico fundamental para los intereses políticos y logísticos del movimiento guerrillero, que desde 1982 se había consolidado al interior de la Unidad Revolucionaria Nacional -URNG. Sencillamente, la confrontación militar para los subversivos estaba vetada de manera estratégica:

No nos interesaba una confrontación militar directa con los militares, pues ello hubiera acabado con el trabajo logístico y político que podíamos realizar desde estos municipios por la cercanía a Quetzaltenango. La cordillera que une a estos municipios, se convirtió para nosotros en un enorme camino de conexión entre Quetzaltenango, Totonicapán y Huehuetenango de enorme importancia para nuestros objetivos. Estratégicamente una confrontación militar estaba descartada, pues hubiera generado una presencia más activa de la brigada militar de Quetzaltenango. Aunque en algunas ocasiones se hicieron actividades militares [desde Quetzaltenango] con algún fin específico, estas fueron de carácter reducido y a veces estratégico, que no implicó la movilización fuerte de tropas hacia el municipio (entrevista 24a, 2010).

La experiencia de intento de conformación de las PAC conllevó a un miedo generalizado de la población, pues sabían de antemano, por las experiencias de las demás áreas indígenas donde éstas funcionaban, las consecuencias de mantener dicha estructura militar en el municipio:

De Autodefensas nadie quería saber aquí en “Olinte”. Sabe lo fácil que es si el vecino es enemigo... que me quitó mi mujer o mi “traída” [la amante], o me hizo por ahí alguna mala jugada. Ah ese “cerote” es guerrillero y lo matan... una matazón aquí en el pueblo... Nadie, ni los mismos ladinos querían eso, pues se sabía el caos que eso hubiera traído. Afortunadamente la gente aquí no se encontraba ya que la gran mayoría éramos comerciantes. Si a mucho estarían los ancianos y los niños, pero la gente que ellos buscaban estamos fuera. En el Petén, Tecunumán, Malacatán, Champerico, en Guatemala... También estaban los obreros y gente que trabajaba en Xela o en los pueblos vecinos en las fábricas, pero como esos tenían sus trabajos fijos, a esos no los tocaban (entrevista 24c, 2010).

El recrudecimiento de la violencia dentro del gobierno de Vinicio Cerezo y la continua amenaza de la conformación de las PAC dentro del municipio, estimuló nuevamente el dominio de las *facciones* ladinas que después de 1989 asumieron nuevamente el control de la municipalidad (cuadro N° 80).

Cuadro N° 80  
Elecciones municipales en Olintepeque, 1988-1993

Elecciones	Partidos	Votos	%
Año 1988 (1989-1991)	UCN	654	40,85
	DCG	593	37,04
	PR	149	9,31
	Coalición*	136	8,49
	CAN-FUN	69	4,31
	<b>Total válidos</b>	<b>1.601</b>	<b>100</b>
* MAS-PID-MEC-PNR-MLN			
Año 1990 (1991-1994)	PAN	910	35,49
	DCG	867	33,81
	UCN	581	22,66
	PR	206	8,03
	<b>Total válidos</b>	<b>2.564</b>	<b>100</b>
Año 1993 (1994-1996)	PAN	567	34,01
	MAS	455	27,29
	UCN	445	26,69
	DCG	200	12,00
	<b>Total válidos</b>	<b>1.667</b>	<b>100</b>
	Votos Nulos	163	
	Votos Blanco	25	
<b>Total votos</b>	<b>1.855</b>		
Año 1995 (1996-2000)	PAN	937	31,42
	CCX (Comité)	751	25,18
	DCG	508	17,04
	FRG	342	11,47
	UD	271	9,09
	UCN	173	5,80
	<b>Total válidos</b>	<b>2.982</b>	<b>100</b>
	Votos Nulos	241	
Votos Blanco	115		
<b>Total votos</b>	<b>3.338</b>		

Según datos del Tribunal Supremo Electoral

Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Llegarían por la UCN don Francisco Catarino de León Cifuentes (1989-1991); y por el PAN don Marcos Gil Sigüenza (1991-1994) y su reelección (1994-1996); así como don Otoniel Taracena (1996-2000).

Cuadro N° 81  
Ingresos de la Municipalidad de Olintepeque, 1936-1987  
Valores en Quetzales

año	Total a dic
1936	193
1944	362
1953	332
1967	980
1986	120.429
1987	244.354

Elaboración propia según datos de la Tesorería  
Municipalidad de Olintepeque

Por otro lado, después de 1985, se establece una ruptura al interior del funcionamiento de las municipalidades, pues éstas empezaron a recibir recursos financieros por parte del Estado nacional, bajo el Situado Constitucional (Cuadro 81).

Las sanciones penales que se establecieron por el mal manejo de dichos recursos conllevaron a los alcaldes a la búsqueda de personal mejor calificado para el manejo de la tesorería municipal. Como en Olintepeque la mayoría de ladinos capacitados para dichos cargos se encontraban fuera del municipio, contratados incluso en otras municipalidades, don Marcos Gil Sigüenza (1991-1994), alcalde ladino, opta por contratar a dos licenciados indígenas para el manejo de la Tesorería Municipal: don Héctor Isaías Chojlán proveniente de Quetzaltenango y su asistente don Isaías Tigüilá Xum originario de Olintepeque. Un par de años después, asumiría el cargo el Lic. Tigüila Xum. Así, los indígenas asumirían dentro de dicho periodo ladino, uno de los cargos administrativos que se había consolidado históricamente bajo el control ladino.<sup>337</sup>

En la década de 1990 el movimiento indígena dará paso a un nuevo grupo de intelectuales egresados universitarios, así como miembros indígenas que fueron formados durante su militancia dentro de organizaciones sociales como sindicatos, grupos culturales y cooperativas. El ingreso de organizaciones no-gubernamentales (alemanas y españolas) al municipio también fueron importantes en la formación política y administrativa de estos nuevos actores. Líderes, que gracias a sus conocimientos y su visión más regionalizada de lo político, establecieron una nueva estrategia basada en elementos culturales y la autonomía política.

A pesar del retroceso frente a los ladinos a partir del año de 1989, el movimiento indígena, con el apoyo de estos nuevos líderes lograría, al fin, instaurar su mayor esfuerzo proselitista en 1995, gracias a la experiencia vivida en Quetzaltenango con el comité cívico Xel-Jú, en cabeza del indígena Rigoberto Quemé, el cual se instalaba, en dicho año, como el candidato con más opciones para obtener la municipalidad de Quetzaltenango.<sup>338</sup>

Así, bajo esta experiencia política indígena vecina, nace en 1995 la idea del comité cívico Xequijel que recogería la fuerte influencia de los valores políticos heredados en el municipio por parte de la Teología de la Liberación y la ORPA, ad portas de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala. Ello era: la reivindicación del *poder* político indígena frente al “dominio” histórico ladino, el derecho a una vida digna bajo la condición de indígenas y la revalorización de los elementos culturales y la tradición.

El comité se convierte en un gran elemento de *poder* político en manos del movimiento indígena, pues a pesar de las debilidades que éste presentaba frente a los partidos políticos constituidos, les daba a los indígenas autonomía frente al influjo ladino del nivel nacional, así como identidad local.

---

<sup>337</sup> Un argumento muy generalizado en Olintepeque entre los líderes indígenas cercanos a los procesos políticos, está relacionado al interés que, de un momento a otro, empezaron a presentar “algunos” indígenas comerciantes y ladinos del área sobre el control político de la municipalidad. Para estos líderes, ese cambio en el manejo de recursos que se instauró en la municipalidad con el Situado Constitucional, empezó a atraer al sistema político local a personas con una visión poco transparente en el manejo de dichos recursos financieros. (Nota del autor).

<sup>338</sup> El origen del comité cívico Xel-Jú se remonta al año 1972. En 1974 asumió por primera vez un cargo al interior del Concejo municipal. Ya para 1978 la participación dentro del concejo llegaba a 5 concejales. En las elecciones de 1982 y 1985 deciden no participar. Rigoberto Quemé repetiría dentro del concejo en 1990. En 1995 ya dentro de una planilla mixta ladino-indígena y después de una intensa campaña frente a los partidos políticos ladinos, ganan las elecciones y Quemé asume el cargo de alcalde, el cual es reelegido para el año 2000 (Velázquez, 2002, pp.43-45).

Desde 1972 hasta 1995, el movimiento indígena había asumido su participación política, en primer lugar, desde del PR y luego con la Democracia Cristiana. Sin embargo, a pesar de la influencia indígena al nivel local dentro estos partidos, al nivel nacional éstos respondían siempre a intereses de los ladinos, situación que no dejaba tranquilos a las nuevas generaciones del movimiento indígena. Por otro lado, al nivel nacional la DC había empezado a atravesar una crisis política interna desde 1990, que le había ido generado una fuerte pérdida de su influencia política, lo que creaba inconvenientes a los indígenas al nivel local, por su dependencia política del nivel nacional.

El escenario de Quetzaltenango con el Xel-Jú y la debilidad de la DC se convirtieron en los escenarios perfectos, para que los nuevos actores que se sumaban al proceso del movimiento indígena lideraran la idea de un comité cívico, sobre los ideales de un trabajo político más ajustado a la realidad social del municipio. Es así que en los primeros meses de 1995, con el avance en las negociaciones de paz que la guerrilla venía haciendo con el Estado guatemalteco desde 1990, los líderes del movimiento indígena pudieron dar un rumbo diferente a sus aspiraciones políticas, al mantenerse “un poco” más libres de la presión que, desde finales de 1960, les producía “la sospecha comunista”. Y esa misma situación se vislumbraba en las mayorías indígenas, que ahora podían participar más abiertamente en política, sin el miedo a ser tildados de guerrilleros.

Sin embargo, este nuevo escenario político del alejamiento de los partidos tradicionales conllevó a una división al interior del movimiento indígena, entre las nuevas generaciones que se sumaban y quienes ya se encontraban establecidos dentro del proceso al interior de la DC. Dos fuerzas se establecieron bajo dicho escenario político: una que exigía el mantener la unidad indígena dentro de la DC y otra que exigía la unidad indígena bajo la estrategia política del comité cívico. Ganó la fuerza que exigía la autonomía con base en el comité.

La estrategia del comité cívico, como ya lo habían hecho notar sus principales ideólogos, se instauraba como una poderosa alternativa política frente a las *facciones* ladino-indígenas establecidas bajo los partidos tradicionales, por la autonomía que les brindaba a la hora de buscar sus propias estrategias. A mediados de 1995 y bajo la presión de la cercanía de las elecciones municipales (finales de 1995) para el periodo 1996-2000, se tomó la decisión de conformación del comité cívico de Olintepeque:

Después de algunas reuniones decidimos que la mejor manera de impactar políticamente era siguiendo la experiencia del “Xel-Jú” y se decidió, como en Quetzaltenango, conformar nuestro propio Comité Cívico. Y ahí ya se empezó a gestar el Comité Cívico que en verdad “le pareció” a mucha gente, entre ellos líderes religiosos, políticos y comunitarios. Entonces, con base en eso empezamos a planificar qué vamos a ser ideológicamente y quiénes podían ser los posibles candidatos. Entonces la idea del Comité ya estaba decidida. Ahora venía el nombre del comité. Entonces se optó por uno que estuviera apegado a nuestras raíces culturales y ahí vino el nombre “Xequijel”.

Luego vino el otro elemento fundamental que fue el ideológico. Como nosotros los indígenas hemos estado excluidos aquí en Olintepeque del *poder* local, de ahí salió la idea de continuar manteniendo esos ideales de “reivindicación política”, que se habían ayudado a establecer en el municipio durante el conflicto armado con la influencia del movimiento guerrillero. Luego vino lo de los candidatos. Entonces jalamos personajes fuertes, en su gran mayoría de la DC, la cual prácticamente desarticulamos... Llegaron ya a nuestro grupo algunos comerciantes retirados que jugaban un rol de liderazgo comunitario en sus aldeas, como don “Go-yo”. A este señor antes no le interesaba la política por su actividad [comercial], pero como ya no se dedicaba a eso, se empezaba a incorporar en ella

Después que se tuvo todo eso y que se supo de nuestra existencia, empezó ya la “guerra” con los partidos políticos ladinos que empezaron a “bombardearnos” con el discurso de siempre. Igual como hicieron con la DC: “que no teníamos capacidad política, que éramos excluyentes porque sólo aceptábamos indígenas y todo eso”. Entonces se desplazó esa situación del ladino contra el indígena en la política, desde la DC hacia el comité: los ladinos allá y los indígenas acá con nosotros.

Además, como era un sistema político ladino, éstos estaban divididos en varios partidos políticos [facciones]: el Pan, la UCN y otros. Eso nos ayudó, pues se vio la división ladina frente a la unidad que nosotros intentábamos armar. Hubo algunos indígenas que no se acercaron a nosotros y siguieron sus alianzas con los políticos ladinos [vínculos ladino-indígenas al interior de las facciones], pero eso ya se fue convirtiendo en una minoría... Otro de los ataques que nos dieron los ladinos fue el de seguir tildándonos de guerrilleros. En la elección del candidato salió don Teodoro García Oxlaj. Don Teodoro era comerciante, pero como don “Goyo”, ya se había alejado mucho de su actividad. Tenía también mucha aceptación en su comunidad porque estaba metido también en los proyectos del comité de agua de su aldea (entrevista 24d, 2010).

A pesar de la unidad que se empezaba a generar dentro de la nueva estrategia del comité cívico Xequijel, las primeras elecciones de 1995 mostraron que todavía se requería un trabajo más fuerte al nivel logístico, por la desventaja en la que se encontraban frente a los partidos políticos tradicionales:

Nosotros como comité estábamos en desventaja dentro del sistema político porque hay un “juego perverso”. Si se da cuenta usted de estas cartas de inscripción que se tienen aquí sobre la conformación del comité, son de julio del 95 y las elecciones se llevaban a cabo en noviembre de ese mismo año. Pero como le comento es un juego muy perverso el que se arme así, por la famosa Ley Electoral y de Partidos Políticos. En esa Ley les dan vía legal para la conformación a los comités cívicos solamente en el momento que se inicia el proceso político en Guatemala. Fíjese usted, el proceso se inició en mayo del 95, entonces sólo teníamos mayo, junio y parte de julio para poder armar una estructura, pues las inscripciones se cerraban en julio [y de ahí la fecha de la carta de inscripción]. Entonces en esos meses se corre para juntar las firmas y ya legalizar el comité cívico. Y ahora terminada esa fase, que de por sí ya es dura, es cuando puede ingresar el comité cívico al proceso de campaña electoral, pero con la negativa que tiene solamente agosto, septiembre y octubre para ello, porque en noviembre se dan las elecciones. Y ahorita esa situación se ha reducido aún más, porque sigue siendo el mismo proceso de organización desde mayo, en julio se cierra ese proceso, pero ya las elecciones son en septiembre. Eso quiere decir que se puede hacer campaña solamente en agosto y algo de septiembre. Entonces a los comités cívicos se les da muy poco espacio para hacer proselitismo (entrevista 23, 2010).

Cuadro N° 82  
Elecciones municipales en Olintepeque, 1995

Partidos	Votos	%
PAN	937	31,42
CCX (Comité)	751	25,18
DCG	508	17,04
FRG	342	11,47
UD	271	9,09
UCN	173	5,80
<b>Total válidos</b>	<b>2.982</b>	<b>100</b>
Votos Nulos	241	
Votos Blanco	115	
<b>Total votos</b>	<b>3.338</b>	

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Aunque en esa primera experiencia el comité fue derrotado ante la *facción* ladina más fuerte congregada en el PAN, la participación fue vista como un triunfo por el movimiento indígena, pues se ubicaron en un segundo lugar con una diferencia de escasos 186 votos, después de tan solo tres meses de proselitismo político (cuadro N° 82).

Las cosas auguraban un buen camino y los demás indígenas disidentes así lo entendieron. Es por ello que esta primera elección había vuelto, casi que en su totalidad, a reestablecer la fuerza del movimiento indígena que se había dividido anteriormente. Muchos líderes de la DC vieron mayor interés en la propuesta del comité, así que prácticamente el movimiento reivindicatorio volvió a tomar la unidad de la fuerza indígena para dicho año.

Para las siguientes elecciones de 1999 (periodo 2000-2004), la participación política y la experiencia proselitista ya estaba bastante consolidada. Esta situación quedó expuesta claramente cuando los líderes del comité cívico conscientes de la desventaja que tenían sobre los partidos políticos, por el escaso espacio para el proselitismo político, decidieron constituir, basados en la experiencia que había dejado el sacristán de la iglesia católica, un grupo cultural indígena que les diera la oportunidad de hacer presencia en las comunidades:

Eso también tiene que ver un poco con la ideología que se asumió aquí en Olinte dentro del movimiento guerrillero con el sacristán y que estaba también vinculado al proceso que se llevó a cabo en Xela. Uno de los líderes que llegó al congreso: Mauricio Quixtán. Él tenía un su programa en esa época en Quiché. Entonces él hacía énfasis en que había que recuperar todos los valores indígenas y ahí entran todas esas cosas que se iban olvidando, como los *principales*. El caso por ejemplo de esta actividad de la reina indígena que se llamó así hasta antes de los años 70. Entonces Adrián Inés Chávez, que era un escritor indígena (autor de la traducción del Popol Vuh), resalta la importancia de recuperar el aspecto cultural y en ese sentido dice que “nosotros no deberíamos tener reinas indígenas, porque aquí no había reinas, entonces si queremos ser congruentes con nuestra tradición cultural y ancestral deberían ser *las hijas del pueblo* que fue como lo conocían nuestros antepasados”. Y las hijas del pueblo eran las hijas de los caciques o de los *principales*. Entonces de ahí que se toma ese discurso de recuperar la parte cultural. Entonces en Quetzaltenango se llama “Umial Tinimit”. Umial es hija y Tinimit es pueblo. Aquí en Olintepeque pasó a llamarse “Umial Ajau” la hija del *principal*. También se conoce como Umial Xepau la hija de Olintepeque. Entonces de los 70 para acá se inicia un nuevo proceso de recuperación cultural y ese era el que queríamos retomar (entrevista 23, 2010).

La idea era la de retomar nuevamente los elementos de recuperación cultural, los cuales ayudaran en el mediano plazo a revalidar la autoridad indígena, pero en el fondo, ésta se establecía bajo una estrategia política que les ayudara a mantener la continuidad del comité, evitando así algún tipo de condicionamiento por parte de las autoridades electorales:

La diferencia que se da es que los partidos políticos pueden tener una militancia toda la vida, mientras que los comités mueren con el proceso electoral. Cada 4 años, si se desea participar se debe cumplir el mismo requisito para constituirlo. Y como crear un partido político, sí que es complicado, entonces se optó por una estructura paralela. Ello fue no como partido político, sino como movimiento político y cultural Xequijel.

Entonces este movimiento participaba en la comunidad colaborando, por ejemplo, con las elecciones de la “reina indígena” y otras actividades. Pero la idea de este movimiento era el de hacer presencia política al interior del municipio y mantener la unidad política que ya se había logrado en 1995. Como le digo, ese fue un juego perverso. Algo así como hagamos democracia, pero con restricciones. El problema es que los partidos políticos ven a los comités cívicos con cierta desconfianza, porque además de saber que se pueden convertir en una



gran fuerza electoral, lo ven como un tipo de competencia desleal, pues saben que tocan elementos que van más allá de lo político (entrevista 23, 2010).

Estos grupos culturales y la participación de la mujer al interior del comité se establecieron también, como fuertes elementos de intensificación de la “lucha” de castas ladino-indígena que se había instalado al interior del sistema político local desde la década de 1980, pues se instauraba con mayor claridad ante las mayorías indígenas el posicionamiento de las minorías ladinas dentro del sistema político local y su pretensión de querer mantenerse vigentes al interior de la municipalidad.

En 1999 el comité cívico Xequijel ganó las elecciones municipales con una fuerte competencia frente a la *facción* que representaba la unidad ladina (el PAN), la cual se estimó en una diferencia de tan sólo 71 votos (cuadro N° 83). Y esta situación muestra nuevamente que los ladinos, a pesar de su debilidad política, continuaron recibiendo el apoyo del elemento indígena después de la firma de los Acuerdos de Paz.

Cuadro N° 83  
Elecciones municipales en Olintepeque, 1999

Partidos	Votos	%
CCX (comité)	1.325	36,66
PAN	1.254	34,70
FRG	959	26,54
ARDE	76	2,10
<b>Total válidos</b>	<b>3.614</b>	<b>100</b>
Votos Nulos	399	
Votos Blanco	105	
<b>Total votos</b>	<b>4.118</b>	

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Los indígenas lograron conformar una planilla política que reunió elementos de participación tanto de jóvenes profesionales, líderes indígenas ancianos y mujeres. El comité cívico Xequijel se convirtió, en toda la historia política del municipio, en el primer grupo político en dar cabida a la mujer dentro de su planilla.<sup>339</sup> Bajo estas elecciones, el comité aseguró también el otro cargo administrativo que se había mantenido históricamente bajo el control ladino: el de Secretario municipal, el cual fue asumido por el Lic. José Luis Ramírez.

<sup>339</sup> La participación femenina no fue bien recibida en algunos sectores, que las vieron como elementos inconvenientes al nivel político. Pero eso no sólo lo pensaban los hombres, sino también las mismas mujeres, que las veían incapaces a la hora de relacionarse políticamente con los hombres. La descalificación social de la mujer política, por parte de las otras mujeres también se pudo identificar en el municipio. Muchas de estas mujeres que se atrevieron a ingresar a la política fueron tildadas de “prostitutas”, pues su trabajo les implicaba el contacto permanente con hombres casados. Una de las mujeres políticas del área reconoció la dificultad de dicha actividad en el municipio y aseguró problemas personales con su pareja que la llevó a la separación. “aquí el trabajo de liderazgo nos condena a ser mujeres degradadas, separadas y solteras” (entrevista 30, 2010). Uno de los elementos que se pudo identificar es que los hombres del municipio (ladinos e indígenas) ven a los funcionarios de la municipalidad ejerciendo funciones *policiales* que ponen en desventaja el rol político de la mujer. Uno de los concejales indígenas de la municipalidad (2009) explicó al respecto: “cómo va a ir una mujer a cuidar el bosque? No va aguantar a caminar, a cargar cosas, a manejar herramientas, a tratar con bolos, con ladrones. Lo mejor es que se queden en la casa haciendo lo que saben hacer” (entrevista 27, 2010).

Tanto ladinos como indígenas fueron conscientes del proceso de reivindicación político indígena que se llevó a cabo en el municipio. Los ladinos aceptan con total resignación dicha situación y saben que una nueva oportunidad como alcaldes municipales sólo se daría por una situación extremadamente particular.

Un exalcalde ladino de la década de 1980 describió la situación de la siguiente manera:

Hoy lo veo muy difícil que un ladino llegue al *poder* nuevamente. Eso sólo se podría dar si en verdad ellos [los indígenas] lo permiten y eso no va a pasar aquí en Olintepeque. Yo me presenté en las anteriores elecciones [2008-2012] e invertí algo de “pisto” [dinero] y me arrepiento de ello porque lo perdí. Es muy difícil competir con ellos, porque tienen el *poder*, el aval de los partidos, los votos de la gente y el “pisto” (entrevista 9, 2009).

Por su parte uno de los líderes políticos indígenas que estuvo inmerso dentro de la fuerza de indigenistas del comité afirmó al respecto:

Hoy día los ladinos no tienen ninguna oportunidad. Les va a quedar muy difícil que ellos lleguen nuevamente a la municipalidad y ese es uno de los grandes logros del comité cívico. Hasta el momento frente a los indígenas tienen cerrada la participación. En las planillas de indígenas no aparecen ladinos [como candidatos a alcaldes]. Estos aparecen en las pocas participaciones de planillas de ladinos, pero que se ven obligados a complementar con indígenas, pues saben que solos no tienen ningún impacto sobre las mayorías (entrevista 23, 2010).

En ese sentido, el comité cívico logró consolidar la reivindicación política del movimiento indígena en el municipio y ello fue posible, gracias a un proceso político histórico que logró consolidar el esfuerzo que se había gestado a partir de la década de 1970 y que tuvo como uno de los actores principales de la conformación del mismo, al sacristán de la iglesia católica. Hoy día dicho proceso de reivindicación continúa, bajo nuevas fuerzas indígenas que se sumaron después de la división del comité cívico Xequijel.

#### **7.4.6. La identidad comunitaria, sobre la tradición y la etnia sobre la clase social como elementos de unidad del movimiento indígena maya en el municipio.**

Después de su primer periodo de gobierno (2000-2004), el comité cívico Xequijel se dividió conllevando a su posterior debilitamiento político. Una vez asumido el control del sistema político local, la fuerza indígena se dividió en *facciones* políticas, como le sucediera a la élite ladina durante 1945.

Dos elementos deben tenerse en cuenta en esta situación: en primer lugar, el esfuerzo administrativo que se requería para su conformación administrativa, como fuera especificado por los líderes indígenas anteriormente. Y en segundo lugar, la diversidad de fuerzas indígenas que confluyeron al interior del comité, que imposibilitaron la conformación en su interior de una “colectividad”.

El primer elemento, socavó el ánimo de algunos líderes, quienes debían asumir la responsabilidad de constituirlo cada cuatro años y ponerlo en funcionamiento.

Y en cuanto al segundo elemento, tres fuerzas se encontraban aliadas al interior del comité, que representaban los ideales de las diferentes generaciones que en él se habían instaurado desde la década de 1970:

- En primer lugar, fuerzas de izquierda moderada que mantuvieron los objetivos de *reivindicación política indígena* de la primer generación de indígenas que se había vinculado al PR y la DC bajo la influencia de la ideología de la Teología de la Liberación y el movimiento guerrillero (miembros que se establecieron desde finales de 1960 hasta 1990);
- En segundo lugar, fuerzas de izquierda más radicales y mejor preparadas académicamente, pero que estuvieron más comprometidas con la ideología del movimiento guerrillero y que con el inicio de las negociaciones de paz de la URNG con el Estado a partir de 1990, buscaron vincularse dentro del proceso político local como estrategia futura de participación una vez se firmaran los Acuerdos de Paz. Fuerza política que remarcaba su ideología de “lucha de clases” al interior del movimiento indígena (miembros que ingresan a partir de 1990);
- En tercer lugar, una fuerza política de carácter ambientalista e indigenista que hizo su aparición después de los Acuerdos de Paz y que se sumó al movimiento después de su primera participación dentro del comité cívico en 1995. Fuerza política que aseguró un número de indígenas universitarios, los cuales estaban comprometidos con la defensa del territorio y los recursos naturales; así como con la recuperación de la tradición y la autoridad indígena (miembros que ingresan a partir de 1995).

Una vez que estas fuerzas que yacían aliadas al interior del comité, vieron cumplido el objetivo primordial por el cual se había establecido la unidad (la reivindicación política indígena), buscaron imponer al interior de la estructura de *poder* del comité cívico, sus demás prioridades políticas diferenciadas. Y esta situación de exigencia colectiva llevó al traste la unidad política del mismo y su impacto como alternativa política frente a la comunidad.

Es así, que para las elecciones del año 2003 (periodo 2004–2008) estas tres fuerzas indígenas se dividieron dentro del sistema político en tres *facciones* diferentes:

- En primer lugar, una fuerza al interior del comité cívico Xequijel –CCX, conformado por ambientalistas e indigenistas, los cuales establecieron su objetivo de unidad indígena de defensa del territorio y la recuperación de la tradición. Estos se quedaron bajo la estructura del comité después de la división.
- En segundo lugar, una fuerza bajo la estructura del partido político de la URNG en Olintepeque, conformado por izquierdistas moderados y radicales, los cuales establecieron su objetivo de unidad bajo la “lucha de clases”.
- En tercer lugar, una fuerza indígena no tan comprometida ideológicamente con las fuerzas anteriores y que se integró en las demás *facciones* ladinas e indígenas existentes en el municipio, donde les ofrecieron mejores espacios de *poder*.

Y esta situación de división de la fuerza indígena empeoró aún más la situación de algunos políticos ladinos en el municipio, pues los nuevos líderes indígenas arrebataron sus espacios de liderazgo al interior de las demás *facciones* existentes. El caso más representativo es la facción del PAN, que pasó a ser controlada por un indígena.

Para las elecciones del año 2003 se sumó al proceso una nueva fuerza indígena externa que se había mantenido ajena en la participación política de comité cívico y que empezó a emerger en el escenario político aprovechando la división de éste y la debilidad de la fuerza

ladina. Fuerza política en cabeza de un político local que se había mantenido alejado del municipio y quien aprovechando sus vinculaciones del nivel regional, se instauró bajo uno de los partidos tradicionales más fuertes del momento al nivel local: el FRG, el cual saldría victorioso en el año 2003 (cuadro N° 84).

Cuadro N° 84  
Elecciones municipales en Olintepeque, 2003

Partidos	Votos	%
FRG	1.961	43,43
UNE	917	20,31
CCX	693	15,35
PP-MR-PSN	326	7,22
URNG	317	7,02
PAN	179	3,96
DCG	122	2,70
<b>Total válidos</b>	<b>4.515</b>	<b>100</b>
Votos Nulos	405	
Votos Blanco	144	
<b>Total votos</b>	<b>5.064</b>	

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

La victoria contundente de este indígena, en palabras de los líderes del comité cívico obedió, por un lado, a la división de la fuerza indígena, pero en mayor medida, como una forma de “sanción” política por parte de la comunidad que había quedado frustrada frente al fracaso del comité cívico. La facción ladina más fuerte se estableció para esta contienda al interior de la UNE, la cual logró el segundo puesto, pero por una diferencia enorme de más de mil votos, frente a los resultados del FRG.

El comité, a pesar de su mala presentación frente a la comunidad, por sus conflictos internos, logró ubicarse en el tercer lugar con 693 votos. La suma de los votos entre los dos espacios políticos más importantes en que se dividió la fuerza indígena del comité (URNG y CCX) da un resultado de 1010 votos, lo que los ubicaría en segundo lugar, por encima de la *facción* ladina que logró 917 votos.

Ahora, manteniendo la lógica de transformación histórica del movimiento indígena, propuesto por Carol Smith (2009, p.114), debemos considerar a la nueva fuerza indígena reunida en el FRG, como parte integral del mismo proceso. Y ello es claro, si se tiene en cuenta que su participación y posterior victoria, sólo puede ser comprendida a partir del nuevo escenario político creado por el comité cívico y los demás procesos reivindicatorios posteriores a éste.

Después del año 2004, los ladinos fueron desplazados del liderazgo de los partidos políticos de mayor importancia: el FRG, en cabeza de Celidón Chávez y el PAN, en cabeza de Hugo Alfredo López Jucup. Darle la candidatura a un ladino en el municipio, se fue estableciendo como una pérdida anunciada de las elecciones municipales.

Las elecciones del 2007 dejaban nuevamente ganador a Celidón Chávez y en segundo lugar a la facción ladina congregada en la UNE. Las cosas no habían variado con respecto a las elecciones anteriores (cuadro N° 85).

Cuadro N° 85  
Elecciones municipales en Olinstepeque, 2007

Partidos	Votos	%	Candidato Alcalde	Ladino-indígena
UCN	1.892	36,48	Cruz Celidón Chávez	Indígena
UNE	1.272	24,52	Otoniel Hernán Taracena de León	Ladino
EG	980	18,89	Miguel Gómez Calvac	Indígena
PP	379	7,31	Baldomero Oswaldo Ventura Paxtor	Indígena
CCX	237	4,57	Anibal González Macario	Indígena
GANNA	237	4,57	Marcos Gil Sigüenza Cifuentes	Ladino
UD	122	2,35	Jeny Yohana Ovalle Barrios	Ladina
URNG	68	1,31	Benito Serapio Osorio Pérez	Indígena
<b>Total válidos</b>	<b>5.187</b>	<b>100</b>		
Votos Nulos	364			
Votos Blanco	161			
<b>Total votos</b>	<b>5.712</b>			

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral  
Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Este escenario local sigue mostrando cómo las fuerzas indígenas continuaron asumiendo la participación política en los diferentes partidos políticos, mientras que la facción ladina unida, intenta mantener su impulso gracias a alianzas con algunos indígenas del área, pero sin convertirse en una opción fuerte para las mayorías votantes. Y ello sin tener en cuenta el *poder* político que una posible alianza indígena podría significar, nuevamente, frente a dicha participación ladina.

Aunque el comité cívico (CCX) y la URNG continuaron funcionando, sus estrategias aisladas de izquierda (“clases sociales”) y ambientalista-indigenista (de la recuperación de la tradición y defensa del territorio), no se instalaron como opciones atractivas dentro de las mayorías indígenas:

Por un lado, el comité cívico (CCX) compartiendo el quinto puesto con la segunda *facción* ladina, totalmente debilitada (GANNA), con 237 votos; y por otro lado, la URNG recibiendo el *peor* escenario posible, al ubicarse no sólo en el último puesto con 68 votos, sino por debajo de la tercer fuerza ladina más debilitada del municipio en cabeza de Jeny J. Ovalle.

Y la situación de la URNG empeoraría aún más, si se observa que la tercera fuerza ladina sumaba tres características totalmente adversas de participación política para el municipio: ser encabezada por una mujer, ser ladina y ser foránea, pues además de no haber crecido en el municipio, tampoco residía en él.

Para las elecciones del 2011, la fuerza indígena de ambientalistas-indigenistas del comité cívico (CCX), así como los de izquierda moderada y radicales de la URNG, decidieron nuevamente unirse, como una forma de *intentar* recomponer la fuerza política de antaño del comité, dando vida al partido Winaq-Olinstepeque que al nivel nacional tiene como representante a la líder indígena y Premio Nobel de Paz Rigoberta Menchú.

A principios del 2011, esta fuerza Winaq-Olinstepeque lideró, desde su visión ambientalista-indigenista, una Consulta Popular en contra de la minería por la cantidad de proyectos mineros que acechan las áreas protegidas del occidente. La Consulta se llevó a cabo en el municipio en febrero del 2011 y el resultado fue muy positivo al obtenerse un resultado de rechazo a la minería que alcanzó la cifra record del 99,52% de los votos, frente a 0,48% que aceptaba dicha práctica (cuadro N° 86).

Cuadro N° 86  
**Consulta Popular contra la minería  
 Olinstepeque en feb. 2011**

Posición	Votos	%
NO a la minería	14.450	99,52
SI a la minería	69	0,48
<b>Total válidos</b>	<b>14.519</b>	<b>100</b>
Votos Nulos	92	
Votos Blanco	-	
<b>Total votos</b>	<b>14.611</b>	

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral

Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Si se compara la participación de esta Consulta Popular (14.611 votos) frente a los resultados históricos de las elecciones municipales entre 1985-2011 y que no superan los 9.000 votos por elección, se puede observar una enorme receptividad por parte de la población a este tipo de propuestas (cuadro N° 87).

Cuadro N° 87  
**Participación popular elecciones municipales  
 Olinstepeque, 1985-2011**

Elecciones	votación	%
año 1985	3.045	8,43
año 1988	1.601	4,43
año 1990	2.564	7,10
año 1993	1.855	5,13
año 1995	3.338	9,24
año 1999	4.118	11,40
año 2003	5.064	14,02
año 2007	5.712	15,81
año 2011	8.831	24,44
<b>Total válidos</b>	<b>36.128</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral

Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Cuadro N° 88  
**Elecciones municipales en Olinstepeque, 2011**

Partidos	Votos	%	Candidato Alcalde	Ladino-indígena
LIDER	3.383	41,70	Miguel Gómez Calvac	Indígena
PP	2.395	29,52	Cruz Celidón Chávez	Indígena
CASA	1.050	12,94	Otoniel Hernán Taracena de León	Ladino
UNE-GANA	562	6,93	Baldomero Oswaldo Ventura Paxtor	Indígena
CREO	334	4,12	Carlos Calvac Mucu	Indígena
UCN	204	2,51	Rodrigo Benedicto Hu González	Indígena
WINAQ	185	2,28	Carlos Casimiro López	Indígena
<b>Total válidos</b>	<b>8.113</b>	<b>100</b>		
Votos Nulos	423			
Votos Blanco	295			
<b>Total votos</b>	<b>8.831</b>			

Fuente: elaboración propia según datos del Tribunal Supremo Electoral

Disponible en: <http://www.tse.org.gt/uaip/memorias.electorales.php>

Los resultados positivos obtenidos en la Consulta Popular del 2011, liderada por un sector del Winaq-Olinstepeque, hacían presagiar un buen resultado para dicho partido en las elecciones municipales que se llevarían a cabo en septiembre del mismo año (periodo 2012-

2016). Sin embargo, los resultados obtenidos mostraron, de manera contradictoria, una situación totalmente adversa: el último lugar en los comicios, con una escasa participación del 2,28% de los votos, muy por debajo de la única *facción* ladina que se mantuvo en disputa (cuadro N° 88).

Los resultados de estas elecciones muestran dos situaciones:

a) por el lado de la reivindicación del *poder* político de los indígenas frente a los ladinos:

Estos resultados muestran claramente la consolidación de la fuerza indígena frente a la fuerza ladina congregada en el partido CASA, la cual se ubica en el tercer puesto muy por debajo de los indígenas. Un elemento interesante que debe destacarse a partir de las dos últimas elecciones (2007 y 2011), es el inicio del ingreso de candidatos ladinos a las planillas indígenas para cargos de “menor” representación política.

Todo parece indicar que los ladinos ya se han dado cuenta de su situación y han cedido ante la fuerza política del movimiento indígena del municipio, prefiriendo mantenerse en dichos cargos “menores” a tomar la decisión de desaparecer totalmente del sistema político local. Algo similar a lo ocurrido durante finales del siglo XIX, cuando los ladinos, cansados de luchar por cargos de “mayor” representación frente a la *élite* indígena tradicionalista, aceptaron el cargo de secretario ladino, en espera de nuevas oportunidades políticas.

Desde 1995, que llegó el comité cívico Xequijel a la municipalidad, sólo ha habido dos ladinos al interior de las corporaciones municipales indígenas bajo el cargo de síndico. En el periodo 2008-2012, como síndico segundo, don José Reyes que llegó con don Celidón Chávez en el partido de la UCN y en el periodo 2011-2016 (actual), como síndico primero, don Carlos H. López de León que llegó con don Miguel Gómez Calvac en el partido LI-DER.

b) en cuanto al proceso de unidad política del comité cívico (CCX) y la URNG que dio vida al partido Winaq-Olintepeque:

Ante esta situación vale la pena algunos cuestionamientos: ¿Por qué la comunidad no respondió nuevamente a la fuerza originaria de comité cívico, congregada esta vez bajo el partido Winaq-Olintepeque?

La respuesta que mejor podría explicar esta situación, según los elementos recabados es, porque la comunidad no respondió a los elementos ideológicos de “clase social” o recuperación de “la tradición”, como fuera analizado por estos líderes indígenas. En este punto sería conveniente avocarse a la experiencia analizada por Carol Smith (1990b), para el caso de Totonicapán, donde la población no respondió tampoco a dichos elementos ideológicos.<sup>340</sup>

Y esta situación para Olintepeque puede ser complementada con los resultados obtenidos por el comité cívico (CCX) y la URNG para el año 2007, donde fueron desastrosos. (Ver cuadro N° 85, anterior). En dichas elecciones municipales la URNG estableció su discurso político en torno a la *clase social*, mientras el comité lo estableció basado en la recuperación de la tradición.

---

<sup>340</sup> Los elementos que se describen en este apartado se toman de Smith (1990b, p 205-229).

Ahora, ¿por qué la población no reaccionó a la propuesta política del Winaq-Olintepeque en septiembre del 2011 para la municipalidad de Olintepeque, de la misma manera que lo hizo en febrero del mismo año frente a la Consulta Popular en contra de la minería, si era la misma fuerza política?

La respuesta es, que mientras la agenda de la Consulta Popular fue establecida y liderada por el grupo de ambientalistas-indigenistas del Winaq-Olintepeque bajo su visión de defensa del territorio, la agenda de las elecciones municipales fue establecida por la fuerza de izquierda, la cual basó su discurso de unidad política en torno a las *clases sociales*. Su estrategia de unidad frente a la “pobreza indígena” del municipio no fue un elemento de acogida en la comunidad.

Carol Smith (1990b), para el inicio de su análisis en Totonicapán establece la siguiente pregunta: ¿por qué los indígenas de la región occidental, durante la época más oscura del conflicto armado (1978-1982) no se unificaron al nivel regional para revelarse contra el sistema ladino que los oprimía, en aquel periodo de influencia guerrillera?

Teniendo como base de análisis la situación de Totonicapán, Smith observa que dicho discurso de “clase”, que se manejó durante el periodo revolucionario, no se ajustó a la realidad de las áreas locales, pues no todos los indígenas se identificaron con el mismo. Por otro lado, el concepto de “clase” que logró establecer el movimiento guerrillero al interior de las comunidades indígenas, se articuló teniendo como base de comprensión la problemática étnica ladino-indígena.

Así nació, según Smith, una clase ladina explotadora y una clase indígena oprimida. Y ello ocurrió debido a que los indígenas nunca vislumbraron a los indígenas ricos comerciantes como sus opresores, pues éstos hacían parte integral de su comunidad. A diferencia, incluso, del ladino pobre que a pesar de compartir sus mismos niveles de pobreza, no pertenecía a su comunidad.

En este sentido, los indígenas no se sintieron ni vinculados al proletariado pobre ladino, ni dominados o explotados por la *élite* indígena acomodada, ya que concibieron su situación particular en términos políticos y no económicos. Ello quiere decir, que se vieron oprimidos por condiciones de racismo provenientes de los ladinos (y su vinculación burocrática con el Estado nacional), más no sumidos a condiciones de explotación económica basadas en las diferencias de clase, proveniente de la *élite* indígena.

Smith observa que los indígenas establecieron como elemento de identidad de su lucha política su “propia comunidad”, por encima de los “intereses personales”. En ese sentido, aunque algunos intelectuales foráneos vieran una “clase indígena” al interior de las comunidades, esta nunca existió en la realidad.

Al preguntarse por los determinantes que dieron forma a esa “consciencia indígena” basada en la “identidad comunitaria”, Smith resalta el interés de algunos investigadores en querer plantear dicho origen, en la tradición de los cargos del sistema tradicional político-religioso. Sin embargo, descarta esta teoría afirmando que el origen de la “identidad comunitaria” se instauró con la conformación del “municipio”, el cual fue una organización creada por el Estado colonial y que no hace parte de una institución tradicional.

La experiencia analizada por Smith puede ayudar a comprender entonces algunos procesos que se desarrollaron en Olintepeque:



- El hecho que la población indígena reaccionara unida frente al discurso de reivindicación político indígena que estableció el comité cívico Xequijel (CCX), el cual se establecía bajo una conciencia política de unidad comunitaria a mediados de la década de 1990;
- Y por ende, el hecho que la población no reaccionara frente a los discursos de la URNG basados en las diferencias de “clase”; ni en el discurso de recuperación de la tradición establecido por el comité cívico (CCX), pues la comunidad no reaccionaba políticamente a los mismos.
- Se explica así, el hecho que la comunidad reaccionara positivamente a la Consulta Popular liderada por el mismo partido, la cual planteó en dicho momento, al igual que el objetivo de la reivindicación política, un elemento político que se establecía bajo una conciencia política de unidad comunitaria;
- Así mismo, como elemento importante, el hecho que en Olinstepeque el movimiento indígena que logró articularse desde la década de 1970, no vislumbrara a la élite comerciante, bajo la condición de agentes de legitimación del discurso y el ejercicio político ladino, ni mucho menos aún, que los concibiera como parte integrante del proyecto de “dominación” institucional local que se instauró bajo dichas élites desde de 1878.

Y ello se dio, porque los indígenas no vislumbraron a los comerciantes como elementos de explotación económica, que basara un análisis de clases sociales. Los indígenas, a pesar de ser conscientes de las vinculaciones que se establecieron entre dicha élites, vieron siempre al ladino como el único elemento opresor y racista dentro de dicha alianza, sin cuestionarse el rol jugado por los comerciantes indígenas del área.

#### **7.4.7. Evolución del vínculo “maya” al interior del movimiento indígena.**

El término “maya” empezó a ser asumido por el movimiento indígena en la década de 1990 y tomó su máxima expresión con el comité cívico Xequijel. Bastos y Camus (2003) aclaran que dicho término tiene una connotación política, por lo cual sólo es compartida por aquellos que son conscientes de situación:

Con el paso del tiempo, el término “maya” ha ido extendiéndose para referirse a la población hasta ahora denominada como “indígena”, y en algunos círculos ha llegado a sustituirla totalmente. A estas alturas para algunos se concibe como algo natural e incuestionable, refiriéndose a una genealogía histórica que liga a la civilización maya con los mayas actuales y que legitima su lucha política... para nosotros “maya” es una autodefinition con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida por quien lo usa.

Es una etiqueta auto-otorgada o no impuesta, y que hace referencia a un pasado común y glorioso, frente al origen colonial y la carga de subordinación que contienen “indio” e “indígena”. Significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por unos antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada que tiene una serie de derechos que hasta ahora han sido negados tanto por la Corona de Castilla como por la República de Guatemala... Entendida así, la identidad de “maya” responde a una elaboración político intelectual realizada por un sector que aún no ha sido asumida por la totalidad de la población indígena

de Guatemala, para la que aún es difícil revertir la inferiorización que siguen viviendo cotidianamente (Bastos & Camus, 2003, pp.10-11).

En Olintepeque el origen político de dicho término dentro del movimiento indígena, se puede rastrear en la influencia de los líderes políticos que asumieron la carga ideológica de la Teología de la Liberación y la facción del movimiento guerrillero ORPA. Por tanto, fue un término consciente, que se instauró en el movimiento indígena con el único propósito de servir como elemento de unidad indígena al interior del municipio, frente al “dominio” político histórico ladino.

En la primera participación política del comité cívico Xequijel (1995), se empezó a notar cierta dificultad a la hora de manejar dicha connotación dentro de un sector de la población indígena, que de acuerdo a sus convicciones religiosas veían cierta desconfianza del término. Sin embargo, por la premura con que dicho proceso político se ejerció, esta situación no fue tenida en cuenta.

Para la siguiente participación (1999) que contó con el ingreso de ambientalistas e indigenistas al movimiento, el término tomó un rol más destacado, sobre todo en temas que tenían que ver con defensa del territorio y recursos naturales. La situación política de mayor experiencia que vivió el comité para dichas elecciones, los llevó a un proceso más planificado administrativamente, el cual contó con reuniones con los vecinos y líderes comunitarios de todos los sectores. La inconveniencia del término empezó a surgir al interior del movimiento indígena por el rechazo directo que de él hicieron líderes indígenas evangélicos y católicos-carismáticos. Para estos indígenas lo “maya” perdía total validez, por la condición “satánica” que la *espiritualidad maya* jugaba dentro de sus convicciones religiosas:

Nosotros somos indígenas quichés, porque hablamos quiché, pero no somos mayas, como muchos ladinos así nos ven, pues no compartimos esa espiritualidad ya que ésta representa a los brujos, la brujería, la piedra negra y el mal. Nosotros rechazamos todo eso y no nos consideramos indígenas mayas (entrevista 12<sup>a</sup>, 2009).

Todos estos elementos empezaron a ser tenidos en cuenta por los líderes más estudiados del movimiento indígena, quiénes eran los más conscientes a la hora de usarlo por su connotación política. Uno de los líderes indígenas de la generación de ambientalistas e indigenistas dejó clara esta situación política del término cuando afirmó al respecto:

Es que lo “maya” es un elemento de unidad importante para los indígenas. Si usted observa, cuando se habla la problemática indígena haciendo énfasis en nuestras diferencias étnicas tenemos una gran división: quichés, cakchiqueles, kekchí, mam, poqomam, Ixil... Y pues si nos ven así de divididos frente a todos los ladinos de Guatemala terminamos siendo unas minorías. Ah, pero eso es diferente cuando se habla de “maya”, pues ahí ya estamos incluidos todos.

Y esa precisamente fue la base que se manejó desde la URNG para la firma de los Acuerdos de Paz. Entonces, si hablamos del territorio y la defensa de los recursos, lo “maya” cobra más vida, pues no sólo es la unidad política al nivel regional de nuestra gente, sino el vínculo con nuestros ancestros y ante eso los ladinos no tienen ninguna oportunidad (entrevista 23, 2010).

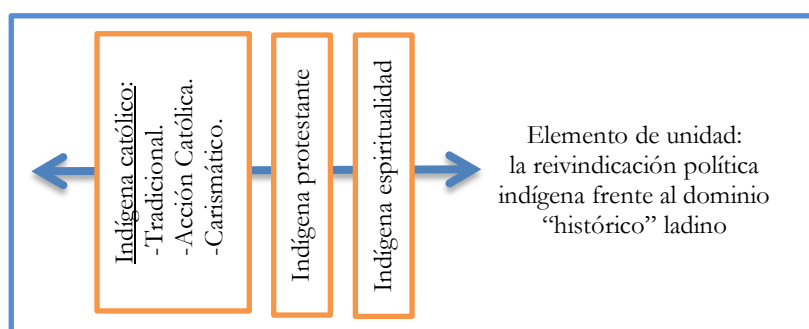
Para los líderes del movimiento el hecho que un gran sector de la población indígena no se identificara con el comité cívico fue una mala noticia y peor aún, que el referente al nivel nacional que el comité cívico manejaba era la Premio Nobel de Paz Rigoberta Menchú, a quién la población evangélica y carismática identificaban como una líder maya. La influen-

cia evangélica del municipio, sumada a la católica carismática, se convirtió en un elemento de presión sobre los líderes del comité, por el gran número de los votantes que se vislumbraban dentro de este grupo. Aunque estaban convencidos de que no todos los indígenas evangélicos y carismáticos participaban dentro del sistema político, sabían que “sí lograban «jalar» a algunos pastores indígenas y líderes carismáticos se lograrían algunos votos de esta población” (entrevista 24d).

La estrategia para las elecciones de 1999 fue, entonces, la de concentrar la búsqueda de la unidad, como se había hecho anteriormente, bajo la condición de “*indígenas*”, aprovechando el contexto de la “lucha” de castas ladino-indígena que se había activado en el municipio al nivel político después de 1980. Así, se estableció el discurso de *reivindicación del poder político indígena* frente al *dominio “histórico” ladino*, disminuyendo, con ello, el perfil de la connotación “*maya*” a la que comúnmente se hacía referencia dentro del movimiento indígena.

En ese sentido, como se observa en la gráfica N° 89, *la reivindicación política indígena* se instaló como el elemento transversal frente a la población indígena del municipio, la cual se encontraba dividida al nivel ideológico en: indígenas protestantes, católico-carismáticos, católicos de AC y de la espiritualidad maya.<sup>341</sup>

Gráfica N° 89  
Bases de la unidad indígena al interior  
del comité cívico Xequijel, 2000



Fuente: elaboración propia según la etnografía del municipio

#### 7.4.8. El posible “retorno” ladino al control del sistema político local.

A pesar de la situación política actual, donde los indígenas lideran los espacios políticos del municipio, no todos los líderes indígenas piensan que la influencia política ladina haya desaparecido del escenario político en Olinstepeque. Dos elementos fueron identificados desde la etnografía que son vistos por algunos líderes políticos, como posibles elementos de apoyo en el retorno de los ladinos al control político del municipio:

a) la influencia política ladina fuera de los cargos de “mayor” representación política:

Para algunos indígenas, los ladinos simplemente se han acomodado, una vez más, al nuevo escenario político de ausencia de *poder* político y desde ahí “manipulan” a su conveniencia los procesos políticos del municipio dirigido por los indígenas. Uno de los líderes del movimiento indígena, perteneciente a la fuerza de la izquierda radical, expresó la situación de la siguiente manera:

<sup>341</sup> Aunque en el municipio también se encuentran indígenas que veneran al Rey Pascual Bailón, éstos hacen parte del grupo de católicos y mayas. (Nota del autor).

Creo que muchos aquí se equivocan al plantear el desplazamiento de los ladinos del sistema político, pues reducen “*lo ladino*” al individuo, a lo físico. Aquí los abuelos nos han enseñado que “*lo ladino*” no es sólo los blanquitos que hay por aquí, sino que es el ladrón, el mentiroso, el traicionero. Así que “*lo ladino*” no se reduce sólo al ladino. ¿Quién dice entonces que los ladinos están desplazados del poder? Para mí este alcalde actual [2008-2012], por ejemplo, no es indígena, sino ladino; y con él, los ladinos están felices. Y el máximo triunfo de los ladinos es no estar ellos allá en la municipalidad, pero que se siga con la misma línea de gobierno que a ellos les favorece. Así que como los ladinos saben que no pueden ganar, pues lo mejor que pueden hacer es buscar el indígena más ladino, que mejor los represente y lo apoyan (entrevista 24a, 2010).

Aunque esta versión es desestimada por otros líderes indígenas del municipio, no es descartable. Sobre todo, si se tiene en cuenta, en primer lugar, las nuevas alianzas que se han empezado a establecerse al nivel político dentro de las planillas indígenas con líderes ladinos; y en segundo lugar, por los resultados electorales de las planillas ladinas de años anteriores, las cuales siguen contando con el apoyo del elemento indígena.

Sin embargo, ante este hecho se debe hacer claridad que, si este este escenario político lograra establecerse en la práctica, no podría ser comparable a las relaciones de *poder* que se establecieron entre las *élites* ladina liberal y comerciante indígena durante gran parte del siglo XX. Relaciones de *poder* donde los comerciantes indígenas asumieron, tras “bastidores” y gracias a sus condiciones de legitimidad comunitaria y riqueza económica, una enorme influencia política desde sus cargos de “menor” representación frente a los ladinos del municipio. Legitimidad política indígena que se estableció, durante dicho momento histórico, bajo la *autoridad* que emanaba desde el sistema tradicional político-religioso del municipio, el cual hoy día se ha desarticulado completamente.

Y este nuevo contexto político de retorno ladino que se propone por parte de algunos líderes indígenas, asume a los ladinos bajo una condición de *influencia* política, similar a la que fuera ejercida por los comerciantes durante el siglo XX: una influencia política tras “bastidores”. Y todo ello con la enorme diferencia que los indígenas, además de ejercer los cargos de “mayor” representación política al interior de la municipalidad, cuentan también, con la legitimidad necesaria por parte de la comunidad. Legitimidad comunitaria, que dicho sea de paso, ya no se establece desde el sistema tradicional político-religioso del municipio, sino desde el vínculo por la *condición de indígenas*. Condición que estableció la reivindicación del *poder* político indígena después de 1980, debido a la concientización del *vacío del poder* dentro del sistema político local, como fuera analizado con anterioridad.

Bajo estos elementos de análisis vale la pena algunos cuestionamientos: si durante gran parte del siglo XX los comerciantes indígenas, de acuerdo a sus propios intereses político-económicos, lograron establecerse como *agentes* de intermediación del discurso y el ejercicio político ladino frente a las mayorías indígenas dentro del municipio, ¿qué rol asumirían los ladinos actuales frente a los indígenas que ya se encuentran en el *poder* bajo los cargos de “mayor” representación y con *legitimidad* comunitaria? ¿Qué beneficios podría brindarles a los líderes indígenas influyentes que se encuentran en el *poder*, una población ladina minoritaria y en parte deslegitimada al nivel político?

Por otro lado, esta investigación logró determinar que los comerciantes indígenas durante el siglo XX *cedieron* el control del sistema institucional local a los ladinos, con el único fin de que las cosas en el municipio funcionaran sin traumatismos frente a la vinculación político-administrativa con el nivel regional y nacional, mientras ellos se dedicaban, desde sus cargos de “menor” representación política, a sus actividades de acumulación de riqueza y de pres-

tigio social. En ese sentido, valdría preguntarse: ¿cuál será la base de negociación que se establecerá dentro de esta nueva alianza política ladino-indígena del siglo XXI dentro del municipio?

Las respuestas a estos interrogantes se escapan a los objetivos iniciales de esta investigación, por lo que se requerirán de nuevos estudios etnográficos en el municipio para lograr comprenderlas.

b) la fuerte influencia ideológica que la condición de indígena evangélico y carismático ejerce sobre la participación política del movimiento indígena en el municipio:

Otro elemento que plantea un posible apoyo al retorno ladino dentro del ejercicio político del municipio, está dado por el rechazo del movimiento indígena por parte de algunos indígenas evangélicos y carismáticos. Dos elementos se configuran al interior de esta situación de rechazo, por parte de esta población indígena: por un lado el “supuesto” desinterés que ellos asumen frente a los procesos políticos del municipio; y por otro lado, el consciente rechazo a los políticos indígenas por la condición de “*mayas*”, que este grupo religioso sigue estableciendo sobre el movimiento indígena.

Muchos líderes del movimiento indígena subestiman, sin embargo, estos elementos por la “escasa fuerza política que estos indígenas representan al interior del municipio” (entrevista 23, 210). Para estos líderes indígenas, la experiencia en el sistema político local les ha mostrado que esta población vinculada al elemento religioso carece de impacto electoral, debido al escaso “interés” que tienen de lo político. Según estos líderes, la experiencia negativa vivida en el pasado con Ríos Montt, terminó socavando el interés de participación política de esta población.

Sin embargo, con el ingreso de políticos indígenas evangélicos al sistema proselitista del municipio, la situación actual ha empezado a mostrar una realidad completamente diferente. Y ello debido a que las iglesias instaladas en el municipio, a pesar de su diversidad religiosa, han empezado a responder *unidas* al llamado del movimiento evangélico que opera desde el nivel nacional, gracias al fuerte liderazgo político que éste ha obtenido. El referente de dicho movimiento al nivel nacional es Harold Caballeros y su grupo político VIVA, que desde su discurso de participación *activa* para el logro de cambios sociales desde lo local hasta lo nacional, ha ido socavando esa situación de *apatía* política de los evangélicos en Guatemala.<sup>342</sup>

Y a partir de estos elementos, valdría la pena preguntarse ¿qué pasaría con los votos de esta población religiosa en caso que se lograra constituir en Olintepeque una fuerza política de corte evangélico en torno a un líder carismático ladino? ¿Podría este elemento generar el espacio ideal de apoyo indígena al control de la municipalidad por parte de los ladinos?

---

<sup>342</sup> Para las elecciones presidenciales del año 2011, la inscripción de Harold Caballeros fue en principio rechazada por el Registro de Ciudadanos por haber sido pastor de una iglesia evangélica. Sin embargo, La Corte Suprema de Justicia rechazó dicho argumento y dio vía libre a su postulación. El VIVA no logró establecerse como fuerza política representativa para dichas elecciones: su participación se redujo al quinto lugar en las presidenciales, durante la primera vuelta, con 275.475 votos; 2 Diputados Lista Nacional, 2 Diputados Distritales; 1 Diputado al Parlacen y 2 alcaldes municipales. El Winaq y su coalición (URNG-MAIZ-ANN) por su parte, se ubicó en el sexto puesto en las presidenciales con 146.353 votos, durante la primera vuelta. Logrando solamente 1 Diputado Lista Nacional y 1 Alcalde municipal. (Tribunal Supremo Electoral, 2011). Disponible en: <http://resultados2011.tse.org.gt/primeravuelta/>

Y este contexto hipotético muestra otra realidad que deja al descubierto la inexistente condición de *bajo impacto electoral* de dicha población religiosa en el municipio. Y ello se da porque, incluso, aún si estos indígenas (evangélicos y carismáticos) tomaran la decisión de no participar dentro del sistema político, ese sólo acto de *abstencionismo*, continuaría beneficiando los intereses políticos de los ladinos, pues éstos se asegurarían, por lo menos, que estos indígenas tampoco votarán por los líderes del movimiento indígena por considerarlos cercanos a la tradición “maya”. En ese sentido, no existiría en el municipio la “neutralidad” política de los indígenas evangélicos o carismáticos, pues el simple hecho de no participar, generaría una influencia que beneficiaría a unos y afectaría a otros, dentro del proceso electoral.

Uno de los líderes políticos ladinos comentó, por ejemplo, la ventaja sobre los intereses ladinos, de la vinculación que suele hacer la población evangélica (o carismática) de la condición de “maya” al movimiento indígena. Vinculación, que como fuera aclarado por este ladino, “sirve como [mecanismo de] neutralización de una parte de la fuerza política indígena”:

Por aquí en Olinte se apareció la Rigoberta [Rigoberta Menchú, premio nobel de Paz y líder del movimiento Winaq en Guatemala]... La recibieron los naturales como toda una reina indígena con ceremonias mayas, aplausos y discursos... [y] esas ceremonias no gustaron a muchos pastores e indígenas que se congregan en las iglesias evangélicas del pueblo... Aquí se comentó mucho sobre eso y esa situación ayuda un poco, [pues] muchos terminaron rechazando las propuestas de ese grupo indígena durante esas elecciones (entrevista 9, 2009).

Como se explicó anteriormente, a pesar que los líderes del movimiento indígena fueron conscientes del elemento “negativo” al nivel político de esa vinculación “maya”, desligarse de ella no es tarea fácil. Y aún peor, si las contrapartes ladinas o políticos evangélicos (ladinos e indígenas) son conscientes de la misma. Como ocurriera durante el conflicto armado con la “amenaza comunista”, la “vinculación maya” se instala, entonces, como una especie de elemento externo que hace mella en la participación política de un sector de la población votante indígena del municipio. Situación externa que puede ser usada de forma consciente (como se hiciera con la “amenaza comunista”) por la oposición indígena durante el proceso electoral, para intentar dividir, persuadir o “neutralizar”, parte de la fuerza indígena del municipio.

La situación personal de uno de los propios líderes del movimiento indígena (de la fuerza ambientalista-indigenista) frente a su hija evangélica explica, con mayor claridad esta situación:

En las elecciones pasadas [2007 dentro del CCX] hubo mucha gente indígena aquí en el municipio que no quiso asociarse con nosotros, porque Rigoberta Menchú, que es la líder natural del partido [Winaq que se asoció con el CCX en dicho periodo], está muy asociada a la espiritualidad maya. Entonces de entrada, mi propia hija que está muy vinculada a la iglesia evangélica no acepta a Rigoberta. Mi hija tiene y lo confieso, un problema de “transculturización”.

Ella ya no vivió esta parte cultural que nosotros hemos vivido. Y estos “patojos” no tienen la culpa de ello, sino nosotros los viejos que hemos dejado perder nuestra tradición. Cuando yo hablé con ella para explicarle mi posición y el trabajo político que hago en apoyo a Rigoberta y lo que ello representa para los indígenas, me dijo: “sí te comprendo, pero yo voy a votar por Harold Caballeros [Representante del Movimiento político VIVA que agrupa a los evangélicos en Guatemala]. Y a pesar que le expliqué con razones mi punto de vista, no se movió

un milímetro de su posición. Para ella la identidad por lo étnico ya no funciona, ya no le llega como forma de lucha política (entrevista 23, 2010).

#### **7.4.9. El cambio de mentalidad política indígena desde los comités de agua del municipio: *de un liderazgo comunitario a un liderazgo político.***

Hacia finales de 1960, las necesidades básicas de las comunidades indígenas rurales se veían seriamente afectadas. Además de la pobreza en muchas de ellas, se instauraba un serio problema por la escasez del agua potable.<sup>343</sup> La contaminación del río Xequijel y la sequía de las fuentes naturales locales, obligaban diariamente a la población a caminar grandes distancias para la búsqueda de fuentes naturales lejanas. Y esa tarea de recolección del agua recaía en las mujeres y niñas del municipio, las cuales debían levantarse hacia las cuatro de la mañana para iniciar dichas labores.<sup>344</sup>

Aunque existían otras necesidades en las áreas rurales del municipio, la crisis del agua se convertía en el problema central que afectaba de igual forma a indígenas acomodados y pobres de las áreas rurales. En el Centro del municipio donde se ubicaban la mayoría de ladinos, la situación no era tan dramática para sus pobladores durante dicha época, pues la municipalidad, bajo el control ladino, abastecía a los vecinos mediante su pequeño acueducto.<sup>345</sup>

Hacia finales de 1960, la crisis conllevó a que la población se organizara en grupos sociales en torno al agua potable, a pesar de las dificultades que se presentaban por la inestabilidad política. Algunas familias de la aldea Justo Rufino Barrios (de mayores ingresos del municipio), lideró la primera iniciativa social en torno a buscar soluciones a dicho problema. Al nivel político, estos indígenas no tuvieron intenciones de vinculación con la municipalidad y su alcalde ladino, pues consideraban que éstos sólo pensaban en los intereses de la población del Centro del municipio.

Por la inexperiencia en proyectos de desarrollo local de este grupo de indígenas, la solución que más viabilidad tomó fue la de mantener vigente la lógica del abastecimiento por medio de fuentes naturales como lo habían hecho por generaciones. Eso los llevó a la búsqueda de fuentes naturales en los pueblos vecinos cercanos al área del proyecto. Para ello, compraron terrenos donde se encontraban “nacimientos” de agua que los abasteciera del recurso. Después de la compra de los terrenos, iniciaron un proceso de canalización del agua

---

<sup>343</sup> Para un análisis de la situación reciente del problema del agua potable en el municipio de Olinstepeque, ver Ser & Cunoc (2007).

<sup>344</sup> La información etnográfica sobre los comités de agua que se presenta en este apartado, hace parte de la tesis de maestría del autor, efectuada en el año 2005. Para mayor información ver Rincón (2005).

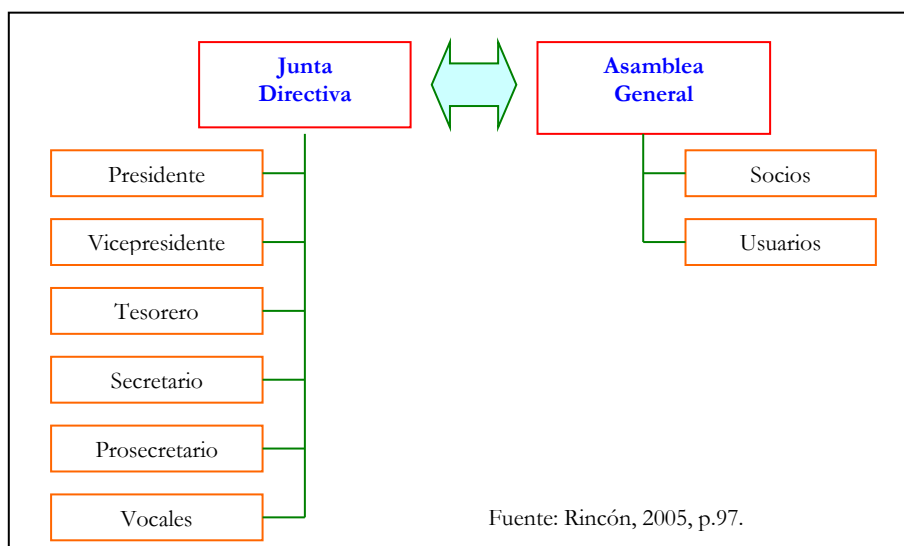
<sup>345</sup> La población de la cabecera municipal o Centro, a pesar que sufría de algunos racionamientos de agua, no sufría el mismo problema de escasez, pues el municipio contaba con un alcantarillado que proveía del recurso a los vecinos del área urbana. Un elemento interesante que dicha investigación de maestría resaltó, fue la diferencia existente al nivel de la organización social, entre las áreas rurales y el Centro del municipio. Los elementos mostraron que el Centro no contaba con una organización social tan activa, pues la municipalidad les proveía la mayor parte de los elementos básicos que hubieran podido generar algún tipo de organización social, como el agua potable, la escuela, la energía, la seguridad policial, un centro de salud y una estación de bomberos. Mientras tanto, en las áreas rurales la escasez de estos servicios daban los elementos necesarios para que la población indígena rural se organizara en torno a la búsqueda de soluciones a dichos problemas: comités de agua, vigías de salud, grupos de comadronas, comités pro mejoramiento, comités de seguridad vecinal, comités de maestros, etc. Esta situación muestra, en cierta forma, la manera como la provisión de los recursos básicos por parte de los gobiernos locales (o del Estado) desarticula la organización social y el contacto con los vecinos. (Nota del autor).

hacia el área de la aldea donde se instalaría el tanque de abastecimiento principal; y desde dicho tanque, se aprovisionaría del servicio a las familias vinculadas al proyecto, mediante un red domiciliar que fue instalada por los mismos vecinos.

Por los altos costos de mantenimiento y lo reducido del recurso potable que se había logrado comprar, se vieron en la necesidad de generar nuevas alternativas de financiamiento. La escasez de “nacimientos” de agua, hacía costoso el proyecto por el valor de los terrenos y la distancia en donde éstos se lograban encontrar. Esta situación conllevó a un cambio en la estrategia, por lo que se decidieron por la perforación de un pozo de agua, tomando como ejemplo una experiencia positiva de un pueblo vecino. El proyecto de perforación, compra de la bomba eléctrica que succionaría el agua y la estructura administrativa de mantenimiento que el proyecto implicaba, conllevó a la inclusión de nuevos vecinos que aportarían recursos monetarios frescos para la inversión, así como mano de obra para su mantenimiento y funcionamiento.

Para 1970 se perforó el primer pozo y se dio forma al comité de agua N° 1 de la aldea Justo Rufino Barrios. Para la inauguración del mismo se efectuó una pequeña celebración que contó con la asistencia de autoridades políticas y eclesiásticas regionales. El proyecto fue bien recibido por la población indígena de las demás áreas rurales del municipio, que vieron materializada de manera contundente la solución al problema central que los aquejaba. El comité inició su funcionamiento y los altos costos financieros, seguían brindando la oportunidad de inclusión de nuevos vecinos que ayudaran a disminuirlos. La estructura administrativa que se instaló para el manejo del proyecto fue el de una asamblea general y una junta directiva (gráfica N° 90).

Gráfica N° 90  
Estructura del comité de agua No. 1 Justo Rufino Barrios, 2005



La asamblea general, que incluía a todos los usuarios, se encargaba de elegir para un periodo de dos años a la junta directiva, la cual tenía la tarea de administrar los recursos del comité y mantener al día su funcionamiento (pagos de facturas eléctricas, compra de repuestos bomba mecánica, arreglos en redes, conexión de nuevas redes, pago del fontanero, etc.).<sup>346</sup>

<sup>346</sup> La asamblea general de este comité para el año 2005, incluía a más de 900 personas del área. Y la necesidad había conllevado a la perforación de nuevos pozos de agua en la aldea (Rincón, 2005, p.97-101).



Se establecieron estatutos y reglamentos estrictos que especificaban claramente a todos los usuarios el uso del agua, las condiciones, las sanciones, la obligatoriedad a las reuniones y a la conformación de la junta directiva si la asamblea así lo decidía. La participación en las asambleas era obligatoria y la única excusa aceptada para evitar una sanción, era el de autorizar a un reemplazo, en caso de imposibilidad de asistencia del usuario.<sup>347</sup> Una ausencia significaba una multa en dinero y más de dos ausencias el corte indefinido del servicio.

La negativa a participar en la junta directiva o dentro de las actividades de la asamblea general implicaba la expulsión del comité y el corte del servicio. El usuario sólo era dueño de la tubería que llegaba hasta su casa, pues la había pagado, pero el agua le pertenecía al comité. Se prohibía dotar el agua a otras personas que no hicieran parte de la asamblea (inquilinos o vecinos) o que no fueran hijos solteros de los usuarios (una vez casados, los hijos debían hacer una solicitud para convertirse en usuarios y pagar su propio servicio). El comité no brindaba el servicio de agua a vecinos ajenos de la aldea (personas foráneas recién llegadas al municipio). También se prohibía el almacenamiento del líquido en tanques u otros elementos.

Se crearon dos figuras de socios: el socio fundador y el socio usuario. Los socios fundadores incluyeron a las primeras familias acomodadas que iniciaron el proyecto; y los socios usuarios incluían a los vecinos que se fueron adhiriendo después que éste estaba en funcionamiento. Se estableció una lista de privilegios entre estas dos figuras en el uso y la participación, que establecían mayores privilegios a los socios fundadores. La negativa al uso de “contadores” en cada una de las casas (máquinas que registran el consumo individual de los usuarios), se estableció como el elemento más efectivo de coacción y control social por parte del comité hacia sus usuarios.

Como no habían registros, se llevaba un control social estricto de la manera como los usuarios manejaban el servicio, lo que conllevó, en muchos casos, a la vida privada de los usuarios: quienes los visitaban, cuando o por cuanto tiempo. Como la información sobre el valor mensual a pagar se decidía en las asambleas, era obligatorio del usuario asistir a las mismas, para evitar las multas y que le liquidaran el costo del servicio de manera incorrecta.

Todos estos elementos de sanción y coacción convirtieron a la asamblea del comité en un poderoso grupo de decisión al nivel local, por la cantidad de personas que en ella se reunía. Poco a poco, la asamblea general se fue tornando en un grupo social que abandonaba, de manera constante, el tema del agua, para tratar otros temas sociales que afectaban el área, buscando soluciones a los mismos.

El comité de agua se fue convirtiendo en un grupo social con fuerte contenido político, al intervenir de manera efectiva en la solución de otros problemas al interior del área local. Además, como el agua era un recurso de alta necesidad para todos los vecinos del área (que tuvieran la capacidad financiera para pagar los costos), éste se convirtió en un espacio social que integró diferentes individuos con cierto nivel de prestigio y *poder* (Cofrades, pastores

---

<sup>347</sup> Este elemento de reemplazo, empezó a darle ingreso a las mujeres en los espacios de decisión del comité, pues sus esposos comerciantes se encontraban fuera del municipio. En principio hubo resistencia por parte de los líderes fuertes, pero la realidad de la ausencia de los comerciantes los llevó a aceptar dicha situación. Hoy día las mujeres hacen parte de las juntas directivas de estos comités de agua y cuentan con un enorme respaldo de los hombres por su desempeño en la organización social y el manejo honesto de los recursos. Sin embargo, este respaldo aún no les genera el prestigio necesario al nivel municipal que les dé la oportunidad de insertarse de manera efectiva dentro del sistema político local. Pero el espacio ya ha sido ganado por las mujeres y el aumento de la migración de los hombres (hacia Estados Unidos y México o en actividades regionales comerciales) les ha concedido aún más privilegios dentro de los grupos sociales al nivel local (Nota del autor).

evangélicos, maestros, comerciantes y agricultores acomodados, comadronas, líderes comunitarios, enfermeras, etc.).

Hacia 1970, los líderes indígenas que asumieron el reto de este primer comité lograron alcanzar un alto prestigio y reconocimiento por parte de la comunidad indígena de Olinstepeque, pues habían logrado demostrar a la comunidad que sin ayuda de los ladinos políticos, se podían dar soluciones a los problemas del área rural.

El proyecto del comité y su estructura organizativa sirvió de ejemplo a las demás áreas rurales del municipio, las cuales lo copiaron para ponerlo en práctica en los años siguientes. Los métodos usados fueron diferentes, por la carencia de sus recursos financieros de las demás áreas rurales. Así que los demás se lograron en su totalidad, mediante financiación con entidades del Estado nacional o por intermedio de organizaciones no gubernamentales (ONG).

Al nivel político, esta experiencia de la aldea Justo Rufino Barrios se ubicó justo en la época de 1970 dónde el municipio fue testigo de enormes cambios políticos: debilitamiento del sistema tradicional, ingreso de la influencia del movimiento guerrillero, la Teología de la Liberación y la articulación del movimiento político indígena bajo el Partido Revolucionario (PR).

El contexto político que se creó en el occidente coadyuvó, para que un gran sector de los líderes indígenas que militaban en el PR se adscribiera a la DC a principios de la década de 1970. La lucha proselitista, en dicho periodo se concentraba entre la Democracia Cristiana (donde se habían concentrado los indígenas) y las *facciones* políticas dirigidas por ladinos y apoyados por algunos indígenas comerciantes del área.

Los líderes del movimiento indígena establecido en la DC vieron en el éxito de dicho proyecto de agua de la aldea de Justo Rufino Barrios, un enorme potencial de liderazgo en los indígenas que lo dirigieron. Pero a diferencia de la población del área que veía a este grupo de indígenas como *líderes comunitarios*, la dirigencia de la DC vio en ellos, *líderes políticos*. Liderazgo político que en dicho momento, no era parte integral del indígena, sino del ladino. Así estos líderes ingresaron al proceso de empoderamiento político del movimiento indígena en la década de 1970, gracias al impulso que la DC les brindó para ello.

Don Antonio Macario, uno de los líderes y gestores de dicho proyecto, fue convencido por los líderes políticos de la DC para liderar el proyecto político en las elecciones de 1971. El objetivo primordial del candidato sería el de buscar soluciones a los problemas del agua potable en las comunidades rurales de Olinstepeque, gracias a su experiencia. Dos elementos adicionales fueron tenidos en cuenta para el respaldo al Sr. Macario: en primer lugar, su condición de agricultor y su condición económica.

La condición de agricultor le daba un mayor reconocimiento de la población, por el conocimiento que éste poseía de las necesidades del área, a diferencia de los comerciantes que no las conocían por sus constantes ausencias del municipio; y en segundo lugar, la condición económica, que era un elemento importante para solventar algunos gastos necesarios del proceso electoral en Olinstepeque.

En las elecciones municipales de 1971 (periodo 1972-1974), don Antonio Macario fue elegido alcalde municipal y dentro de su gestión se llevaron a cabo una serie de acuerdos que

tuvieron como objetivo, mejorar las condiciones del agua potable, no sólo en el área rural, sino urbano, donde las fuentes ya presentaban serio desabastecimiento.

A partir de la vinculación del éxito del proyecto de agua de la aldea de Justo Rufino Barrios y la elección de don Antonio como alcalde del municipio, la conceptualización por parte de las mayorías indígenas del *ejercicio* político se empezó a vincular a una forma de “*ejecución de proyectos sociales*” para suplir las necesidades básicas del municipio.

En otras palabras, lo político dejó de verse para los indígenas, a partir de dicho momento, como un proceso *técnico-administrativo complejo* y pasó a convertirse en un espacio de *búsqueda de soluciones a las necesidades básicas de las áreas indígenas rurales* de Olinstepeque. La solución a los problemas del agua potable fue vista, entonces, como un “*hecho político*” y a los líderes comunitarios gestores del mismo, como “*líderes políticos*”.

Lo político fue reducido, desde el ideario indígena, a la ejecución de proyectos de infraestructura para solucionar los problemas comunitarios: perforación de pozos mecánicos (agua potable); construcción y ampliación de escuelas (educación); remodelación del centro de salud (salud); construcción del mercado, construcción de puentes, redes de aguas negras y pavimentación de carreteras (desarrollo).

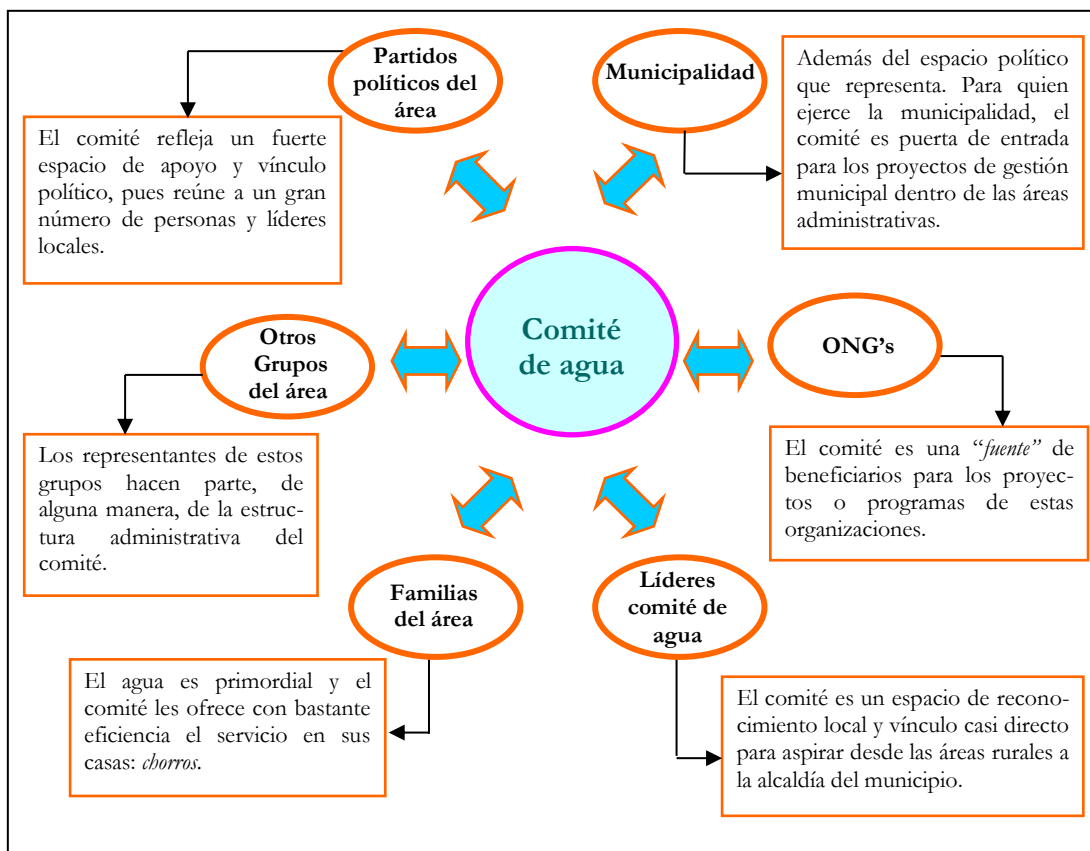
Para las elecciones de 1971, la solución al problema de la escasez de agua potable se convirtió en el proyecto político exitoso de don Antonio Macario. En ese sentido, el comité de agua, se convirtió en el grupo social que le brindó la oportunidad al “primer” alcalde indígena del municipio, para que su liderazgo comunitario evolucionara hacia un liderazgo político.

La influencia política de los comités de agua fue tan importante para los líderes políticos indígenas del municipio, que la mayor parte de los alcaldes indígenas hasta el año 2008, que venían de las áreas rurales de Olinstepeque, habían sido presidentes de los comités de agua de su área local.

Los comités de agua se convirtieron de esa forma, en los grupos sociales que vincularon las áreas rurales con la iniciativa político-social del nivel municipal, empoderando, con ello, a sus líderes dentro del sistema político local. Cualquier acción que se deseaba realizar en las áreas locales del municipio, debía incluir dentro de sus propuestas a los presidentes de los comités de agua, pues ellos eran los representantes de las mayorías indígenas de sus comunidades, ya que estas mayorías se encontraban incluidas dentro de las asambleas generales de dichos comités.

En el pasado, las alcaldías auxiliares jugaron el rol de conexión de la actividad política municipal con las áreas rurales. Y dentro de dichas estructuras tradicionales, los indígenas agricultores jugaron el rol activo para el funcionamiento de las mismas, por la ausencia de los comerciantes en sus áreas. Los comités de agua, en suma, asumieron dicha vinculación política con el nivel municipal, una vez las alcaldías auxiliares se desintegraron a mediados de la década de 1970 (gráfica N° 91). Situación que estableció el liderazgo político de los líderes comunitarios indígenas vinculados a los comités de agua del municipio.

Gráfica No. 91  
**Comités de agua y la organización social  
 en el municipio de Olinstepeque, 2005**



Fuente: Rincón, 2005, p.135

**CUARTA PARTE**  
**Final**



## Capítulo VIII

### El “dominio histórico” ladino en Olinstepeque: *una construcción social de carácter estadístico e ideológico*

#### 8.1. Las relaciones de *poder* entre las élites ladina e indígena comerciante y el “dominio histórico” ladino en Olinstepeque.

El análisis de la información histórica y etnográfica del municipio reveló que en Olinstepeque no se puede hablar de un “dominio histórico” político ladino durante el siglo XX. Los elementos hallados muestran que las relaciones de *poder* entre las *élites* ladina e indígena comerciante, durante la mayor parte de dicho siglo, se articularon a partir del consenso o la negociación política. Situación de consenso político que alejó del municipio, la presión sobre la “lucha” de castas al nivel político y la consolidación del movimiento indígena de manera temprana durante dicho siglo.

A partir de los resultados de la investigación se concluye, entonces, que los ladinos desde su establecimiento como residentes del municipio, a principios del siglo XIX (1825), no lograron establecer *mecanismos de dominación* frente a las *élites* indígenas tradicionalista y progresista. Las actividades económicas complementarias de los ladinos, así como sus conocimientos administrativos e ideología liberal, les brindaron la posibilidad de establecer *mecanismos de negociación* frente a la élite indígena comerciante de carácter progresista hacia mediados del siglo XIX. Por otro lado, las condiciones de *debilidad* política y económica que caracterizaron al grupo ladino, los llevó a generar vínculos de dependencia frente a la *élite* comerciante progresista a finales de dicho siglo. Y esa situación de negociación y de dependencia político-económica durante el siglo XIX, marcaría el curso de las relaciones sociales de dominación que se articularon entre éstos dos grupos durante el siglo XX.

El “dominio histórico” ladino que se configuró, a mediados de la década de 1990 en el municipio, y que sirvió como elemento de unidad política bajo la máxima expresión del movimiento indígena, no fue producto, entonces, de la realidad histórica del municipio, sino que se estructuró, de manera *discursiva*, a partir de elementos de carácter ideológico y estadístico que se establecieron en el área local entre 1970 y 1990. Elementos ideológicos y estadísticos que fueron producto del escenario político-social del conflicto armado interno al nivel nacional, así como de la generalización de los resultados de investigaciones sociales que se efectuaron en áreas indígenas, donde los ladinos sí lograron establecer condiciones de dominación política.

a) Elementos de carácter ideológico que se configuraron en el ideario de los líderes del movimiento indígena por la influencia de la Teología de la Liberación y del movimiento guerrillero durante la década de 1970, los cuales establecieron la condición de dominación y opresión indígena desde el contexto histórico nacional, sin tener en cuenta la realidad política del municipio durante el siglo XX. Realidad política que estableció las relaciones de *poder* ladino-indígenas, articuladas bajo un consenso entre las *élites*.

b) Elementos de carácter estadístico que se configuraron en el ideario de los líderes del movimiento indígena, a partir de la generalización de los resultados y metodologías de investigaciones sociales que se llevaron a cabo en el occidente del país hasta la década de 1990. Investigaciones sociales que, en su mayoría, fueron efectuadas en ciudades que jugaron un rol representativo dentro del sistema colonial, como áreas administrativas de control y vinculación de la “periferia”. Ciudades que por su carácter de importancia político, eco-

nómico y militar, atrajeron el elemento ladino de manera tempranera, el cual asumió, en el corto plazo, el control del sistema político local, desplazando las autoridades locales y estableciendo condiciones de dominación *reales* frente a la *élite* y mayorías indígenas.

Generalización de resultados y metodologías de dichas investigaciones que no repararon, frente a las demás áreas locales, las diferencias existentes entre las condiciones especiales de dichas ciudades, ni el tipo de población ladina que en ellas se instalaron. Población ladina que debido a sus condiciones de riqueza e influencia política (representada en su pertenencia a redes ladinas del nivel regional y nacional), lograron establecer desde los cargos de mayor representación política, condiciones de dominación. Situación que conllevó a establecer dichos cargos políticos, como condición principal de la dominación ladina dentro de las áreas indígenas. Y es de esta forma que *el análisis posicional del sistema político local* adquiere gran validez. Análisis que de manera estadística, asume *ipso facto* la condición de dominación, teniendo como base dos variables esenciales de estos cargos políticos: *quiénes* los ejercen (o ejercieron) al nivel local y durante *cuánto tiempo*.

Bajo el análisis posicional la participación política indígena es anulada completamente, debido, por un lado, a que los funcionarios políticos indígenas se encuentran ubicados, dentro de los cargos de “menor” representación política; y por otro lado, debido a que en dicho análisis, las instituciones tradicionales de fuerte importancia indígena (*principales* y cofrades), se asumen como de carácter comunitario y no político. Análisis occidentalizado que no repara, etnográficamente, las condiciones de *legitimidad* de las mayorías indígenas sobre el sistema político local. En Olinstepeque, como ha sido expuesto en esta investigación, fueron los cargos indígenas de “menor” representación política, los que contaron con la *legitimidad* de las mayorías. A diferencia de los cargos ladinos de “mayor” representación, que requirieron la intermediación de la *élite* indígena comerciante para su correspondiente *legitimación*.

## 8.2. El “dominio histórico” ladino en Olinstepeque desde el análisis estadístico de la realidad local (estudio de caso).

Lina Barrios (2001), en su estudio sobre la alcaldía indígena en Guatemala, estableció como instrumento para medir la condición de “dominación” ladina de las áreas indígenas durante los primeros años del siglo XIX, la constatación de la existencia de estructuras municipales mixtas ladino-indígenas en las áreas locales. Para Barrios, dicho elemento se constituía en condición de “dominación” política ladina, si éstos ejercían, al interior de dicha estructura municipal, los cargos de “mayor” representación política:

El 2 de agosto de 1823, la asamblea restableció nuevamente la Constitución de Cádiz (Mariñas, 1958:44), que estuvo en vigor hasta el 24 de noviembre de 1824, cuando se promulgó la Constitución Federal. La Asamblea Federal, considerando que las últimas elecciones de autoridades municipales estaban influidas por el gobierno anterior, convocó a elecciones de nuevas autoridades el 25 de agosto de 1824. [...] Esta elección se llevó a cabo en la mayoría de los pueblos y en algunos municipios se establecieron alcaldías mixtas. [...] A partir de esas elecciones, en muchos pueblos indígenas con población ladina se establecieron municipalidades mixtas donde el ladino dominaba, pues tenía los cargos de mayor decisión y es por eso que se denominan a esta alcaldía mixta, ladino-indígena [el subrayado es mío] (pp.145-147).

Para esta autora, el hecho de la instauración de las municipalidades mixtas, así como la situación de que los ladinos asumieran los cargos de “mayor” representación política al inte-



rior de éstas, ya se constituía de manera fáctica, en un “dominio” de las minorías ladinas dentro del sistema político de las áreas indígenas.<sup>348</sup>

Pero esta situación de dominio político desde las municipalidades mixtas, durante los primeros años del siglo XIX, sí fue una realidad en *algunas* áreas indígenas del occidente guatemalteco, donde las condiciones especiales de dichas ciudades atrajo elementos ladinos de fuerte *poder* económico y político: por ejemplo en Quetzaltenango, las investigaciones realizadas por Arturo Taracena (1999), Irma Alicia Velásquez (2002) y Greg Grandin (2007), así lo confirman.<sup>349</sup> Igual situación registran para el caso de Momostenango y Totonicapán, Carmack (1979) y Pollack (2008) respectivamente.

En estas ciudades, como lo describieron dichos autores, ya se habían establecido durante el siglo XVIII gobiernos municipales ladinos, separados de los indígenas. Durante el siglo XIX estas estructuras políticas se transformaron en gobiernos mixtos, que tuvieron como base institucional la municipalidad mixta ladino-indígena. En ese sentido, las investigaciones efectuadas por dichos autores no sólo mostraron la llegada temprana a dichas áreas indígenas de minorías ladinas con fuerte influencia política, sino también, el establecimiento de relaciones sociales de dominación sobre la población indígena desde los cargos de “mayor” representación de dichas municipalidades mixtas durante el siglo XIX.

Así las cosas, todas estas investigaciones de las áreas importantes validan claramente la tesis expuesta por Barrios de conferir, de manera fáctica, una condición de dominación ladina, por el hecho que éstos ejercieron los cargos de “mayor” representación al interior de las alcaldías mixtas ladino-indígenas. Estos ladinos de alta influencia político-económica sustentaron su *poder*, en mayor medida, gracias a su pertenencia a redes sociales más extensas al nivel regional y nacional. Los casos de Quetzaltenango y Momostenango, pueden ser los ejemplos más claros de esta situación, ya que debido a sus vínculos políticos del nivel regional y nacional, lograron establecer mecanismos de dominación al interior de las áreas locales de manera temprana.<sup>350</sup>

En Quetzaltenango, por ejemplo, el proyecto de independencia del Sexto Estado de los Altos se lograría por los vínculos que los ladinos quezaltecos lograron establecer con ladinos liberales del nivel regional y nacional. Proyecto que se hizo realidad hacia 1838, pero que fuera truncado de manera violenta por la visión centralizadora del *poder* político por parte de los conservadores (Taracena, 1999, pp.139-162).

Grandin (2007), sobre el origen de estas redes extensas en Quetzaltenango afirmó al respecto:

La creciente importancia económica del altiplano llevó a la aparición de una red de élites locales, tanto criollas como españolas, con sede en la ciudad de Quetzaltenango. Se ganaban la vida como comerciantes, mercaderes, agricultores, especuladores, oficiales del ejército y burocratas y para finales del siglo XVIII habían desarrollado una identidad regional definida cada vez más reñida con los intereses monárquicos y capitalinos. Mediante conexiones familia-

---

<sup>348</sup> En este apartado se agrupará de manera metodológica dentro de la categoría de *ladino* a españoles, criollos y ladinos. Estas categorías y sus diferencias ya han sido referidas con anterioridad de manera específica dentro del capítulo III de esta investigación. (Nota del autor).

<sup>349</sup> En Quetzaltenango, a pesar que los indígenas lograron establecer una aguerrida resistencia al dominio ladino, las condiciones de *poder* de esta *élite* ladina son reconocidas, como lo exponen los autores antes citados. (Nota del autor).

<sup>350</sup> Taracena (1999) hace un análisis sobre la vinculación de estas élites dentro del occidente guatemalteco (pp.51-67).

res y comerciales, estas élites construyeron alianzas que se extendían desde los principales asentamientos no-indígenas del altiplano [...] hasta la franja cafetalera y la bocacosta (p.98).

Para el caso de Momostenango, Carmack (1979) describió parte del dominio ladino de la siguiente manera:

Los criollos, que habían vivido casi exclusivamente en las orillas del pueblo en el siglo pasado [XVIII], lentamente iban entrando en el centro. La mayor parte de ellos vinieron de Sija [...] Los criollos ocupaban los puestos administrativos altos, como alcalde, juez, y cura parroquial. Además, se dedicaban casi exclusivamente al comercio (3) o a la tejeduría (6). Sólo uno se clasificó como labrador (AGCA A1:6112-56113) (p.203). El hecho de que los ladinos hayan sido capaces de mantener su identidad cultural no obstante vivir entre tantos indígenas, demuestra la importancia del estatus étnico en la comunidad y la dominación política que los ladinos han sido capaces de ejercer sobre los indígenas (p.319).

Los resultados de estas investigaciones sociales revelan un dominio ladino en dichas áreas locales desde finales del siglo XVIII, el cual se extendió al siglo XIX al interior de las municipalidades mixtas ladino-indígenas. Pero, ¿realmente la conformación de alcaldías mixtas representó, a ultranza, una condición de dominio político ladino en todas las áreas locales del occidente guatemalteco, por el hecho de que éstos ejercieron los cargos de “mayor” representación política?

La experiencia de Olintepeque muestra que esto no fue así, pues a pesar que los ladinos si asumieron los cargos de “mayor” representación política dentro de la municipalidad mixta durante la mayor parte del siglo XX, éstos no lograron establecer *relaciones sociales de dominación* frente a la élite indígena comerciante. De esta manera, el análisis posicional del *poder* político, aplicado por Barrios (2001), no es el método adecuado para identificar un “dominio” histórico ladino, ya que en él, los elementos estadísticos adquieren mayor relevancia que los etnográficos.

Así las cosas, Lina Barrios corre el riesgo de instaurar desde su investigación, para algunas poblaciones indígenas del occidente guatemalteco, como Olintepeque, un tipo de “*dominio*” histórico ladino de carácter estadístico. Y ello debido a la generalización de la condición de “dominación” ladina producto del análisis posicional, el cual no tiene en cuenta elementos etnográficos que muestren las especificidades existentes entre las áreas locales y la manera como se estructuraron, en cada una de éstas, las relaciones sociales de *poder* entre ladinos e indígenas.

### **8.3. El “dominio histórico” ladino en Olintepeque desde el análisis de la influencia ideológica de la Teología de la Liberación y el movimiento guerrillero durante el conflicto armado.**

A principios de la década de 1970, se empieza a consolidar en el municipio el ingreso de líderes indígenas al interior del sistema político local, desde los cuadros políticos de la DC. Situación que se mantuvo hasta la década de 1980. En dicho periodo de gobiernos locales indígenas, la autoridad de la última institución del sistema tradicional que aún se mantenía vigente (la alcaldía “simbólica” indígena), logró una leve mejoría. Y ello debido, a que los indígenas desde la municipalidad, legitimaron nuevamente, en parte, el ejercicio político de la misma.

Sin embargo, después de 1980, con la recuperación del *poder* político municipal por parte de los ladinos, la autoridad política de dicha institución tradicional llegó a su fin. Ello debido, a

que los ladinos, aprovechando el debilitamiento institucional de la alcaldía indígena, decidieron delegar a los funcionarios indígenas a ocupaciones *no-políticas* de baja “condición” social, haciendo visible, aún más, su pérdida de autoridad. Esta situación generó el desprecio a los cargos indígenas, por las burlas y chistes que la comunidad hacía sobre estos funcionarios. Los indígenas que se arriesgaron a aceptar dichos cargos, prefirieron pagar a un “suplente” para que los reemplazaran, cambiando la lógica de funcionamiento de estos cargos comunitarios.

Así las cosas, el alcalde municipal ladino se instauró como la máxima autoridad del municipio. Se estableció así, a partir de dicho periodo, un *dominio político real ladino*, pues no existió ningún tipo de contrapeso institucional por parte de los indígenas a la influencia política ladina desde la municipalidad.

Y estos elementos de vacío de *poder* político indígena y del *dominio real ladino*, que se consolidaron a partir de este periodo, fueron perfectamente articulados dentro del *discurso* revolucionario de la facción del grupo guerrillero ORPA, que se había constituido en el municipio, un par de años atrás, gracias al liderazgo del sacristán de la iglesia católica hasta su muerte. El sacristán se convirtió en el elemento vinculante entre el sistema político local (su pertenencia a la DC durante la década de 1970), la Teología de la Liberación (que practicaba desde su condición de líder carismático) y el discurso revolucionario de opresión indígena y dominación ladina (que fuera asumido por la ORPA desde su separación de las FAR a partir de 1971).

La influencia de la ORPA al nivel político, después de 1975, fue fuerte en el municipio y su discurso de “lucha” sobre el “*dominio histórico*” ladino se consolidó, con facilidad en la década de 1980, como elemento de *unidad* política dentro del movimiento indígena. Las entrevistas a los líderes de este grupo revolucionario lograron establecer, que la base de dicho discurso reivindicatorio tenía un *carácter histórico fundamentado en el nivel nacional*, en el cual los ladinos, históricamente, sí habían logrado establecer condiciones de dominación sobre la población indígena.

Contexto histórico del nivel nacional que los líderes intelectuales de la ORPA transmitían, mediante discusiones, a los demás miembros rascos de la facción. Y para los miembros revolucionarios de la ORPA, originarios de Olinstepeque, dicho discurso adquirió un mayor valor, por el rol histórico de *rebeldía* que el municipio y su población habían jugado, durante la Conquista, frente a intento de dominación española (entiéndase dominación ladina, desde el discurso revolucionario). Así, para estos líderes de la ORPA, la opresión y dominio ladino en el municipio llevaba más de 500 años, pues esta situación de sometimiento, según su discurso, «se había establecido con la llegada misma de los españoles en 1524».

Para los militantes de la ORPA, dicha situación no se veía de esa forma negativa en el municipio, pues la historia del mismo había sido reinterpretada y “escrita bajo una *errada* traducción de la lengua quiché por los ladinos [españoles] dominantes”. Así que se requería, necesariamente, una *revalidación* de la historia del municipio, desde la propia interpretación quiché.

La traducción que se da de “Xequijel” [en La Batalla del Pinal] en los libros de historia está errada.<sup>351</sup> Allí se habla que Xequijel significa “*se tiño de sangre*”, pero el verdadero significado es “*se fue la sangre*”, que hace referencia a que los indígenas quichés caídos en batalla fueron *degollados* por los españoles [ladinos] en estado de indefensión. ¿Y qué pasó dentro del con-

---

<sup>351</sup> Ver al respecto primera fase del capítulo IV de esta investigación. (Nota del autor).

flicto armado en Guatemala? Lo mismo. Nos siguieron degollando en combate o pregúntele usted al ejército guatemalteco el número de prisioneros de guerra que ellos manejan. ¡No hay, no existen! La historia se repitió y aún se repite, pues nos siguen desangrando de otras maneras, política o económicamente. Nosotros luchamos no sólo por nuestra propia dignidad de guerreros quichés y la dignidad de nuestras familias, sino por la de nuestros antepasados caídos bajo el cuchillo de los españoles [ladinos]. Ahí está mi compadre que habla mejor quiché que nosotros. ¿Qué significa Xequijel “compa”? (entrevista 24a, 2010).

[Según el compadre:]：“-Xe” significa “*se fue*” y “-el” “*sangre*”, o sea, “*se fue la sangre*” (entrevista 24c, 2010).

Nosotros en el ORPA [continúa el ex líder], teníamos un material que se llamaba “historia nuestra” y lo escribió Rodrigo Asturias. Y en ese documento, cuando uno llegaba a la parte de “Xequijel” es cuando etimológicamente se explica el término. Yo estudié “historia nuestra” con [el sacristán] y él hablaba un mejor quiché que nosotros. Y en esa parte él me dice: “no es que *se tiño*, ahí nos chingaron, pues en verdad *nos degollaron*”. Hoy precisamente salió en el Periódico un artículo sobre un soldado que degolló a un señor. Y hay un ex militar que quiere escribir sus memorias, pero nadie lo financia. Y en esas memorias él explica cómo se llevaban a cabo dentro del conflicto militar todas esas prácticas (entrevista 24a, 2010).

[Otro de los integrantes comentó]: el degollamiento y el tiro de gracia, que en últimas tiene el mismo significado conlleva dos situaciones diferentes, pues la degollación es más eficaz, ya que genera miedo, terror y el militar se ahorra la munición. En la invasión de los españoles [ladinos] se pudo haber dado también esa situación: más fácil el degollamiento que gastar la pólvora. Es algo lógico (entrevista 24b, 2010).

Esta última persona comentó que él había vivido el degollamiento de un “patojo” el 31 de marzo de 1982, cuando una célula del EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), que actuaba cerca al pueblo donde él trabajaba había atacado un grupo de militares, matando a varios de ellos. La respuesta de los dos oficiales que quedaron vivos fue la de llegar hasta el pueblo más cercano, donde él se encontraba, con la idea de ubicar allí a los responsables del hecho. La situación terminó con la muerte del joven a manos de los militares.<sup>352</sup>

El degollamiento por parte de miembros del ejército durante el conflicto armado y la muerte de los guerreros quichés en manos de los españoles (ladinos), establecieron el vínculo de *dominación histórico ladino* para los miembros de la ORPA en el municipio. Y de allí el sustento para que este grupo estableciera, que la historia en Olinstepeque no había cambiado desde aquella épica batalla hasta la década de 1980. Periodo cuando se establece desde el análisis revolucionario, como forma de comprender la realidad política de Olinstepeque, el dominio “histórico” ladino.

Otro de los integrantes de la reunión, pero que no hizo parte de dicha facción de la ORPA, planteó otra posibilidad interesante y totalmente ajena al degollamiento, cuando expresó que «lo más seguro es que las mujeres indígenas, después de la batalla, hayan tratado de curar las heridas de sus hombres lavándolas primero en el río». Situación que podría dar sustento a ambas traducciones (“se tiño de rojo” y “se fue la sangre”). Aunque algunos de los presentes en la reunión expresaron cierta aceptación a la misma, se dio más peso al degollamiento. En últimas, se aceptó una combinación de las dos situaciones, sin poner en duda, obviamente, la versión del “degollamiento”. Y de allí la recomendación del ex líder de la facción:

---

<sup>352</sup> En el Anexo N°7, se presenta la transcripción completa sobre dicho evento.

«No sé, pero creo que usted debería analizar un poco sobre teoría militar. Porque ahí hay algo que se llama golpe de mano y el golpe de mano es ese degollamiento. Ahora tenemos ahí la historia de nuestro compañero en esa aldea donde ese señor que se hincó e imploró. ¿Quién dice que no fue así hace 500 años?»

El elemento importante que debe ser resaltado de estas opiniones, para el objetivo de este apartado y de la investigación en general, no es el de hacer hincapié en cuál de las dos diferentes traducciones explican mejor el significado de la palabra quiché “Xequijel”, sino a cuál de las dos versiones la facción de la ORPA le dio más credibilidad para entender la realidad del municipio y ¿por qué?

La ORPA en Olintepeque manejó, entonces, un discurso histórico de dominación y opresión ladina del contexto nacional y que pudo ser adaptado al municipio, gracias a la coyuntura política de *vacío de poder indígena* y *dominio político real ladino* que se estableció en el municipio desde la década de 1980. En 1999, con la victoria del comité cívico Xequijel, el movimiento indígena logró, entonces, la anhelada reivindicación del *poder* político. Y a pesar del triunfo y del logro obtenido por este movimiento, se debe hacer claridad en que dicha “reivindicación política” no se estableció teniendo en cuenta la realidad histórica del municipio durante el siglo XX.

Ahora bien, si dicha reivindicación política del movimiento indígena se quiere ajustar a la realidad histórica de Olintepeque, ésta no debe ser comprendida teniendo en cuenta un “dominio” histórico ladino, sino un *dominio histórico de las élites ladina e indígena comerciante*, las cuales, gracias al consenso que establecieron, lograron asegurar el control del *poder* político y los recursos del municipio durante la mayor parte del siglo XX.



## Conclusiones generales

Frente al objetivo general de la investigación:

*La manera como se articularon las relaciones sociales de poder ladino-indígenas:* los elementos históricos y etnográficos del municipio mostraron que *las relaciones sociales de poder* entre las élites ladina e indígenas se establecieron bajo condiciones de conflicto y negociación. Durante los primeros años del siglo XIX, la vinculación económica por parte de los ladinos se estableció sin *traumatismos* frente a la *élite* tradicionalista y comerciante indígena. Ello debido a que los ladinos establecieron en el municipio actividades económicas de carácter urbano y complementarias, sin poner en riesgo las actividades tradicionales indígenas y la tenencia de la tierra.

Hacia mediados del siglo XIX, las pretensiones de un alcalde “propio” llevaron a los ladinos a establecer, al nivel político, una vinculación conflictiva frente a la *élite* tradicionalista indígena, la cual gracias a su *poder* político logró neutralizar las pretensiones ladinas. La debilidad económica y política que caracterizó a los ladinos establecidos en Olinstepeque durante el siglo XIX, los llevó a instaurar vínculos estrechos (de parentesco, económicos y políticos) con la *élite* comerciante indígena más cercana a sus ideales político-económicos.

Ello, como una forma de mejorar su situación dentro del municipio frente a la *élite* tradicionalista. Y esta situación terminó generándoles una condición de *dependencia* frente a los comerciantes indígenas, la cual se convertiría en la base del *consenso* político que se estableció entre estas *élites* durante gran parte del siglo XX.

La vinculación política y económica entre estas *élites* les trajo enormes beneficios y privilegios mutuos. Beneficios que lograron configurarse, gracias a la división del *poder* político y del sistema institucional local entre ladinos e indígenas comerciantes, al interior de la municipalidad mixta a partir de 1876:

- Un *sistema institucional municipal* en manos de la *élite* ladina, desde los cargos de “mayor” representación política, que estableció los vínculos con el nivel regional y nacional.
- Un *sistema tradicional político-religioso indígena* en manos de la *élite* comerciante, desde los cargos de “menor” representación política, que estableció los vínculos con la comunidad y la autoridad indígena.

Los elementos histórico-etnográficos hallados mostraron algunos beneficios políticos y económicos que estas élites obtuvieron de manera mutua, bajo esta distribución del *poder* político al nivel institucional.

Para el caso de la élite ladina:

- El aprovechamiento, gracias a los beneficios del Estado liberal y la intermediación de la *élite* comerciante indígena, de una legitimidad “otorgada” frente a las mayorías indígenas que les permitió el control del sistema político local y la oportunidad de mejorar su influencia política al nivel local y regional. Todo ello bajo el amparo de los comerciantes, los cuales se instalaron al interior del área local como *agentes de legitimación del discurso y el ejercicio político ladino, frente a las mayorías indígenas.*

- El control del sistema institucional local, bajo la condición de minorías, lo cual les representó enormes privilegios a la hora de acceder a vinculaciones de carácter político, económico y de parentesco, con familias ladinas e indígenas acomodadas del municipio y fuera de éste. Elementos de vinculación que les brindó la oportunidad de acceder a mejores condiciones de prestigio, recursos locales y condiciones económicas.

Para el caso de la élite comerciante indígena:

- El establecimiento de un escenario político, que de manera inteligente, los eximió de ejercer las responsabilidades técnicas y administrativas “engorrosas” que la municipalidad exigía y que no controlaban, debido a sus conocimientos tradicionales y el derecho consuetudinario indígena. Responsabilidades especializadas que fueron asumidas por la *élite* ladina desde su vinculación burocrática con el Estado nacional.
- El disfrute de una estabilidad política del área local, con el menor esfuerzo, gracias al cumplimiento de los requisitos técnico-administrativos por parte de los ladinos. Los ladinos brindaron, mediante el ejercicio de sus funciones administrativas, estabilidad política al área local y mejoría en las condiciones sociales de las familias de comerciantes indígenas establecidas en el Centro del municipio, mediante proyectos educativos, de salud, salubridad e infraestructura.
- Una mejoría en sus condiciones de dominación, al lograr mantener intacta la vinculación *político-religiosa* del sistema tradicional dentro de la nueva estructura municipal mixta ladino-indígena que fuera creada en 1876. Las mayorías indígenas, como en el pasado, siguieron respondiendo a dicho sistema tradicional, legitimando la autoridad de la *élite* comerciante indígena.
- Una mejoría en su desempeño económico, su *poder* político y su status social, al mantener el control del sistema tradicional indígena desde los cargos de “menor” representación política. Cargos que controlaban y que les permitía continuar con sus actividades económicas de generación de ingresos, sin descuidar sus responsabilidades con la comunidad.
- El mantenimiento de su condición de dominación al asegurar el control de la estructura de *poder* del sistema tradicional y con ello, la legitimidad y autoridad como justicias político-religiosas frente a las mayorías indígenas. La instauración como autoridades indígenas les brindó la posibilidad de control sobre las instituciones tradicionales (alcaldía indígena, *principales*, cofradías), las mayorías indígenas (gracias a la vinculación con las alcaldías auxiliares) y los recursos locales (mano de obra, administración de tierras y bosques, favores, etc).

Los ladinos no solo brindaron estabilidad política desde la municipalidad mixta y sus roles técnico-administrativos durante gran parte del siglo XX, sino también, estabilidad a la estructura de *poder* del sistema tradicional dominada por la *élite* comerciante indígena. Y durante dicho periodo las mayorías indígenas, de manera *inconsciente* (por su apego a la tradición), legitimaron dicho consenso, al aceptar la autoridad de la *élite* indígena comerciante desde el sistema tradicional político-religioso.



Frente a los objetivos específicos de la investigación:

*Sobre si los ladinos lograron establecer condiciones de dominación política durante el siglo XX:* los resultados finales muestran, entonces, que en el municipio de Olinstepeque no se configuró una situación de “dominio histórico” político por parte de los ladinos frente a las *élites* indígenas durante el siglo XX, como suele ser la tesis *generalizada* para el occidente guatemalteco. Y ello debido al escaso *poder* político y económico que padeció la *élite* ladina dentro del municipio, que les impidió generar condiciones de dominación frente a las *élites* indígenas.

Su debilidad político-económica llevó a la *élite* ladina a establecer una alianza con la *élite* comerciante indígena bajo condiciones de dependencia, que se estrecharía aún más, con la victoria liberal de 1871, que los catapultó conjuntamente al control del sistema político del municipio:

Por un lado, una *élite* ladina asumiendo el “control” del sistema institucional del municipio bajo los cargos de “mayor” representación, desde donde concedía beneficios a los comerciantes y les aseguraba, desde la municipalidad mixta, el normal funcionamiento del sistema tradicional indígena del cuál obtenían su legitimidad mutua. Y por otro lado, una *élite* comerciante indígena asumiendo desde los cargos de “menor” representación, el respaldo al papel institucional de sus contrapartes ladinas, desde su rol de *agentes de intermediación y legitimación* del discurso y el ejercicio político de los ladinos frente a las mayorías indígenas del municipio.

Alianza política que se iría *acomodando y transformando* de acuerdo a los diferentes sucesos políticos, económicos y sociales acaecidos en el municipio durante el siglo XX. Consenso ladino-indígena que sería desplazado del escenario político bajo el discurso de “reivindicación política” del *movimiento indígena* del municipio, que se empezó a articular desde finales de 1960 y que tuvo como elemento principal, la victoria política en 1972 del “primer alcalde indígena en toda la historia del municipio”.

Proceso “reivindicatorio” que culminaría en las elecciones municipales de 1999, bajo la toma total del *poder* político local por parte de una *élite de indígenas intelectuales* al mando del comité cívico *Xequijel*. Proceso político que debe ser entendido como la reivindicación del *poder* político por parte del *movimiento indígena*, frente el consenso de las *élites* y no sobre un “dominio histórico” ladino inexistente.

*Sobre el origen de los eventos históricos que pudieron conllevar a que se instauraran opiniones diferentes entre las dos generaciones de indígenas:* mediante el análisis histórico y etnográfico se logró determinar, que algunos elementos de carácter ideológico pudieron conllevar, en mayor medida, a que se instaurara la diferenciación generacional entre los indígenas, frente al “dominio histórico” ladino en el municipio.

Mientras que los ancianos comprendían la realidad local basados en la *creencia* sobre el sistema tradicional indígena, que *legitimaba* a la *élite* comerciante indígena frente a la *élite* ladina, a pesar que los indígenas se encontraban en los cargos de “menor” representación política; los indígenas jóvenes, por su parte, asumían las condiciones de “dominación” ladina fuera de la *creencia* del sistema tradicional, basados en la *legitimidad* de los cargos de “mayor” representación política de los ladinos. Y esto último, gracias a las tesis generalizadas del *dominio histórico ladino* del nivel nacional y regional, que se empezaron a configurar en el municipio hacia finales del siglo XX.

Tesis que se instalaron en el ideario indígena local, debido a *elementos ideológicos surgidos durante el conflicto armado*, así como a la generalización de resultados de investigaciones sociales efectuadas en áreas de *mayor importancia del occidente*, donde los ladinos, por su *influencia política y económica*, sí lograron establecer condiciones de dominación frente a las *élites* indígenas.

La mezcla de estos elementos, sumada al *vacío de poder* político de los indígenas por la desarticulación del sistema tradicional a finales de la década de 1970, crearon las condiciones necesarias para que se estableciera la “lucha” de castas al nivel político en el municipio a partir de la década de 1980.

“Lucha” de castas, que dentro del movimiento indígena asumió el “dominio histórico” ladino como una forma de *unidad* política frente a las mayorías indígenas del municipio. “Dominio histórico” ladino que instaló el ejercicio de los cargos de “mayor” representación política en manos de los ladinos, como condición visible y fáctica de dicha condición de “dominación”.

Así las cosas, el proceso de “reivindicación” político indígena que se instauró con mayor fuerza en el municipio a partir de 1995, con el comité cívico Xequijel, no fue una reivindicación sobre el “dominio histórico” ladino, *sino sobre el dominio histórico de las élites ladina y comerciante indígena*. Consenso de *poder* de las *élites* que no fue vista de manera “*consciente*” por las mayorías indígenas del municipio, pues éstas no enfocaron a la *élite* comerciante indígena como fuente de dominación.

Proceso reivindicatorio, que en el plano local, tuvo como elemento fundamental a los comités de agua, grupos sociales, que por su trabajo en las áreas locales, brindaron a los líderes comunitarios indígenas las condiciones necesarias para su conversión en líderes políticos.

*Sobre el rol que jugaron los comités de agua del municipio dentro del proceso de reivindicación del poder político indígena frente al “dominio histórico” ladino*: se pudo determinar que los comités de agua que empezaron a instalarse en el área local desde finales de la década de 1960, se convirtieron en un elemento esencial dentro del proceso de “empoderamiento” político indígena, al convertirse en bastión de la transformación *del liderazgo comunitario* indígena hacia un *liderazgo político* dentro de recién articulado *movimiento indígena* del municipio.

Situación que reforzó los ideales y el ejercicio político de dicho movimiento reivindicatorio, que asumiría el control del sistema político local durante 1999, frente al consenso de las *élites* ladina y comerciante indígena.

#### La instauración de las élites locales y su vinculación con el Estado y la comunidad:

A partir de sus investigaciones para el caso guatemalteco en Totonicapán, Carol Smith (1989) ha establecido que las relaciones sociales de *poder* en Guatemala frente a la población indígena no responden a una lógica de *clase*. Para esta autora, dichas relaciones están basadas en la vinculación entre la cultura y el *poder*, porque el Estado guatemalteco desde su origen más primitivo, ha penetrado en las comunidades indígenas, mediante el control burocrático del territorio. Situación que ha establecido que la identidad indígena se configure con base en su comunidad (o en el municipio).

La división del territorio guatemalteco por parte de los españoles durante el siglo XVI, conllevó a que se establecieran áreas de dominio español, donde éstos establecieron el sistema

institucional para desarrollar sus actividades sociales, políticas y económicas. Por su parte las poblaciones indígenas fueron relegadas al exterior de las mismas.

MacLeod (citado en Lutz y Lovell, 1990) estableció la división dicotómica de estas áreas en “centro” y “periferia”. En el “centro” (integrado por Santiago, la capital colonial y las tierras del sur y el Oriente) los españoles establecieron sus actividades sociales, políticas y económicas, teniendo en cuenta los recursos naturales y el clima; mientras los indígenas se replegaron hacia la “periferia” (integrada por el norte y el occidente de la capital colonial).

Por su parte, Smith (1990b) dentro de dicha relación “centro-periferia”, ha observado una división natural del territorio entre tierras altas y bajas, haciendo hincapié en la importancia de los altiplanos (occidental y oriental), debido a que en ellos se ubicaba casi el 50% de la población rural guatemalteca. Con la instauración del sistema colonial a mediados del siglo XVI, las poblaciones indígenas de la “periferia” empezaron a ser congregadas en pequeños pueblos, en torno a un santo católico, los cuales tuvieron como modelo el municipio español (Barrios, 2001).

Olintepeque (“Xepau”), uno de los muchos pueblos quichés que se ubicaban en el altiplano occidental a la llegada de los españoles, fue congregado por los franciscanos ubicados en Quezaltenango, en torno al santo católico de San Juan Bautista. Una vez congregados los pueblos, se instauraba para su administración un sistema institucional político-religioso (cabildo-iglesia) que dio origen a las *élites* indígenas gobernantes.

*Élites* que en principio fueron conformadas, en la mayoría de los casos, por descendientes de la nobleza indígena prehispánica (Barrios, 2001, Carmack, 1979). Desde finales del siglo XVIII (bajo el gobierno de los Bourbon), su *poder* sería reducido y su estructura política “macehualizada”, según los intereses de la nueva administración de la corona española (Carmack, 1979; Grandín 2007).

Al interior de las áreas locales, las *élites* indígenas gobernantes se establecerían frente al Estado y la comunidad de la siguiente manera:

- *frente al Estado colonial*, como agentes de intermediación “burocráticos” (cobro de impuestos, organización mano de obra, abastecimiento de alimentos) entre su comunidad y el sistema colonial español (funcionarios españoles regionales);
- *frente a la comunidad*, como *élites* tradicionalistas político-religiosas: administración del cabildo (tierras comunales, solución de problemas y aplicación de la justicia consuetudinaria) e iglesia católica (organización de festividades y cofradías).

Bajo el gobierno de los Bourbon, los intereses españoles sobre el control territorial aumentaron, dando paso a la conformación de puntos de *control administrativo* dentro de la “periferia”, los cuales se fueron estableciendo en ciudades representativas indígenas (Smith 1990a). Con el paso del tiempo, el “centro” y la “periferia” se vincularían a través de dicha red de ciudades administrativas, desde las cuales se controló política y económicamente el territorio y las comunidades indígenas que en él se ubicaban.

Poblaciones que desde los inicios del sistema colonial habían estado controladas por la iglesia y sus curas doctrineros. Estrategia de control del territorio que fue incentivando la influencia “burocrática” de la población *no-indígena* dentro de dichas ciudades administrativas y algunos pueblos de su entorno, los cuales se configuraron, por su importancia política,

comercial, militar y la potencialidad de sus recursos naturales, como centros de atracción de comerciantes y colonos españoles, criollos y ladinos.

Esta influencia *no-indígena* daría origen, en dichas poblaciones, a la conformación de instituciones políticas occidentalizadas que socavarían la autoridad de las instituciones tradicionales indígenas (Pollack, 2008 y García, 2010, para el caso de la provincia de Totonicapán). Los demás pueblos del área, *de menor importancia*, seguían siendo controlados desde las ciudades administrativas con ayuda de los curas doctrineros, los cuales, bajo su proceso de cristianización, se habían convertido en el primer elemento de control “burocrático” de las comunidades en la “periferia” (Smith 1990a).

Se consolidaba así, la influencia, en algunas áreas del occidente guatemalteco, de las *élites no-indígenas* frente a las *élites* tradicionalistas indígenas, estableciendo con ello, *las relaciones sociales de poder* entre dichas *élites* al nivel local durante el siglo XVIII. Relaciones sociales que tuvieron como elemento condicionante, el *poder* económico y político de las poblaciones *no-indígenas* que en dichas áreas se establecieron. Y esas relaciones históricas de dominación, como fuera analizado por Casaús (2002), se articularon bajo una “ideología racista”. Ideología que, en la praxis, se configuró mediante mecanismos de “segregación poblacional y discriminación social” de las comunidades indígenas, dando un sentido político a la distribución de la población entre el “centro” desarrollado y la “periferia”. Segregación y discriminación que conllevaron, a la vez, condiciones de opresión, humillación y explotación de la población indígena en pro de los intereses de los grupos *no-indígenas* dominantes.

Casaús revela cómo dicha ideología racista se articuló en Guatemala, mediante una lógica de transferencia generacional entre las poblaciones *no-indígenas*, la cual tuvo, entre otras instituciones y formas de difusión, al Estado mismo, como actor de reproducción fundamental de la misma. Y de allí, que esta ideología pudiera difundirse, según esta autora, desde las *élites* dominantes españolas, hacia las futuras *élites* criollas, las cuales asumieron el control de las estructuras de *poder* en Guatemala con la Independencia de España a principios del siglo XIX.

Transferencia racista desde el Estado liberal criollo que asumiría su máxima expresión en el proyecto de “modernización” institucional, bajo el liberalismo europeo, el cual concibió a las comunidades indígenas como parte integral del “atraso” que vivía el país, debido a su condición de población mayoritaria analfabeta, sus tradiciones y su estrecho vínculo político con el sistema colonial español. Y es bajo esta ideología racista de las comunidades indígenas dentro de su proyecto de “modernización”, que se establecieron los elementos políticos necesarios para que dicha ideología continuara su transferencia, hacia el nuevo actor social que asumiría un rol político destacado dentro de los intereses “modernizadores” de las *élites* criollas: la población ladina.

Población ladina, que por cierto, al igual que los indígenas, había sufrido históricamente la discriminación, segregación y opresión por parte de las *élites* dominantes españolas y criollas. Y a pesar de mantener iguales condiciones de rechazo social, se sentían “superiores” socialmente a los indígenas, a los cuales les guardaban total recelo por los “beneficios” que éstos habían logrado obtener dentro del sistema colonial y del cual ellos habían sido relegados.

Los ladinos asumirían, entonces, dentro del proyecto de “modernización” liberal criollo, el rol de agentes “modernizadores” y “civilizadores” de las áreas locales y la población indígena. Y dicha legitimación política de los ladinos, frente a los indígenas, consolidó la condi-

ción de “superioridad” de éstos, sobre aquellos, al darles la oportunidad de controlar sus sistemas políticos locales y adquirir sus tierras comunitarias. Situación que conllevó a la conformación de *élites* ladinas al interior de sus áreas locales durante el siglo XIX. *Élites*, que al nivel político girarían en torno a la gestión burocrática del Estado, por sus conocimientos occidentales y las nuevas disposiciones técnico-administrativas, políticas, legales, jurídicas y tributarias que de él emanaban hacia el nivel local.

Con la legitimación del liderazgo ladino al interior de las áreas locales indígenas, se aseguró, una vez más, la correcta transferencia de la ideología racista desde el Estado, hacia el nuevo actor político local. Y los privilegios políticos y económicos que se instauraron para las poblaciones ladinas, dieron inicio, donde aún esta población no se había establecido, a un proceso de residencia ladina a principios del siglo XIX.<sup>353</sup>

El municipio de Olintepeque, por su economía restringida y por la escasez de tierras aptas para cultivos de alto valor comercial, atrajo hacia 1825 un par de familias ladinas provenientes del municipio ladino cercano de Sija. Población ladina, que carecía de recursos económicos e influencia política, pues no pertenecía a esa red regional y nacional de familias prestigiosas *no-indígenas* que se habían instalado en los centros administrativos de control de la “periferia” desde finales del siglo XVIII. Dichos ladinos liberales “sijeños”, de escaso *poder*, establecieron, desde el primer momento, vínculos económicos con la población indígena del municipio, gracias a sus actividades económicas diferenciadas, las cuales se establecieron como complementarias dentro del sistema económico local (barberos, taberneros, artesanos, escribanos).

Así, a partir de dicho momento, Olintepeque y muchas otras áreas locales indígenas de escaso *poder* político y económico del occidente del país, dieron forma a relaciones sociales entre ladinos e indígenas, desde principios del siglo XIX. Y dichas relaciones sociales de *poder* ladino-indígenas que se establecieron durante dicho siglo no fueron homogéneas al nivel local. En algunas áreas éstas se articularon basadas en la confrontación política directa, pero en otras, bajo una mezcla de consenso y confrontación, que dependió, en mayor medida, de la posición política y económica de los ladinos, así como de sus pretensiones sobre los recursos locales del área y el sistema político local.

En Olintepeque al nivel político, desde mediados del siglo XIX, se empezaron a configurar relaciones sociales de *poder* de carácter conflictivo entre los ladinos y la élite indígena tradicionalista, por el interés de los primeros de asumir un rol activo dentro del sistema político local, mediante la pretensión de un alcalde ladino. Sin embargo, durante el periodo conservador (1838-1871) las *élites* indígenas tradicionalistas lograron mantener enorme *poder* al nivel comunitario, logrando controlar las ansias de *poder* de la naciente y *débil élite* política ladina.

La situación conflictiva frente a la *élite* tradicionalista, le brindó la posibilidad a la *élite* ladina *liberal* de establecer condiciones de negociación con un grupo de comerciantes indígenas progresistas del municipio a mediados del siglo XIX, los cuales empezaban a ganar *poder* y autonomía frente a la poderosa *élite* tradicionalista. El escaso *poder* político y económico de los ladinos y la apertura hacia la vinculación social con dicha población por parte de los comerciantes indígenas, conllevó a que estos grupos establecieran vínculos estrechos, no sólo al nivel político, de amistad y económicos, sino de parentesco. Situación que cambió enormemente el escenario social y político del municipio a finales del siglo XIX.

---

<sup>353</sup> O donde se habían establecido y no habían logrado imponerse como actores político locales, por carecer de la legitimidad del Estado. (Nota del autor).

La Revolución Liberal de 1871 cambiaría, totalmente, el rumbo de las relaciones sociales de *poder* no sólo en Olinstepeque, sino en gran parte del occidente guatemalteco. Y ello debido, a que los ladinos liberales lograrían establecerse, gracias a la victoria liberal, bajo el control de los sistemas políticos de un gran número de áreas indígenas, anteriormente controladas por las *élites* tradicionalistas. La victoria liberal revalidó el rol político como *agentes “modernizadores” de las élites ladinas al interior de las comunidades indígenas*, que había sido puesto en marcha por los criollos en 1821 y que había sido mermado por las *élites* conservadoras hacia 1838.

La victoria liberal abrió el camino de los ladinos al *poder* político, incluso en aquellas áreas indígenas donde éstos, por su debilidad política y económica, no habían logrado imponerse frente a las *élites* tradicionalistas. Ladinos que brindaron su apoyo dentro de las fuerzas liberales, junto con indígenas progresistas del área. Estos ladinos de escaso *poder*, recibieron entonces, una legitimidad política local “*otorgada*” por el Estado liberal, gracias a su apoyo militar. Y ello, a diferencia de los ladinos poderosos, de otras áreas vecinas (de mayor importancia), que fueron “*ratificados*” por el Estado liberal en su rol político, pues éstos desde antes de dicha victoria ya habían logrado imponerse frente a las *élites* tradicionalistas.

En Olinstepeque, los ladinos, por su carácter débil, recibieron una legitimidad “*otorgada*” por el Estado liberal y junto con la *élite* comerciante progresista, asumieron el control del sistema institucional mediante un acuerdo gubernativo presidencial. Legitimidad “*otorgada*” que terminó por socavar el *poder* y la autoridad de la *élite* tradicionalista al nivel local. La reforma institucional liberal daría paso en el municipio a la guarnición militar, la escuela, comisiones especiales de salud, salubridad y obras públicas. Al nivel político, la alcaldía indígena de origen colonial sería desarticulada hacia 1876 y en su lugar se instalaría una nueva estructura municipal, más ajustada a los intereses de “modernización” de las nuevas *élites* liberales nacionales: la municipalidad mixta ladino-indígena.

Así, en Olinstepeque, a finales del siglo XIX, la *élite* ladina al nivel político, desde el liderazgo del sistema institucional y los cargos de “mayor” representación política de la municipalidad mixta, asumirían el vínculo con el Estado liberal por sus conocimientos técnico-administrativos, derecho positivo y condición occidentalizada; mientras la *élite* indígena progresista mantendrían el vínculo con la comunidad, desde los cargos de “menor” representación política de la municipalidad mixta, gracias a sus conocimientos tradicionales y el derecho consuetudinario.

#### La instauración y transformación del consenso política ladino-indígena en el municipio de Olinstepeque:

Y estas vinculaciones de dependencia político-económica que se establecieron entre las *élites* ladina liberal e indígena progresista desde mediados del siglo XIX y que cobrarían su máxima expresión con la victoria liberal de 1871, marcarían la evolución de las relaciones sociales de *poder*, al interior del municipio durante el siglo XX: el establecimiento de un consenso o negociación política ladino-indígena.

Consenso político que estableció la división del *poder* político local entre ladinos e indígenas, al interior de la municipalidad mixta y bajo los cargos de “mayor” y “menor” representación política. Los ladinos asumiendo el vínculo con el Estado nacional mediante su sistema burocrático estatal, mientras los indígenas mantendrían el vínculo con la comunidad mediante el sistema tradicional local. La condición política *ilegítima* de los ladinos fue supe-

rada, gracias al rol que asumió la *élite* progresista comerciante como *agentes de legitimación* ladina frente a las mayorías indígenas.<sup>354</sup>

Situación de división del *poder* político local que se mantendría vigente hasta la mitad del siglo XX, a pesar de los diferentes inconvenientes políticos que acaecerían dentro del municipio debido a la inestabilidad política nacional.<sup>355</sup> Hacia finales de la década de 1950 se establecería la ruptura de dicho consenso, debido a una serie de cambios sociales, políticos y económicos acaecidos en el municipio que llevarían al traste la unidad política tanto de la *élite* ladina como de la *élite* indígena comerciante.<sup>356</sup>

La consolidación de los partidos políticos a partir de dicho periodo hizo más fácil la desarticulación de la unidad política de la *élite* ladina que se había logrado mantener unida hasta dicho momento, en torno a una “colectividad”. Por su parte, el debilitamiento del sistema tradicional actuó de la misma manera al debilitar la autoridad de la *élite* indígena. “Colectividad” ladina que en su interior albergaba diferentes fuerzas políticas, las cuales, aprovechando la *autonomía* de los partidos políticos, se dispersaron a finales de la década de 1950, dando paso a la consolidación al nivel local de “caudillos” políticos ladinos.

Dicha desarticulación de la *élite* ladina conllevaría a la *ruptura y transformación* del consenso ladino-indígena, hacia *facciones* en torno a los partidos políticos locales. *Facciones* que se articularían bajo la estrecha vinculación entre un grupo reducido de ladinos e indígenas comerciantes, que se instalarían como agentes de financiación y de legitimación del discurso y el ejercicio político del “caudillo” ladino.

#### La reivindicación del *poder* político indígena y la circulación de las élites políticas en Olinstepeque:

Pero los eventos socioeconómicos acaecidos, sumados a la desarticulación del sistema tradicional indígena y la consolidación de los partidos políticos locales, darían cabida también, a nuevos actores políticos que buscaban su inclusión dentro de las estructuras de *poder* del municipio. La década de 1970 daría paso a la articulación *del movimiento indígena* de carácter reivindicatorio en el municipio, el cual se establecería como contrapeso a las *facciones* políticas ladino-indígenas.

---

<sup>354</sup> Élités comerciantes indígenas, que por su condición progresista y migratoria habían renunciado desde principios del siglo XIX al vínculo con el sistema tradicional y la autoridad indígena. Pero, que desde mediados del siglo XIX, habían logrado insertarse nuevamente a la estructura tradicional del municipio, gracias a la financiación de los cargos religiosos de cofradías. (Nota del autor).

<sup>355</sup> Los elementos más representativos fueron la instauración al nivel local de Intendentes que conllevó a la anulación de los cargos de alcalde 1º (ladino) y 2º (indígena) durante el periodo del general Ubico (1931-1944); y la instauración del sistema democrático (1944-1954), que bajo la Constitución de 1945 anuló la municipalidad mixta ladino-indígena, dando paso a la municipalidad constitucional y empoderando políticamente a las élites indígenas al establecer, bajo la ciudadanía guatemalteca, la igualdad política y elecciones democráticas dentro de las comunidades indígenas con minorías ladinas. (Nota del autor).

<sup>356</sup> Cambios que fueron consecuencia de eventos internos y externos durante dicho periodo: influencia religiosa católico-protestante que tuvo como base de configuración la lucha ideológica entre comunismo y capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial; consolidación del sistema de partidos políticos locales por la Constitución de 1945; aumento de la población indígena de carácter urbano del municipio con una nueva mentalidad sobre la tradición y la autoridad indígena; consolidación de la migración interna y externa de la población indígena joven del municipio por la escases de fuentes de empleo, debido al escaso valor agregado de las actividades económicas tradicionales y no tradicionales del municipio; pérdida de la tradición oral y debilitamiento del sistema tradicional y la autoridad indígena (Nota del autor).

Así llegaría desde dicho movimiento, hacia 1972, el primer indígena en el cargo político de “mayor” representación, por encima del liderazgo ladino. Movimiento indígena que estableció como objetivo primordial la *reivindicación del poder político frente al “dominio” histórico ladino*. Estrategia política exitosa, pero que perdió de vista la vinculación *histórica* de los comerciantes indígenas a la *élite* ladina del municipio.

Situación política que *negó* elementos de gran trascendencia dentro del escenario político local:

- i) La *dependencia de los ladinos* hacia los indígenas de prestigio político-económico, por su condición de minorías poblacionales, *ilegitimidad* política y escasos recursos económicos;
- ii) La *influencia política de los comerciantes* frente a las decisiones y acciones de la *élite* ladina;
- iii) El rol de los comerciantes como *agentes de legitimación del ejercicio político ladino*;
- iv) Y, de manera importante, *la capacidad política de los indígenas* para hacer frente de manera *activa* a las pretensiones de dominación ladina, usando su fortaleza local en pro de sus propios intereses políticos y económicos.

En el año 1990, después de un largo y constante proceso de recuperación de cargos municipales frente a las *facciones*, por parte del *movimiento indígena*, se logró establecer el control de la mayoría de los cargos municipales a excepción del cargo de alcalde y secretario. Proceso de recuperación del *poder* que tuvo de trasfondo político el conflicto armado interno, la “sospecha comunista” y la total desarticulación del sistema tradicional indígena.

En la década de 1990 el movimiento indígena daría paso a una nueva generación de líderes políticos intelectuales, egresados de carreras universitarias o formados al interior de instituciones religiosas, organizaciones no gubernamentales (ONG), sindicales y campesinas. Esta generación de intelectuales reunió a un grupo variado de fuerzas políticas de izquierda, ambientalistas e indigenistas, los cuales se congregaron bajo una nueva estrategia política en torno al comité cívico Xequijel hacia 1995, el cual lograría en el año 2000 la reivindicación del *poder* político local en el municipio. Los ladinos fueron desplazados del control de la municipalidad y de los partidos políticos locales fuertes; y la *élite* comerciante indígena sería desplazada, junto con ellos, del rol político por parte de la nueva *élite* intelectual indígena.

El análisis de los elementos etnográficos e históricos frente a la inexistencia de un dominio “histórico” ladino: la ideología racista dentro del ideario de la población del municipio:

Los elementos etnográficos mostraron que dicho proceso de reivindicación política no se ajustó a la realidad histórica del municipio, pues éste se había establecido teniendo como base un “*dominio*” político histórico ladino inexistente en el municipio y que respondía a elementos ideológicos del nivel nacional. Dicha reivindicación negaba no sólo la dependencia política y económica de la *élite* ladina frente a los comerciantes indígenas, sino también la profunda vinculación de éstos últimos a los ladinos.

Dicha visión de “*dominio*” histórico ladino, fue asumida por los líderes del movimiento indígena debido a factores externos que se instauraron dentro del contexto político inestable de la década de 1970 y 1996, como La Teología de la Liberación, el movimiento guerrillero, así



como también, por la generalización de resultados de investigaciones sociales efectuadas en las áreas de mayor importancia del occidente guatemalteco, que sí padecieron las consecuencias de un dominio político ladino.

La facilidad con la que los líderes del movimiento indígena asumieron dicho “dominio” histórico ladino, podría ser consecuencia, también, de la instauración en el municipio de la ideología racista ladina que fuera advertida por Casaús para el caso guatemalteco. Ideología racista, que al nivel político, anuló de *tajo* la idea de que *los indígenas pudieran ser capaces de establecer relaciones de poder frente a los ladinos*, mediante el establecimiento de relaciones de *poder* basadas en el consenso o la negociación en pro de sus propios intereses políticos y económicos.

Esta ideología racista ladina al nivel político que se estableció durante el siglo XX, puede ser rastreada desde la influencia que los criollos, de principios del siglo XIX, instalaron bajo su proyecto de “modernización” del Estado nacional. Proyecto, que desde sus orígenes concibió como “*sujeto*” *activo* “modernizador” al ladino, frente a un “*objeto*” *pasivo* que debía ser “civilizado” y “modernizado”: el indígena. La opinión de uno de los ideólogos militares liberales de finales del siglo XIX deja entrever la transferencia de dicha ideología racista, de principios de dicho siglo, a las generaciones que asumirían las estructuras de *poder* del Estado del siglo XX:

Estos cuerpos han dado a conocer las cualidades y debilidades militares del indio puro, pues han demostrado que éste llega a ser un buen soldado si se le instruye con la intensidad necesaria, pues aunque el ladino le supera mucho en inteligencia, el indio posee algunas cualidades militares en grado más alto que él. Podemos decir que el ladino es superior en las cualidades activas, por decir así, como iniciativa, facilidad de comprender y criterio, pero inferior en las cualidades pasivas como subordinación, fidelidad y respeto. El indio, que se ha acostumbrado a obedecer y reconocer la superioridad del ladino ya trae innato el sentimiento de la subordinación y obediencia... (Kuksiek, p.4-6) (citado en Adams, 1995, pp.23-24).

En ese sentido, la negación del consenso político ladino-indígena, por parte de los líderes del movimiento indígena, a pesar de ser conscientes de las vinculaciones históricas entre estas *élites*, debe ser la constatación que las consecuencias de la ideología racista, lograron establecerse en el municipio. Y esta situación tiene su origen en el control que la *élite* ladina logró establecer, sobre las instituciones de reproducción ideológica durante el siglo XX: la municipalidad, la escuela, la guarnición militar, la iglesia. Desde dichas instituciones, los ladinos recalcaron la “inferioridad” indígena y su condición de “incapacidad” intelectual y política de manera discursiva.

Frente a este último punto, Casaús (2002) expone algunos elementos que pudieron contribuir, también, a la instauración de dicha ideología racista de manera inconsciente sobre la población indígena. Según esta autora, esta ideología ha adquirido actualmente una forma de reproducción tan sutil, que se ha instalado, sin ser detectada, en instituciones representativas, como la iglesia, la legislación, los medios de comunicación y la familia. Y es precisamente esta situación, según esta autora, lo que hace fácil su reproducción, difícil su identificación y compleja, su posterior neutralización (pp.139-140).

Y esta situación de conferir una incapacidad política a la población indígena a la hora de buscar alianzas en pro de sus propios intereses político-económicos durante el siglo XX, es una característica típica guatemalteca. Situación que demuestra la homogeneidad de la ideología racista con que se establecieron las relaciones sociales entre las *élites* dominantes y las poblaciones indígenas en el país.

Situación que también se observa en otros países latinoamericanos.<sup>357</sup> El caso Boliviano, es tal vez el más emblemático, por la proporción alta de población indígena.<sup>358</sup> Bolivia, a pesar de la mayoría indígena, ha sufrido históricamente la exclusión y la discriminación política, por parte de las élites dominantes *no-indígenas* que bloquearon por más de 180 años de gobierno republicano, el acceso de los indígenas a los espacios de *poder* político, mediante elementos racistas desde las instituciones que enfatizaban la incapacidad política indígena.

Mendieta (2010), en su trabajo sobre rebeliones indígenas a finales del siglo XIX, ofrece elementos etnográficos que muestran claramente la renuencia del sector *no-indígena* de la población a reconocer la capacidad histórica política *activa* de los indígenas a la hora de establecer alianzas en favor de sus propios intereses. Afirma, en el objetivo de uno de sus capítulos de investigación, lo siguiente:

En resumen, el capítulo pretende desmitificar la idea difundida [por las élites *no-indígenas*] que entiende al indígena como un ser incapaz de relacionarse con el “otro” y de pensar estrategias políticas que le beneficien a partir de las alianzas políticas con la élite [no-indígena] (p.120).

En el año 2006 a la llegada de Evo Morales a la presidencia de Bolivia que tuvo como antecedente histórico la movilización del movimiento indígena entre el año 2000 y 2005, se rompería el elemento de “incapacidad política” histórica que se había instaurado de manera discursiva sobre la población mayoritaria indígena, por medio de las *élites no-indígenas* dominantes. Y la reacción de estos sectores se hizo sentir, como una forma de rechazo de dicho evento de “usurpación” del *poder* político:

Una reacción sintomática a ese sacudón fue la agresión cometida, en Sucre el 24 de mayo del 2008, por un grupo de choque (organizado por los opositores al gobierno) que capturó a cincuenta y cinco indígenas que concurrían al encuentro con el Presidente. Este debía entregar fondos para proyectos de desarrollo y para la compra de ambulancias. Las personas capturadas, luego de ser golpeadas, fueron conducidas ante la “Casa de la Libertad” con el torso desnudo y las manos atadas. Aquí los obligaron a arrodillarse y a repetir frases racistas mientras quemaban sus banderas y sus vestuarios. Más allá del rechazo violento al nuevo gobierno, esa agresión simboliza la violencia que históricamente ha conocido la población indígena. Es una ilustración del “Estado colonial” al que se refirió Evo Morales en su discurso de asunción del mando (Chihuailaf, 2008, p.34).

#### Los comerciantes indígenas como parte integral de la comunidad en Olinstepeque:

Pero, ¿por qué no vieron los indígenas a los comerciantes como elementos de opresión aliados a los ladinos, a pesar que fueron conscientes de su vinculación con éstos?

La etnografía muestra que, como lo afirma (Smith 1989), los indígenas en Olinstepeque no respondieron, durante dicho periodo analizado, a la lógica de *clase* social. Como se explicó anteriormente, debido a las influencias ideológicas que se establecieron entre 1970 y 1996, los indígenas vieron, en primer lugar, a los ladinos como sus opresores políticos bajo una condición de “dominación histórica”; y en segundo lugar, asumieron las relaciones ladino-indígenas entre estas *élites* bajo una vinculación de carácter comercial, más no política.

---

<sup>357</sup> Para el caso ecuatoriano ver García, 2003. (Nota del autor).

<sup>358</sup> Para el año 2001 los datos estadísticos mostraban un 62% de población indígena. Y para el año 2012 se presentó una enorme transformación de los datos que ubican la población indígena en el 42%, lo que convierten a Bolivia en un país mestizo. El país, sigue en la actualidad discutiendo la veracidad de las cifras y éstas todavía no han sido aceptadas por las organizaciones internacionales de control (Nota del autor).

Este consenso establecido por los comerciantes indígenas frente a la élite ladina durante el siglo XX, mostró dos situaciones contradictorias frente a las mayorías indígenas del municipio: una que podría considerarse de carácter positivo y dos de carácter negativo:

- *Una situación positiva*, porque la capacidad política *activa*, que la *élite* comerciante indígena desplegó históricamente sobre la *élite* ladina desde el siglo XIX, desactivó las pretensiones de dominación de la *élite* ladina durante el siglo XX, después que fueron legitimados por el Estado liberal hacia 1876. Situación positiva que deberá ser concebida, entonces, como *parte integral histórica del movimiento indígena* reivindicatorio que se articuló en Olinstepeque a partir de la década de 1970.

Actitud política de la *élite* comerciante que la llevó a reivindicarse como *élite* política y económica frente a la *élite* ladina. Situación, que dicho sea de paso, comprueba la tesis propuesta por Carol Smith (2005), sobre el componente histórico de los movimientos indígenas, los cuales no pueden ser vistos como producto de los procesos políticos de origen reciente.

- *Primera situación negativa*, porque a pesar que los comerciantes indígenas lograron contrarrestar las pretensiones de dominación de la *élite* ladina durante el siglo XX, esta situación se instaló, únicamente, como beneficio político para los integrantes de dicha *élite* comerciante. En ese sentido, los comerciantes contribuyeron, desde su vinculación con los ladinos, al establecimiento *de condiciones de dominación de las élites sobre las mayorías indígenas en el municipio*.
- *Segunda situación negativa*, porque a pesar que los comerciantes lograron desactivar las pretensiones de dominación ladinas en el municipio, esta acción está lejos de ser vista como un evento de *ruptura* sobre las condiciones de dominación que siguen ejerciendo los grupos poderosos desde el Estado nacional. Ello quiere decir, que tanto la *élite* comerciante indígena como la *élite* ladina sucumben, ante las condiciones de dominación y la ideología racista de las élites nacionales.

Así las cosas, se debe decir entonces, que *las mayorías indígenas en el municipio de Olinstepeque estuvieron inmersas dentro de tres condiciones de dominación, durante gran parte del siglo XX*: la de las élites nacionales, así como las de las *élites* locales ladina y comerciante indígena. La experiencia de Olinstepeque deberá ser vista, sin embargo, como un elemento importante que demuestra la existencia de *la capacidad política activa* de los indígenas frente a las pretensiones de dominación de la *élite* ladina.

Sólo resta decir, que al nivel práctico, esta investigación habrá cumplido sus objetivos, si logra inscribirse, dentro de las nuevas generaciones de indígenas del municipio, como una fuente de comprensión de la manera cómo se articularon las relaciones sociales de *poder* entre las *élites* ladina e indígenas (tradicionalista y progresista) al nivel histórico en Olinstepeque durante el siglo XX y la manera cómo dicha vinculación fue asumida por los líderes del movimiento indígena. Proceso político local, que como se ha intentado mostrar en esta investigación, es de carácter histórico y cambiante, que continúa configurándose hoy día, como la etnografía lo ha mostrado, bajo la inclusión de nuevas fuerzas políticas y actores locales.

Aporte al estudio de las relaciones sociales de *poder* entre ladinos e indígenas en el occidente, a partir de la experiencia en Olinstepeque:

A pesar de las innumerables investigaciones sociales que se han llevado a cabo en el occidente del país y que muestran las vinculaciones de *poder* entre ladinos e indígenas (y que sirvieron de referente para esta investigación)<sup>359</sup>, la experiencia de Olinstepeque se instala como una investigación diferenciada. Y ello, debido a que presenta elementos de análisis nuevos para comprender la manera como se articularon las relaciones sociales de *poder* ladino-indígenas al nivel local, en un municipio de escasa importancia político-económica del occidente guatemalteco durante el siglo XX.

El contraste de la experiencia de Olinstepeque frente a otras áreas de mayor importancia político-económica reveló la realidad histórica de un grupo de ladinos de escaso *poder*, los cuales no lograron establecer condiciones de dominación frente a las *élites* indígenas.

De esta manera, esta investigación establece una diferenciación en el occidente guatemalteco, entre áreas locales (de mayor y menor importancia política, militar y económica), así como el “tipo” de ladino (fuerte o débil al nivel político y económico) que en ellas se establecieron. Las investigaciones sociales de mayor influencia que se han efectuado en el occidente guatemalteco, se han concentrado en las áreas indígenas de mayor importancia. Y muchas veces, los resultados de estas investigaciones se asumen, de manera *errada*, por investigadores sociales, instituciones, activistas, líderes comunitarios o gente del común, como la *realidad* para todas las áreas locales del occidente.

La diferenciación entre las áreas locales debido a su importancia histórica al nivel económico, militar y político, así como el “tipo” de ladino que en ellas se instalaron, servirán como elementos de análisis que impidan la generalización de los resultados de dichas investigaciones influyentes.

El caso de Olinstepeque refleja esta situación de diferenciación bajo uno de los eventos históricos de mayor trascendencia en Guatemala: La Revolución Liberal de 1871. Con La Revolución Liberal, esta investigación muestra que al efectuar una diferenciación entre ciudades importantes y pueblos de escasa importancia, se establece una notable distinción entre las condiciones de dominación ladina que se establecieron en el occidente, después de dicha victorial liberal, al interior de las áreas locales indígenas.

Ello debido a que las ciudades de mayor importancia atrajeron ladinos (o población no-indígena: españoles y criollos) con gran *poder* económico y político, que de manera temprana (siglo XVIII) lograron establecer condiciones de dominación sobre la población indígena. Por el contrario, en áreas de poca importancia, como Olinstepeque, donde los ladinos “fuertes” no se instalaron, llegaron ladinos con escaso *poder* económico y político. Ladinos que no lograron imponerse frente a las *élites* indígenas locales, imposibilitándoles el establecimiento de *condiciones de dominación*.

Después de la Revolución Liberal, en áreas de gran importancia, donde los ladinos lograron imponerse tempranamente a los indígenas, éstos fueron “*ratificados*” en su *condición de dominación* por medio del Estado liberal, quién les concedió la posibilidad de acceso al sistema institucional local mediante el control de la municipalidad mixta y la guarnición militar, bajo los cargos de “mayor” representación. Sin embargo, en algunas áreas de menor importan-

---

<sup>359</sup> Ejemplo: Huehuetenango (Wagley, 1957); Momostenango (Carmack, 1979); Quetzaltenango (Grandin, 2007; Taracena, 1999; Velásquez, 2002); Quiché (Falla, 2000; Piel, 1989) y Totonicapán (Pollack, 2008).

cia, donde los ladinos no lograron consolidar condiciones de dominación (por su condición de dependencia frente a las *élites* indígenas), éstos fueron “*impuestos*” por el Estado liberal dentro del sistema institucional local mediante una legitimidad “*otorgada*”, la cual se estableció mediante Acuerdo Gubernativo presidencial.

Y esta situación de “*ratificación*” e “*imposición*” de las *condiciones de dominación ladina* se convierte en elemento fundamental, a la hora de querer comprender las relaciones de *poder* ladino-indígenas que se establecieron en las áreas locales durante el siglo XX.

Así las cosas, los elementos recabados en la investigación de Olinstepeque muestran que La Revolución Liberal de 1871, tiende a homogeneizar dos realidades políticas completamente diferentes, que se configuraron durante el siglo XX en las áreas locales del occidente guatemalteco: una realidad política local que tiene como actor, principal, a un *tipo* de ladino económica y políticamente fuerte, que pudo establecer mecanismos de dominación política frente a los indígenas; y una realidad política local que tiene como actor principal a un *tipo* de ladino económica y políticamente débil, que no logró establecer, por sus propios medios, mecanismos de dominación sobre las mayorías indígenas. Población ladina que requirió, no sólo de la legitimidad “*otorgada*” del Estado liberal, sino de la vinculación con un sector de indígenas progresistas afines a sus intereses políticos y económicos.

Y este elemento de homogeneización de las diferentes realidades políticas locales deja al descubierto el enorme problema metodológico al que se enfrentan las investigaciones sociales en Guatemala, que tienen como objetivo principal, la comprensión de las relaciones sociales de *poder* ladino-indígenas al nivel local durante o después de La Revolución Liberal de 1871. Estas investigaciones corren el riesgo de *distorsionar* la realidad política y social de las áreas locales de estudio, si no logran determinar, mediante un análisis etnográfico e histórico anterior a 1871, la especificidad del área local (importante/no importante) y el “*tipo*” de ladino (fuerte/débil) que en ellas se instaló.

Sin este análisis primordial, se corre el riesgo de establecer un “dominio histórico” político ladino, soportado bajo una condición de legitimidad “*otorgada*”, basado en la coyuntura política que el proyecto de “modernización” liberal consolidó en las áreas locales y que puso a las élites ladinas *débiles* bajo el liderazgo de los sistemas políticos después de 1871.

Si se analiza con atención el cuadro N° 92 (años 1852 y 1893), se puede observar cómo en muchos pueblos indígenas *de escasa importancia* del occidente guatemalteco, después de 1871, se estableció una fuerte influencia ladina. Si estos ladinos, en dichos pueblos, lograron asumir el control de los sistemas políticos locales, estaríamos ante el hecho de una condición de legitimidad “*otorgada*” por parte del Estado liberal, pues es muy probable, como sucediera en Olinstepeque, que se diera la existencia de una *élite* indígena tradicionalista políticamente fuerte que contrarrestara los intentos de dominación ladina.

Si la situación de esos pequeños pueblos de escasa importancia que se relacionan en dicho cuadro se compara con Quezaltenango, la ciudad de mayor importancia del departamento, caracterizada por una influencia ladina temprana, se puede observar que ésta tuvo después de 1871 un crecimiento de población ladina muy bajo (8.4%), con respecto a los demás pueblos que para dicho año ya contaban con población ladina (Olinstepeque, Ostuncalco y Almolonga).

Cuadro N° 92  
Variación población ladina en Quezaltenango después de 1871

Municipios	1852 (1)			1893 (2)			% aumento ladinos 1893
	Total	Ladinos	Indígenas	Total	Ladinos	Indígenas	
Quezaltenango	21.100	9.700	11.400	21.437	10.519	10.918	8,4
Olintepeque	4.975	75	4.900	3.803	584	3.219	678,7
Cabricán	1.480	-	1.480	2.202	73	2.129	
Cajolá	4.900	-	4.900	2.708	36	2.672	
S. M. Sigüilá	2.000	-	2.000	942	23	919	
Ostuncalco	10.600	1.200	9.400	8.118	1.834	6.284	52,8
San Mateo	960	-	960	869	59	810	
Concepción Ch.	3.780	-	3.780	1.119	93	1.026	
S. M. Sacatepéquez	3.840	-	3.840	733	131	602	
Almolonga	3.070	50	3.020	2.503	114	2.389	128,0
Cantel	5.525	-	5.525	6.212	157	6.055	
Zunil	3.200	-	3.200	3.499	51	3.448	
Santa María de J.	1.280	-	1.280	761	90	671	
Total	66.710	11.025	55.685	54.906	13.764	41.142	24,8

Fuente: Elaboración propia, según documentos históricos

1) AGCA, B. Leg. 29655 Exp. 04

2) Centro Centroamericano de Población, Universidad de Costa Rica.

Disponible en: <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/documentos.htm>

El caso de Olintepeque es el más llamativo de todos, con un aumento del 678%, que al igual que los demás municipios, está sustentado por la influencia de las guarniciones militares locales, las cuales se establecieron bajo el liderazgo ladino. Almolonga representa un aumento del 128% y Ostuncalco uno del 52,8%. Y en los demás pueblos donde no se registraba población ladina para 1852, se establece la residencia de éstos después de la Revolución Liberal de 1871.

Así las cosas, estas diferencias de “*ratificación*” e “*imposición*” que se efectuó desde el Estado liberal con la población ladina son elementos esenciales a la hora de intentar comprender la manera cómo se articularon las relaciones sociales de *poder* entre las *élites* ladinas e indígenas locales durante el siglo XX en el occidente guatemalteco. Y es a partir de este elemento de “*imposición*”, que caracterizó a la *élite* ladina del municipio de Olintepeque durante el siglo XIX, que se puede comprender, con mayor claridad, la realidad política del municipio durante el siglo XX: una *élite* ladina “*impuesta*” por el Estado liberal bajo los cargos de “*mayor*” representación, pero débil política y económicamente, frente a una *élite* comerciante indígena que fue erigida bajo los cargos de “*menor*” representación política, pero completamente legitimada ante la comunidad.

En este sentido, al nivel general, esta investigación se convierte en una fuente de comprensión de la manera diferenciada cómo se articulan las relaciones sociales de *poder* entre ladinos e indígenas en áreas de escasa importancia al nivel local, donde los ladinos, a pesar de haber sido “*impuestos*” por el Estado liberal, no lograron constituirse como actores de dominación por la carencia de influencia política y económica. Áreas de escasa importancia, que dicho sea de paso, son mayoría dentro de la región del occidente del país.

La generalización “del dominio histórico” ladino ha establecido, también, de manera *errada*, la idea que el ejercicio de los cargos de “*mayor*” representación política por parte de los ladinos se constituyen en una condición de *dominación* sobre los indígenas. La experiencia en Olintepeque muestra, que a pesar que los ladinos sí ejercieron dichos cargos durante la mayor parte del siglo XX, estos no lograron establecer condiciones de dominación debido a su posición de *dependencia* política frente a la *élite* comerciante indígena.

Algunos autores han caído en el error de asumir, de manera directa, bajo *el análisis posicional* del sistema político local, el dominio ladino por el hecho que éstos aparecen de manera *histórica* en los listados de las municipalidades ejerciendo el control de dichos cargos por extensos periodos de tiempo. Sin embargo, este análisis *estadístico* deja por fuera, la manera como realmente se establecieron las relaciones de *poder* al interior del área local (negociación o confrontación). Situación que sólo podrá ser comprendida a partir de un análisis histórico y etnográfico en cada una de las áreas locales.

No puede establecerse un dominio ladino al nivel local y mucho menos al nivel regional para el occidente guatemalteco, por el simple hecho que los ladinos asumieron los cargos de “mayor” representación política en las diferentes municipalidades del occidente, porque como se muestra en esta investigación, esa situación se configuró a partir de una decisión del Estado liberal y no fue producto del análisis de las relaciones de *poder* entre estos grupos. Por otro lado, *el análisis posicional del poder político* se convierte además, en un análisis claramente “occidentalizado” que desvirtúa el verdadero peso político de las instituciones comunitarias y líderes indígenas al nivel local, por el simple hecho que éstos han sido “etiquetados”, de manera histórica, bajo los cargos de “menor” representación institucional al interior de las municipalidades mixtas.

A pesar de los resultados obtenidos, esta investigación no pretende instaurarse como elemento de comprensión de todas las áreas locales de escaso *poder* político-económico del occidente guatemalteco. Con ella sólo se quiere hacer énfasis en los diferentes procesos de *legitimidad* (“*ratificación*” e “*imposición*”) que el Estado liberal concedió a la población ladina después de la Revolución Liberal y a la manera como cada área local reaccionó a los mismos, dependiendo sus intereses, su especificidad y el tipo de ladino que en ellas se instaló.

#### Elementos a tener en cuenta en nuevas investigaciones:

Toda investigación que se concluye abre la puerta a nuevos proyectos de investigación, pues son muchas las dudas que se establecen a partir de los resultados obtenidos y los métodos utilizados. Esta investigación ha establecido su base de análisis bajo eventos históricos y categorías sociológicas que pueden ser, para otros autores, insuficientes o refutables. Se exponen aquí algunos elementos que pueden ayudar en esa discusión:

- La escasa existencia de fuentes históricas en el municipio de Olintepeque, debido a su condición de baja importancia política y económica durante el sistema colonial y republicano, se convirtió en un elemento negativo para el objetivo de reconstrucción histórica de la realidad local del municipio. Ello conlleva, a que los resultados aquí expuestos deben ser vistos como una *interpretación* de la realidad histórica del municipio, con base en dichos elementos hallados. Resultados que podrían *variar* por la aparición de nuevos documentos históricos.
- Por el lado metodológico, la investigación trabajó la perspectiva teórica de *élite administrativa*, teniendo en cuenta que este concepto se estableció, para los objetivos de esta investigación, como el más adecuado para comprender los vínculos que los gobernantes indígenas y ladinos de Olintepeque asumieron frente al Estado y la comunidad. Los objetivos de la investigación plantearon la reconstrucción histórica de la vinculación de las *élites* ladina e indígena, pero los resultados obtenidos no centraron su atención en las consecuencias que esta estructura elitista generó al interior del área local y las mayorías indígenas.

- Los resultados muestran que Olintepeque, debido a su escasa importancia política y económica, atrajo a un grupo de ladinos de bajo *poder* que no logró imponerse, durante el siglo XX, a las *élites* indígenas locales. Es posible, sin embargo, que en otras áreas locales de escasa importancia del occidente, los ladinos sí hayan logrado establecer condiciones de dominación durante el siglo XX; como también es posible, que en áreas de mayor importancia, los indígenas hayan logrado imponerse a la *élite* ladina. Se requiere, entonces, nuevas investigaciones para comprobar o refutar los resultados de esta investigación al nivel regional.
- Los resultados muestran que los ladinos debido a su débil condición política y económica, se vieron en la obligación de establecer alianzas con los comerciantes indígenas durante el siglo XIX. Situación que generó un elemento de consenso político, una vez estos grupos se establecieron bajo el control del sistema político local después de la Revolución Liberal de 1871. Sin embargo, es posible que en otras áreas locales, ladinos débiles e indígenas poderosos hayan optado por la confrontación política y no el consenso. O lo que es contrario, que ladinos fuertes e indígenas fuertes hayan asumido también condiciones de negociación política y económica.



## Listado de entrevistas

Nº	Año	Edad	Grupo	Actividad	Sexo	Área
1	2009	70	Indígena	Comerciante	H	JRB
2	2009	48	Indígena	Comerciante	H	Pajoc
3a	2009	32	Indígena	Líder	M	La Libertad
3b	2009	30	Indígena	Líder	M	San Isidro
4	2009	35	Indígena	Comité Religioso	H	Centro
5	2009	52	Indígena	Líder	H	La Libertad
6	2009	20	Indígena	Empleado	H	San Isidro
7	2009	75	Indígena	Comerciante	H	JRB
8	2009	43	Indígena	Maestro	H	Chuisuc
9	2009	55	Ladino	Ex alcalde	H	Centro
10	2009	30	Indígena	Líder	M	Centro
11	2009	28	Indígena	Universitaria	M	Centro
12a	2009	47	Indígena	Líder Evang	M	Centro
12b	2009	69	Indígena	Vendedora	M	Centro
13	2009	70	Ladino	Ex maestro	H	San Isidro
14	2009	69	Indígena	Ex maestro	H	San Isidro
15a	2009	66	Ladina	Anciana	M	San Isidro
15b	2009	32	Ladina	Líder ONG	M	San Isidro
16	2010	72	Indígena	Comerciante	H	JRB
17a	2010	55	Indígena	Líder	H	Chuisuc
17b	2010	60	Indígena	Líder	H	Chuisuc
18a	2010	45	Ladino	cocodes	H	Centro
18b	2010	47	Indígena	Centro Salud	H	Centro
19	2010	54	Indígena	comité agua	H	La Cumbre
20	2010	28	Extranjera	Cuerpo Paz	M	Centro
21	2010	70	Ladino	Pastor	H	Centro
22	2010	55	Indígena	Padre	H	Centro
23	2010	54	Indígena	Líder	H	Centro
24a	2010	52	Indígena	Líder	H	Centro
24b	2010	54	Indígena	Líder	H	Centro
24c	2010	52	Indígena	Comerciante	H	Centro
24d	2010	51	Indígena	Líder	H	Centro
25	2010	67	Indígena	Comerciante	H	Centro
26	2010	96	Indígena	Comerciante	H	Centro
27	2010	52	Ladino	Func Muni	H	Centro
28	2010	70	Ladino	Func Muni	H	Centro
29	2010	75	Ladina	San Pascual	M	Centro
30	2010	43	Indígena	Líder	M	Centro



## **Catálogo de Archivo**



## Archivo General de Centroamérica (AGCA)

1	A1. 1 Leg. 13 Exp. 320	51	A1. 2 Leg. 2199 Exp. 15756 Fol. 33
2	A1. 1 Leg. 30 Exp 910.	52	A1. 2 Leg. 2245 Exp. 16190 Fol. 42v
3	A1. 1 Leg. 6055 Exp 53563	53	A1. 2 Leg. 2245 Exp. 16190 Fol. 25v
4	A1. 1 Leg. 6091 Exp. 55307 Fol. 129	54	A1. 2 Leg. 2245 Exp. 16190 Fol. 42
5	A1. 1 Leg. 6930 Exp. 57170	55	A1. 2.4 Leg. 2197 Exp. 15752 pág. 41
6	A1. 1 Leg. 6932 Exp. 57371	56	A1. 2.4 Leg. 2199 Exp. 15756 Fol. 72
7	A1. 1 Leg. 6942 Exp. 57803	57	A1. 2.4. Leg. 2195. Exp. 15749 Fol 73
8	A1. 1.29 Exp. 845. Fol 19	58	A1. 2.4. Leg. 2197. Exp 15751 Fol 120
9	A1. 1.29 Exp. 845. Fol 21	59	A1. 2.4. Leg. 2245 Exp. 16190 Fol 77
10	A1. 11 Exp. 29163 Fol. 7	60	A1. 21 Leg. 152 Exp. 2995 Fol. 9
11	A1. 11 Leg. 6105 Exp. 55853	61	A1. 21 Leg. 195 Exp. 3949
12	A1. 11 Leg. 6105 Exp. 55857	62	A1. 21 Leg. 199 Exp. 4040
13	A1. 11 Leg. 6119 Exp. 56841	63	A1. 21.1 Leg. 151 Exp. 2960
14	A1. 11 Leg. 94 Exp. 2025	64	A1. 21.1 Leg. 152 Exp. 2995 Fol. 9
15	A1. 11. Leg. 5797 Exp. 48874	65	A1. 21.10 Leg. 5520 Exp. 47664
16	A1. 11. Leg. 95 Exp. 2093	66	A1. 21.11 Leg. 5537 Exp. 47968
17	A1. 11.14 Leg. 4057 Exp. 31460	67	A1. 21.3 Leg. 165 Exp. 3338
18	A1. 11.14 Leg. 4057 Exp. 31460	68	A1. 21.4 Leg. 2886 Exp. 26552
19	A1. 11.14 Leg. 5796 Exp. 48885	69	A1. 21.8 Leg. 3026 Exp. 29229
20	A1. 11.14 Leg. 5797 Exp. 48859	70	A1. 21.9 Leg. 5481 Exp. 47.169
21	A1. 11.14 Leg. 5797 Exp. 48859	71	A1. 21.9 Leg. 5492 Exp. 47229
22	A1. 11.2 Leg. 2805 Exp. 24645	72	A1. 217 Leg. 210 Exp. 5009 Fol.10 Pág. 126
23	A1. 11.2 Leg. 2815 Exp. 24833	73	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 10V
24	A1. 11.2 Leg. 2902 Exp. 26884	74	A1. 23 Leg 1512 Fol. 304
25	A1. 11.2 Leg. 2902 Exp. 26884	75	A1. 23 Leg 1514 Fol. 68
26	A1. 11.2 Leg. 2916 Exp. 27131	76	A1. 23 Leg 1527 Fol. 113
27	A1. 11.2 Leg. 384 Exp. 7996	77	A1. 23 Leg. 1314 Fol. 132
28	A1. 11.2 Leg. 5778 Exp. 48556	78	A1. 23 Leg. 1511 Fol. 191
29	A1. 11.2 Leg. 5778 Exp. 48560	79	A1. 23 Leg. 1511 Fol. 205
30	A1. 11.2 Leg. 5778 Exp. 48562	80	A1. 23 Leg. 1512. Fol. 435.
31	A1. 11.2 Leg. 5779 Exp. 48566	81	A1. 23 Leg. 1513 Fol. 619
32	A1. 11.2 Leg. 6102 Exp. 55716	82	A1. 23 Leg. 1513 Fol. 735
33	A1. 11.25 Leg. 5470 Exp. 46970	83	A1. 23 Leg. 1513 Pág. 511
34	A1. 11.29 Leg. 2914 Exp. 27104	84	A1. 23 Leg. 1513. Fol. 639..
35	A1. 11.30 Leg. 195 Exp. 3965	85	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 121
36	A1. 11.31 Leg. 6058 Exp. 53766	86	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 132
37	A1. 11.7 Leg. 2860 Exp. 25.884	87	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 181
38	A1. 11.7 Leg. 4055 Exp. 31.440	88	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 22
39	A1. 11.7 Leg. 642 Exp. 5891	89	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 22
40	A1. 112 Leg. 6103 Exp. 55721	90	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 51
41	A1. 11-31 Leg. 4659 Exp. 39883	91	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 53
42	A1. 11-7 Leg. 212 Exp. 5039 Fol 11v	92	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 56
43	A1. 14 Leg. 5910 Exp. 50548	93	A1. 23 Leg. 1514 Fol. 68
44	A1. 14.22 Leg. 191 Exp. 3889	94	A1. 23 Leg. 1515 Fol. 183
45	A1. 14.25 Leg. 153 Exp. 3012	95	A1. 23 Leg. 1515. Fol. 45.
46	A1. 14.25 Leg. 157 Exp. 3143	96	A1. 23 Leg. 1516 Fol. 20
47	A1. 14.25 Leg. 173 Exp. 3528	97	A1. 23 Leg. 1516 Fol. 97
48	A1. 19 Leg. 350 Exp. 7267 Fol. 3v	98	A1. 23 Leg. 1519 Fol. 1612
49	A1. 19 Leg. 350 Exp. 7267 Fol.1	99	A1. 23 Leg. 1520 Fol 98
50	A1. 19. Leg.350. Exp. 7267 Fol. 3v	100	A1. 23 Leg. 1521 Fol. 202

101	A1. 23 Leg. 1523 Fol. 151
102	A1. 23 Leg. 1523 Fol. 216
103	A1. 23 Leg. 1524 Fol. 164
104	A1. 23 Leg. 1525 Fol. 254
105	A1. 23 Leg. 1527 Fol. 279
106	A1. 23 Leg. 1528 Fol. 195
107	A1. 23 Leg. 1528 Fol. 277
108	A1. 23 Leg. 1528 Fol. 277
109	A1. 23 Leg. 1528 Fol. 303
110	A1. 23 Leg. 1529 Fol. 477
111	A1. 23 Leg. 1529 fol. 499
112	A1. 23 Leg. 1529 Fol. 640
113	A1. 23 Leg. 1529 Fol. 640
114	A1. 23 Leg. 1529. Fol. 640
115	A1. 23 Leg. 1530 fol. 257
116	A1. 23 Leg. 1530 Fol. 38
117	A1. 23 Leg. 1531 Fol. 336
118	A1. 23 Leg. 1532 Fol. 12
119	A1. 23 Leg. 1532 fol. 206
120	A1. 23 Leg. 1533 Fol. 14
121	A1. 23 Leg. 1534 Fol. 187
122	A1. 23 Leg. 1534 Fol. 200
123	A1. 23 Leg. 1536 Fol. 16
124	A1. 23 Leg. 1538 Fol. 136v
125	A1. 23 Leg. 1538 Fol. 191
126	A1. 23 Leg. 1538 Fol. 191
127	A1. 23 Leg. 1538 Fol. 33
128	A1. 23 Leg. 1538 Fol. 418
129	A1. 23 Leg. 1539 Fol. 105
130	A1. 23 Leg. 1543 Fol. 26v
131	A1. 23 Leg. 1543 Fol. 424
132	A1. 23 Leg. 1543 Fol. 78
133	A1. 23 Leg. 2590 Exp. 21161
134	A1. 23 Leg. 2595 Fol. 191v
135	A1. 23 Leg. 2595 Fol. 253v
136	A1. 23 Leg. 337 Exp. 7095
137	A1. 23 Leg. 4573 Exp. 39474
138	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 112
139	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 103v
140	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 110v
141	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 122
142	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 23
143	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 39v
144	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 432
145	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 52v
146	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 61 v
147	A1. 23 Leg. 4575 Fol. 61v
148	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 43
149	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 46
150	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 50

151	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 7
152	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 8v
153	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 9
154	A1. 23 Leg. 4576 Fol. 9v
155	A1. 23 Leg. 4576. Fol. 146v..
156	A1. 23 Leg. 4577 Fol. 32V
157	A1. 23 Leg. 4578 Fol. 200v
158	A1. 23 Leg. 4578 Fol. 248
159	A1. 23 Leg. 4578. Fol. 188 v..
160	A1. 23 Leg. 4580 Fol. 17v
161	A1. 23 Leg. 4585 Fol. 196
162	A1. 23 Leg. 4588 Fol. 29v
163	A1. 23 Leg. 4588 fol. 46v
164	A1. 23 Leg. 4588 Fol. 46v.
165	A1. 23 Leg. 4592 Fol.22
166	A1. 23 Leg. 4610 Fol. 293
167	A1. 23 Leg. 4627 Fol. 336 v
168	A1. 23 Leg. 4627 Fol. 336v
169	A1. 23 Leg. 4627 Fol. 339
170	A1. 23 Leg. 4633 Fol. 433
171	A1. 23 Leg. 899 Exp. 4575 Fol. 61v
172	A1. 23. Leg. 1512. Fol. 270
173	A1. 23. Leg. 1512. Fol. 339
174	A1. 23. Leg. 1513 Fol. 735
175	A1. 23. Leg. 1514 Fol. 33v
176	A1. 23. Leg. 1514 Fol. 37
177	A1. 23. Leg. 1519. Fol. 112
178	A1. 23. Leg. 1523 Fol. 151
179	A1. 23. Leg. 1527 Fol. 113
180	A1. 23. Leg. 1528 Fol. 277
181	A1. 23. Leg. 1529 Fol. 248
182	A1. 23. Leg. 1530 Fol. 167
183	A1. 23. Leg. 1530 Fol. 269v
184	A1. 23. Leg. 1532 Fol. 12
185	A1. 23. Leg. 1534 Fol. 200
186	A1. 23. Leg. 1542 Fol. 7
187	A1. 23. Leg. 4575 Fol. 61
188	A1. 23. Leg. 4576 Fol. 10
189	A1. 23. Leg. 4576 Fol. 45
190	A1. 23. Leg. 4576 Fol. 8
191	A1. 23. Leg. 4588 Fol. 46v
192	A1. 23. Leg. 4588. Fol. 29 v.
193	A1. 23. Leg. 4627 Fol. 336 v.
194	A1. 23. Leg.1529. Fol. 499
195	A1. 23.99 Leg. 1512. pág. 342
196	A1. 23269 Leg. 2196 Pág. 134
197	A1. 24 Leg 6050 Exp. 53339 Fol. 8
198	A1. 24 Leg. 1557 Exp. 10 Fol. 235
199	A1. 24 Leg. 1558 Exp. 10202 Fol. 256
200	A1. 24 Leg. 1558 Exp. 10202 Fol. 65

201	A1. 24 Leg. 1558 Fol. 256
202	A1. 24 Leg. 1559 Exp. 10203 Fol. 120
203	A1. 24 Leg. 1559 Exp. 10203 Fol. 135
204	A1. 24 Leg. 1562 Exp. 10206 Fol. 414
205	A1. 24 Leg. 1562 Exp. 10206 Fol. 7
206	A1. 24 Leg. 1562 Exp. 10206 Fol. 85
207	A1. 24 Leg. 1563 Exp. 10207 Fol. 89
208	A1. 24 Leg. 1564 Exp. 10208 Fol. 240
209	A1. 24 Leg. 1570 Exp. 10214 Fol. 266
210	A1. 24 Leg. 1570 Exp. 10214 Fol. 276
211	A1. 24 Leg. 1570 Exp. 15214 Fol. 152
212	A1. 24 Leg. 1573 Exp. 10 Fol. 372
213	A1. 24 Leg. 1574 Exp. 10218 Fol. 1
214	A1. 24 Leg. 1579 Exp. 10223 Fol. 409
215	A1. 24 Leg. 1579 Exp. 10223 Fol. 61
216	A1. 24 Leg. 1584 Exp. 10228 Fol. 152
217	A1. 24 Leg. 1584 Exp. 10228 Fol. 295
218	A1. 24 Leg. 6088 Exp. 55150
219	A1. 24 Leg. 6089 Exp. 55204
220	A1. 24 Leg. 6091 Exp. 55307 Fol. 111
221	A1. 24 Leg. 6091 Exp. 55307 Fol. 131
222	A1. 24 Leg. 6092 Exp. 53333 Fol. 116
223	A1. 24 Leg. 6092 Exp. 55333 Fol. 106
224	A1. 24, leg. 1584, exp. 10227, fol. 145
225	A1. 24, Leg. 1559 Exp. 10203 Fol. 126
226	A1. 24 Leg. 1562 Exp. 10206 Fol. 414
227	A1. 274 Leg. 2195 Pág. 164
228	A1. 3. Leg. 45. Exp. 1154 Fol. 1
229	A1. 3.1. Leg. 1882. Exp. 12236 Fol. 4
230	A1. 37 Leg. 1748. Exp. 11.719 Fol. 350.
231	A1. 37. Leg. 1748. Exp. 11.719 Fol. 327
232	A1. 38. Leg. 1747. Exp. 11.718 Fol. 462v
233	A1. 4 Leg. 4 Exp. -132 Fol. 1
234	A1. 45.8 Leg. 159 Exp.
235	A1. 45.8 Leg. 159 Exp. 3217
236	A1. 48 Leg. 6105 Exp. 55843
237	A1. 57 Leg. 197 Exp. 3991
238	A1. 57 Leg. 197 Exp. 39.91
239	A1. 57 Leg. 5989 Exp. 52675 Fol. 47
240	A1. 57 Leg. 6053 Exp. 53509 Fol. 14
241	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 13
242	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 8
243	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 20
244	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 21
245	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 22
246	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 23
247	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 24
248	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 25
249	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 26
250	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 1

251	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 10
252	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 17
253	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 19
254	A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 9
255	A1. 57 Leg. 6118 Exp. 56727
256	A1. 73 Leg. 6096 Exp. 55474
257	A1. 73. Leg. 195 Exp. 3955
258	A1. Leg. 1579 Exp. 10223 fol. 411
259	A1. Leg. 195 Exp. 3947
260	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 1
261	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 1
262	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 2
263	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 3
264	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 4
265	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 5
266	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 6
267	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 6
268	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 7
269	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 7
270	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 8
271	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 8, pp. 27-54
272	A1. Leg. 195 Exp. 3948 Fol. 8, pp. 34-36
273	A1. Leg. 2371 Exp. 17951
274	A1. Leg. 2603 Exp. 21389
275	A1. Leg. 3018 Exp. 29070
276	A1. Leg. 390. Exp. 8112
277	A1. Leg. 5798 Exp. 48885
278	A1. Leg. 5798 Exp. 48885
279	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
280	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
281	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
282	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
283	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
284	A1. Leg. 5918 Exp. 51108 Fol. 1
285	A1. Leg. 5951 Exp. 52124
286	A1. Leg. 5951 Exp. 52125
287	A1. Leg. 5951 Exp. 52125
288	A1. Leg. 5951 Exp. 52129
289	A1. Leg. 5951 Exp. 52129
290	A1. Leg. 6027 Fol. 147 Exp. 9953
291	A1. Leg. 6050 Exp. 53834 Fol. 8
292	A1. Leg. 6055 Exp. 53563
293	A1. Leg. 6055 Exp. 53563
294	A1. Leg. 6055 Exp. 53569
295	A1. Leg. 6055 Exp. 53570
296	A1. Leg. 6103 Exp. 55721
297	A1. Leg. 6103 Exp. 55721
298	A1. Leg. 6112 57 Exp. 56.105 Fol. 21
299	A1. Leg. 6942 Exp. 57803
300	A3. 1 Leg. 1318 Exp. 22298 Fol. 133

301	A3. 1 Leg. 1349 Exp. 22563
302	A3. 1 Leg. 2894 Exp. 42845
303	A3. 1 Leg. 817 Exp. 14970 Fol. 22
304	A3. 12 Leg. 223 Exp. 3986 Fol. 3
305	A3. 12 Leg. 223 Exp. 3986 Fol. 28
306	A3. 12 Leg. 226 Exp. 4104
307	A3. 12 Leg. 2774 Exp. 40041
308	A3. 12 Leg. 2774 Exp. 40051
309	A3. 12 Leg. 2775 Exp. 40087
310	A3. 12 Leg. 2775 Exp. 40095
311	A3. 12 Leg. 2775 Exp. 40097
312	A3. 12 Leg. 2775 Exp. 40106
313	A3. 12 Leg. 2775 Exp. 40112
314	A3. 12 Leg. 2776 Exp. 40120
315	A3. 12 Leg. 2776 Exp. 40153
316	A3. 12 Leg. 2776 Exp. 40156
317	A3. 12 Leg. 2776 Exp. 40165
318	A3. 12 Leg. 2777
319	A3. 12 Leg. 2778 Exp. 40189
320	A3. 12 Leg. 2809 Exp. 40674
321	A3. 12 Leg. 2900 Exp. 43184
322	A3. 12. Exp. 40120 Leg. 2776
323	A3. 12. Leg 226 Exp. 3195
324	A3. 12. Leg 226 Exp. 4104
325	A3. 12. Leg. 2775 Exp. 40072
326	A3. 12. Leg. 2775 Exp. 40073
327	A3. 12. Leg. 2775 Exp. 40074
328	A3. 12. Leg. 2775 Exp. 40076
329	A3. 12. Leg. 2775 Exp. 40094
330	A3. 16 Leg. 1253 Exp. 21743
331	A3. 16 Leg. 2327 Exp. 34370
332	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 4
333	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 24
334	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 25
335	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 4
336	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 17
337	A3. 16 Leg. 238 Exp. 4730 Fol. 3
338	A3. 16 Leg. 239 Exp. 4741 Fol. 21
339	A3. 16 Leg. 241 Exp. 4795
340	A3. 16 Leg. 255 Exp. 5729 Fol. 1
341	A3. 16 Leg. 2814 Exp. 40801
342	A3. 16 Leg. 367 Exp. 4755
343	A3. 16 Leg. 439 Exp. 8978
344	A3. 16 Leg. 947 Exp. 17682
345	A3. 16. Leg. 239 Exp. 4741 Fol. 21
346	A3. 16. Leg. 2804 Exp. 40.559
347	A3. 16.3 Leg. 306 Exp. 4121
348	A3. 30. Leg. 2577 Exp. 37840
349	A3. Leg. 240 Exp. 4768
350	A3.12 Leg. 223 Exp. 3985

351	A3.12 Leg. 2774 Exp. 40052
352	B 78. 50 Leg. 887 Exp. 21587
353	B 78.48 Leg. 862 Exp. 21089
354	B. 100.1 Leg. 1419 Exp. 33346
355	B. Leg. 14910 Fol. 112
356	B. Leg. 14910 Fol. 114
357	B. Leg. 14910 Fol. 114
358	B. Leg. 14910 Fol. 117
359	B. Leg. 14910 Fol. 127
360	B. Leg. 14910 Fol. 137
361	B. Leg. 14910 Fol. 145
362	B. Leg. 14910 Fol. 154
363	B. Leg. 14910 Fol. 75
364	B. Leg. 14910 Fol. 80
365	B. Leg. 14910 Fol. 97
366	B. Leg. 14912 Fol. 98, 116, 128.
367	B. Leg. 14912 Fol. 120
368	B. Leg. 14912 Fol. 135
369	B. Leg. 14912 Fol. 141
370	B. Leg. 14912 Fol. 147
371	B. Leg. 14912 Fol. 190
372	B. Leg. 14912 Fol. 197
373	B. Leg. 14912 Fol. 219
374	B. Leg. 14912 Fol. 221
375	B. Leg. 14912 Fol. 235
376	B. Leg. 25888 Exp. 33 Fol 1
377	B. Leg. 28553 Exp. 89 Fol 2
378	B. Leg. 28565 Exp. 50
379	B. Leg. 28582 Exp. 181 Fol. 5
380	B. Leg. 28585 Exp. 181 Fol. 2
381	B. Leg. 28585 Exp. 181 Fol. 3
382	B. Leg. 28585 Exp. 181 Fol. 5
383	B. Leg. 28590 Exp. 234 Fol. 1
384	B. Leg. 28595 Exp. 50 Fol. 3
385	B. Leg. 28598 Exp. 052 Fol. 2
386	B. Leg. 28600 Exp. 158 Fol. 2
387	B. Leg. 28601 Exp. 196 Fol. 3
388	B. Leg. 28607 Exp. 303 Fol. 17
389	B. Leg. 28623 Exp. 160 Fol. 1
390	B. Leg. 28633 Exp. 79 Fol. 1
391	B. Leg. 28634 Exp. 463 Fol. 1
392	B. Leg. 28686 Exp. 373 Fol. 7
393	B. Leg. 29525 Exp. 27 Jefatura Política
394	B. Leg. 29525 Exp. 28 Jefatura Política
395	B. Leg. 29562 Exp. 13
396	B. Leg. 29562 Exp. 4
397	B. Leg. 29655 Exp. 04
398	B. Leg. 29698 Exp. 11
399	B. Leg. 29698 Exp. 4
400	B. Leg. 3 Exp. 43



401	B. Leg. No. 28626 Exp. 357 Fol. 6	451	B6. 8 Leg. 98 Exp. 2693 Fol. 1
402	B.628. leg. 3407, exp. 79687	452	B6. 8 Leg. 98 Exp. 2704 fol 1.
403	B.83. 14 Leg. 3594 Exp. 82487	453	B7. 5 Leg. 4126 Exp. 92809 Fol. 31
404	B.83. 2 Leg. 1113 Exp. 25048 Fol. 1	454	B7. 5 Leg. 4126 Exp. 92809 Fol. 31
405	B.83. 3 Leg. 3591 Fol. 1	455	B7. 5 Leg. 4126 Exp. 92809 Fol. 32
406	B.83. 3 Leg. 3591 Fol. 2	456	B78. 24 Leg. 711 Exp. 15780 Fol. 4
407	B.83.2 Leg. 1112 Exp. 24781 Fol 1	457	B8. 10 Leg. 101 Exp. 2836
408	B.83.3 Leg. 3591 Fol. 2	458	B83. 1 Leg. 1111 Exp. 247666
409	B1. 10 Leg. 77 Exp. 2281	459	B83. 13 Leg. 1125 Exp. 25502 Fol 60
410	B1. 12 Leg. 15 Exp. 438 Fol 115	460	B83. 13 Leg. 1125 Exp. 25502 Fol. 16
411	B1. 12 Leg. 15 Exp. 438 Fol. 159	461	B83. 13 Leg. 1125 Exzpr. 25502 Fol. 19
412	B1. 12 Leg. 3477 Exp. 79405 Fol 61	462	B83. 14 Leg. 1126 Exp. 25728
413	B1. 18.4 Leg. 2438 Exp. 52080	463	B83. 14 Leg. 1126 Exp. 25772 Fol. 1
414	B1. 18.4 Leg. 2438 Exp. 52092	464	B83. 14 Leg. 3594 Exp. 82.467
415	B1. 18.9 Leg. 2435 Exp. 51582	465	B83. 2 Leg. 1113 Exp. 25040
416	B1. 4 Leg. 4 Exp. 132 Fol. 1	466	B83.3 Leg. 3591 Exp. 82388 Fol. 1
417	B1. 5 Leg. 6 Exp. 168 Fol. 1	467	B85. 1 Leg. 1153 Exp. 26.743
418	B1. 5 Leg. 6 Exp. 256	468	B85. Leg. 3602 Exp. 83035
419	B1. 5 Leg. 6 Exp. 267	469	B86. 5 Leg. 3605 Exp. 83489
420	B1. 5 Leg. 6 Exp. 267	470	B86. 5 Leg. 3605 Exp. 83503 Fol. 1
421	B1. 5 Leg. 6 Exp. 267	471	B86. 5 Leg. 3605 Exp. 83503 Fol. 4
422	B1. 5. Leg. 5 Exp. 165 Fol. 1	472	B87. 1 Leg. 1189 Exp. 28874
423	B10. 7 Leg. 185 Exp. 4040 Fol. 36	473	B87. 1 Leg. 1190 Exp. 28948
424	B10. 8 Leg. 3485 Exp. 79.643 Fol. 33	474	B95. 1 Leg. 1398 Exp. 32673
425	B10. 8 Leg. 3485 Exp. 79643 Fol. 433	475	Exp. 51108 Leg. 5918 Fol. 1
426	B100. 1 Leg. 3633 Exp. 85263	476	Exp. 51108 Leg. 5918 Fol. 1
427	B100. 1 Leg. 3633 Exp. 85263	477	Exp. 51108. Leg. 5918 Fol. 1
428	B11. 5 Leg. 191 Exp. 4120	478	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango.
429	B11. 6 Leg. 193 Exp. 4190	479	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
430	B11. 6 Leg. 197 Exp. 4399	480	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
431	B11. 6 Leg. 197 Exp. 4406 Fol. 1	481	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
432	B11. 6 Leg. 198 Exp. 4470	482	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
433	B119. 2 Leg. 2518 Exp. 56793 Fol. 1	483	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
434	B119. 4 Leg. 2258 Exp. 60135 Fol. 2	484	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
435	B12. 6 Leg. 212 Exp. 4799	485	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
436	B12. 6 Leg. 212 Exp. 4815	486	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
437	B12. 7 Leg. 213 Exp. 4896	487	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
438	B13. 2 Leg. 227 Exp. 30.5102 Fol. 3	488	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
439	B13. 2 Leg. 227 Exp. 5110	489	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1900-1904
440	B2. 7 Leg. 36 Exp. 817 Fol. 1	490	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
441	B45. 2 Leg. 232 Exp. 5202	491	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
442	B5. 7 Leg. 66 Exp. 1820 Fol. 2	492	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
443	B5. 7 Leg. 4126 Exp. 92817 Fol. 12	493	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
444	B5. 8 Leg. 72 Exp. 2037 Fol. 127	494	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
445	B5. 8 Leg. 72 Exp. 2037 Fol. 148	495	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
446	B5. 8 Leg. 72 Exp. 2037 Fol. 90	496	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
447	B6. 17 Leg. 4125 Exp. 92802 Fol. 7	497	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
448	B6. 7 Leg. 94 Exp. 2565 Fol. 10	498	Índice de Fomento: Jefatura política de Quezaltenango: año 1921-1922
449	B6. 8 Leg. 97 Exp. 2664 Fol. 12	499	Índice de tierras, Paq. 1 Exp. 10
450	B6. 8 Leg. 98 Exp. 2692	500	Índice de tierras, Paq. 20 Exp. 8

Archivo de la Gobernación de Quetzaltenango: Los documentos históricos están organizados por años y archivados en cajas. No hay una organización sistemática de la documentación, lo que dificulta la búsqueda de datos históricos específicos y el correcto uso bibliográfico de la información obtenida.

		<b>Registros Comités Olintepeque</b>	
		<b>Acta</b>	<b>Fecha</b>
		1 2047-89	13-jul-1989
		2 2056-89	30-ago-1989
		3 2061-89	6-sep-1989
		4 2064-89	9-sep-1989
		5 0001-90	15-ene-1990
		6 2001-88	7-oct-1988
		7 1109-87	21-ago-1987
		8 1112-87	27-ago-1987
		9 1115-87	9-sep-1987
		10 1154-88	5-feb-1988
		11 0965-86	17-ene-1986
		12 0985-86	31-ene-1986
		13 0998-86	2-abr-1986
		14 1064-87	4-feb-1987
		15 1077-87	2-abr-1987
		16 0936-85	30-abr-1985
		17 0796-82	1-oct-1982
		18 0820-83	21-feb-1983
		19 0709-81	9-ene-1981
		20 0731-81	22-jul-1981
		21 0753-82	19-mar-1982
		22 0610-79	22-may-1979
		23 0636-79	22-sep-1979
		24 0640-79	15-oct-1979
		25 0534-78	24-abr-1978
		26 0582-79	25-ene-1979
		27 0585-79	12-feb-1979
		28 0474-77	22-may-1977
		29 0415-76	7-mar-1976
		30 5095-72	22-sep-1972
		31 424-76	22-abr-1976
		32 433-76	26-jul-1976
		33 460-77	22-feb-1977
		34 466-77	13-abr-1977
		35 467-77	30-abr-1977
		36 470-77	6-may-1977
		37 854-83	3-nov-1983
		38 861-84	2-ene-1984

		<b>Documentos Históricos</b>
1	Años de	1824
2	Años de	1827
3	Años de	1828
4	Años de	1829
5	Años de	1831
6	Años de	1833
7	Años de	1835
8	Años de	1840
9	Años de	1843
10	Años de	1845
11	Años de	1847
12	Años de	1851
13	Años de	1859
14	Años de	1860
15	Años de	1861
16	Años de	1878
17	Años de	1883
18	Años de	1892
19	Años de	1893
20	Años de	1902
21	Años de	1903
22	Años de	1903
23	Años de	1910
24	Años de	1917
25	Años de	1922
26	Años de	1944

Archivo del Registro de la Propiedad de Quetzaltenango: Los libros están organizados por años y tomos. Cada tomo se compone de un número determinado de libros. En los libros se relaciona el nombre del dueño del terreno y número de Finca.

	Año	Libro	Tomo		Año	Libro	Tomo
1	1878	3	Retraso	54	1918	42	I
2	1878	40	Retraso	55	1918	44	II
3	1878	43	Retraso	56	1918	153	II
4	1878	45	Retraso	57	1918	186	II
5	1878	46	Retraso	58	1918	186	I
6	1878	47	Retraso	59	1918	188	I
7	1878	48	Retraso	60	1918	189	I
8	1878	49	Retraso	61	1918	190	I
9	1878	50	Retraso	62	1918	191	II
10	1878	53	Retraso	63	1918	192	I
11	1878	56	Retraso	64	1918	287	I
12	1878	59	Retraso	65	1919	44	I
13	1878	62	Retraso	66	1919	116	I
14	1878	64	Retraso	67	1919	182	II
15	1880	29	Retraso	68	1919	187	I
16	1880	29	Marcosiguan	69	1919	193	II
17	1880	30	Marcosiguan	70	1919	194	I
18	1880	31	Marcosiguan	71	1919	195	II
19	1880	32	Marcosiguan	72	1920	162	II
20	1880	35	Marcosiguan	73	1920	167	II
21	1880	42	Retraso	74	1920	191	I
22	1880	51	Retraso	75	1920	193	I
23	1912	161	I	76	1920	197	I
24	1912	163	I	77	1920	198	II
25	1912	166	I	78	1920	198	I
26	1912	187	C-I	79	1921	34	I
27	1913	165	I	80	1921	176	I
28	1913	167	I	81	1921	180	II
29	1913	168	I	82	1921	195	I
30	1913	169	I	83	1921	196	I
31	1914	170	I	84	1921	200	I
32	1914	171	I	85	1921	204	I
33	1914	172	I	86	1921	205	I
34	1914	173	I	87	1922	39	II
35	1914	174	I	88	1922	45	II
36	1915	15	I	89	1922	46	II
37	1915	15	I	90	1922	162	C-I
38	1915	175	I	91	1923	16	II
39	1915	177	I	92	1923	33	II
40	1916	178	I	93	1923	202	II
41	1916	179	I	94	1923	203	II
42	1916	180	I	95	1923	206	I
43	1916	181	I	96	1923	208	II
44	1916	183	I	97	1923	208	I
45	1917	9	I	98	1923	209	II
46	1917	21	I	99	1923	209	I
47	1917	182	I	100	1923	211	I
48	1917	183	C-I	101	1924	20	II
49	1917	184	II	102	1924	170	II
50	1917	184	I	103	1924	171	II
51	1917	185	I	104	1924	174	II
52	1918	16	I	105	1924	179	II
53	1918	42	II	106	1924	199	II

	Año	Libro	Tomo
107	1924	210	II
108	1924	212	II
109	1924	212	I
110	1924	213	II
111	1924	214	II
112	1925	166	II
113	1925	177	II
114	1925	183	II
115	1925	198	C-I
116	1925	199	I
117	1925	214	I
118	1925	215	II
119	1925	215	I
120	1925	216	II
121	1925	216	I
122	1925	217	II
123	1926	34	II
124	1926	38	II
125	1926	112	II
126	1926	123	II
127	1926	139	II
128	1926	161	II
129	1926	172	II
130	1926	175	II
131	1926	190	II
132	1926	205	II
133	1926	207	I
134	1926	219	II
135	1926	220	II
136	1927	162	I
137	1927	196	II
138	1927	218	II
139	1927	221	II
140	1927	221	I
141	1927	222	II
142	1927	223	II
143	1927	223	I
144	1927	224	II
145	1927	224	I
146	1927	225	II
147	1927	227	I
148	1927	231	I
149	1928	165	II
150	1928	200	II
151	1928	202	C-I
152	1928	226	II
153	1928	227	II
154	1928	229	II
155	1928	229	I
156	1928	230	II
157	1928	230	I
158	1929	163	II
159	1929	164	I

	Año	Libro	Tomo
160	1929	173	II
161	1929	206	II
162	1929	231	II
163	1929	233	II
164	1929	234	II
165	1929	235	II
166	1929	236	I
167	1929	237	II
168	1929	238	II
169	1930	194	II
170	1930	239	II
171	1930	239	I
172	1930	240	II
173	1930	241	II
174	1931	178	II
175	1931	197	II
176	1931	228	II
177	1931	236	II
178	1931	242	II
179	1931	243	II
180	1931	244	II
181	1932	176	II
182	1932	187	II
183	1932	219	I
184	1932	245	II
185	1932	246	II
186	1932	247	II
187	1934	32	II
188	1934	119	II
189	1934	207	II
190	1934	248	II
191	1934	249	II
192	1935	35	II
193	1935	104	I
194	1935	164	II
195	1936	201	II
196	1936	252	II
197	1937	220	C-II
198	1937	255	C-II
199	1937	255	C-II
200	1937	256	C-II
201	1938	133	II
202	1939	253	II
203	1940	62	II
204	1940	258	II
205	1941	260	II
206	1941	263	II
207	1942	250	II
208	1942	262	II
209	1946	270	II
210	1947	272	II
211	1950	36	II
212	1950	136	II

Archivo de la Municipalidad de Olintepeque: en el municipio no hay un archivo histórico. Mucha información fue quemada debido al deterioro de la documentación. Sólo la documentación que tiene algún carácter jurídico ha sido guardada con sumo cuidado y se encuentra bajo custodia del Síndico y el tesorero. En la secretaría se pueden encontrar algunas actas, pero el inventario es reducido.

<b>Documentos Síndico:</b>		<b>Documentos Síndico:</b>	
<b>Títulos escrituras públicas</b>		<b>Títulos escrituras públicas</b>	
1	No. 1: Título nuevo del municipio de 1885	26	No. 55: Escritura pública Chajabal
2	No. 2: Título Antiguo del pueblo 1591-1777	27	No. 56: Escritura pública No. 189
3	No. 3: Terreno milicianos Pacayá	28	No. 57: Escritura pública No. 98
4	4: Acuerdo del General Rafael Carrera	29	No. 58: Escritura pública No. 187
5	No. 5: Terrenos Marco Siguan	30	No. 59: Escritura pública No. 93
6	No. 6: Repartición Tierras JRB	31	No. 60: Escritura pública No. 11
7	No. 8: Permuta terrenos	32	No. 62: Cementerio Norte
8	No. 12: Título de Parraché	33	No. 65: Cementerio central
9	No. 14: Escritura pública de fianza.	34	No. 66: Escritura pública No. 69
10	No. 16: Contrato planta hidroeléctrica.	35	No. 67: libro memorias municipalidad
11	No. 20: Acuerdos varios de erogación	36	No. 69: Escritura pública No. 423
12	No. 21: Contrato de trabajo	37	No. 70: Escritura pública No. 89
13	No. 22: Oficios ministerio de educación	38	No 71: Escritura pública No. 5
14	No. 23: Fianza Tesorero Municipal	39	No72: Escritura pública No. 36
15	No. 27: Terreno tanque agua	40	No 73: Terreno la Libertad
16	No. 28: Escritura pública	41	No 74: Escritura pública No. 249
17	No. 29: Escritura pública	42	No.75: Escritura pública No. 98
18	No. 30: Escritura pública	43	No 77: Escritura pública No. 36
19	No. 31: Escritura pública	44	No. 78: Escritura pública No. 407
20	No. 36: Donación terreno	45	No.79: Escritura pública No. 635
21	No. 39: Construcción mercado municipal	46	No. 80: Escritura pública No. 396
22	No. 43: Construcción escuela	47	No.82: Escritura pública No. 586
23	No. 52: Escritura pública No. 73	48	No. 83: Escritura pública No. 196
24	No. 53: Escritura pública No. 79	49	No.84: Escritura pública No. 288
25	No. 54: Escritura pública No. 84	50	No 85: Escritura pública No. 289

<b>Documentos Secretaria</b>		
<b>Actas Juzgado de Paz</b>		
1	Actas año de	1939
2	Actas año de	1949
3	Actas año de	1951
4	Actas año de	1961
5	Actas año de	1986
6	Actas año de	1940
7	Actas año de	1943
8	Actas año de	1964
9	Actas año de	1951
10	Actas año de	1967
11	Actas año de	1987
12	Actas año de	1986

<b>Documentos Tesorería</b>			<b>Documentos Tesorería</b>		
<b>Activos y pasivos</b>			<b>Libros de Registro</b>		
1	Documentos años de	1939	1	Documentos años de	1937
2	Documentos años de	1949	2	Documentos años de	1953
3	Documentos años de	1951	3	Documentos años de	1956
4	Documentos años de	1961	4	Documentos años de	1955
5	Documentos años de	1986	5	Documentos años de	1944
6	Documentos años de	1940	6	Documentos años de	1940
7	Documentos años de	1943	7	Documentos años de	1943
8	Documentos años de	1964	8	Documentos años de	1964
9	Documentos años de	1951	9	Documentos años de	1951
10	Documentos años de	1967	10	Documentos años de	1967
11	Documentos años de	1987	11	Documentos años de	1987
12	Documentos años de	1986	12	Documentos años de	1986

Archivo de la Iglesia San Juan Bautista de Olintepeque: Documentos bajo custodia del párroco. Aunque los libros se encuentran en buen estado, éstos están incompletos.

Libros de Cofradías		
	Cofradía - Área	Fecha
1.	"Santísimo Sacramento"	1773
	Aldea: Centro	1836
2.	"Virgen de Concepción"	1846
	Aldea: la Cumbre	1964
3.	"Santa Catarina"	1846
	Aldea: Chuisuc	1960
4.	"del Niño"	1846
	Aldea: Justo Rufino	1971
5.	"San Antonio"	1847
	Aldea: Pajoc	1960
6.	"San Francisco"	1847
	Aldea: La Libertad	1959
7.	"San Isidro Labrador"	1868
	Aldea: San Isidro	1968
8.	"San Juan Bautista"	1880
	Aldea: Centro	1963

Libros de Matrimonios			
	Libro No.	Parroquia	Fecha
1.	Libro No. ?	San Juan Bautista	1760
		Olintepeque	1775
2.	Libro No. 6	San Juan Bautista	1822
		Olintepeque	1844
3.	Libro No. ?	San Juan Bautista	1863
		Olintepeque	1865
4.	Libro No. 3	San Juan Bautista	1865
		Olintepeque	1879
5.	Libro No. 4	San Juan Bautista	1871
		Olintepeque	1876
6.	Libro No. 5	San Juan Bautista	1876
		Olintepeque	1887
7.	Libro No. 6	San Nicolás:	1887
		Quezaltenango	1908
8.	Libro No. 1	San Juan Bautista	1963
		Olintepeque	1971





## **Anexos**



## Anexo N° 1

### **Los ejidos (pastos, astilleros) y las tierras comunales (sementeras)**

En 1591 los principales de Olinstepeque solicitaron ante la Real Audiencia de Guatemala, la medida y amojonamiento de sus tierras y estancias, debido a las continuas amenazas sobre la propiedad de las tierras que ejercían los pueblos vecinos y algunos colonos españoles.<sup>360</sup> Las tierras se amojonaron el 18 de noviembre de 1600 y de las medidas efectuadas resultaron en total 12 caballerías.

Por mandato del Rey nuestro Señor= Juan de Ybarra = Y siendo juez comisario de este Gobierno Superior para la medida de tierras de los correximientos de teapan, atitlán, totonicapá, quesaltenango, gueguetenango, sacatepeque y ostuncalco, y sus jurisdicciones; por el año pasado de seiscientos, D<sup>n</sup> Rodrigo de Cárdenas, hizo ciertos autos, y diligencias a pedimento de los Yndios del pueblo de Olinstepeque que tenían una Estancia de yeguas y Ganado menor, temiéndose de que algún Español se quisiere meter adentro, y quitarle dichas tierras, y pidieron la medida y amojonamiento de ellas, como su Magestad por sus Reales Cédulas lo mandaba [...] mandoseles notificar, y se les notifico [...] y se procedió a la medida que se hizo de doze Cavallerias de tierra, y su amojonamiento en la manera siguiente= En el dicho Pueblo de Olinstepeque a diez y ocho días del mes de Noviembre de mil y seiscientos años en cumplimiento del auto de atrás Dn Rodrigo de Cardenas, juez de comisión para lo de suso el Acaro de Rodas Español, y Andrés Bazques medidor, y tenedor de la dicha cuerda.<sup>361</sup>

Con el amojonamiento de sus tierras el común logró establecer administrativa y legalmente la jurisdicción del pueblo de Olinstepeque, el cual quedó inicialmente constituido por 12 caballerías de tierra. Pero a pesar del amojonamiento, los problemas sobre las tierras no cesaron.

#### Problemas con San Cristóbal Totonicapán y Ostuncalco (1687-1690)

El 24 de octubre de 1687, en carta a la Audiencia, «Francisco Albares, Pedro Péres Sahc, Gaspar Péres y Agustín Péres, yndios principales de Olinstepeque piden nuevamente la remedida de sus terrenos porque han pasado 90 años desde la primer medida y porque algunos indios de San Cristoval Totonicapá y Ostuncalco, se havian metido en sus linderos. Los indios de Ostuncalco se apoderaron de un terreno de bosque y lo necesitan, para arreglar las casas, hermitas e iglesia». En dicho enfrentamiento verbal por los terrenos, los principales de Olinstepeque decidieron mostrar sus títulos a los indígenas de Ostuncalco, los cuales procedieron a romperlos. Es por ello que las justicias de Olinstepeque pidieron en dicho momento, además de la intervención de la Audiencia para solucionar los problemas, copia de sus títulos y el amojonamiento, pues los mojoneros habían desaparecido. La copia de los títulos se expidió nuevamente el 31 de octubre de 1687.<sup>362</sup>

El 4 de julio de 1690, se llevan a cabo las remedidas de las 12 caballerías de tierra que componen los ejidos y el nuevo amojonamiento de los mismos. Los títulos del nuevo amojonamiento se libran el 27 de julio de 1690 y se ordena a los indígenas de San Cristóbal y Ostuncalco a respetar el derecho del común de Olinstepeque sobre las tierras. «La remedida la lleva a cabo el Capitán Don Juan Gerónimo Mejía Sespedes, corregidor del partido de Quezaltenango».<sup>363</sup>

#### Problemas con el Presbítero y bachiller don Antonio de Aparicio (1690-1703)

Estando el común de Olinstepeque tratando de solucionar los problemas con los vecinos de San Cristóbal y Ostuncalco, se suscita un nuevo inconveniente que involucra tanto tierras de Olinstepeque, como de San Cristóbal Totonicapán. El presbítero y bachiller don Antonio de Aparicio recla-

<sup>360</sup> En 1591 los indígenas describen los continuos problemas con el español Lorenzo Pérez (Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, p. 6)

<sup>361</sup> Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, pp. 5-8.

<sup>362</sup> Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, pp. 9-11.

<sup>363</sup> Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, pp. 12-28.

ma ante las autoridades competentes, una extensión de 30 caballerías sobre las tierras de la hacienda llamada de *Sixa*, ubicada entre Olinstepeque y San Cristóbal Totonicapán. En el auto del proceso se aclara que dentro de las 30 caballerías en disputa 12 le correspondían a Olinstepeque y las otras a San Cristóbal.<sup>364</sup> Este proceso se extendería hasta 1703, cuando se reconoce la propiedad de Olinstepeque sobre las 12 caballerías en disputa.<sup>365</sup>

#### Problemas con Quetzaltenango (1691-1676)

En 1691 se generaron algunos actos de violencia entre las poblaciones de Olinstepeque y Quetzaltenango por la propiedad de los terrenos conocidos como «*Savana Grande*» ubicados en medio de ambas poblaciones. El proceso se extendió hasta 1676 y según los principales de Olinstepeque la decisión tomada por «la propiedad de las tierras de la *Savana Grande* que están en medio de ambos pueblos [...] se nos adjudicó la mitad que está asia la parte de dicho nuestro pueblo y la otra mitad [...] a los indios de Quesaltenango, como consta de la Real Provisión [...] de marzo de 1676 [...] se puso en medio de dichas tierras por señal [...] una cruz grande [...]».<sup>366</sup>

#### Compra de tierras a Juan Toscano (1705)

En 1705 se registra la compra por parte del común de Olinstepeque de dos caballerías de tierra a Juan Toscano.<sup>367</sup>

#### Compra de tierras a Quetzaltenango (1712)

El 24 de noviembre de 1712 se libró título de confirmación a favor del pueblo de Olinstepeque por cinco caballerías de tierras realengas compradas a los indígenas de Quetzaltenango:

«Prosedio el Capitán Don Ruiz de Herrera haver dofetado al Común y naturales del pueblo de Hostuncalco, de los del de San Matheo y los de San Miguel Siguila circumbecinos a medir y amojonar 5 cavallerías de tierra [...] ante quién se presentaron [...] en nombre del dicho pueblo de Olinstepeque y a su ynstancia declaró las referidas tierras por realengas y por su verdadero valor de catorce Tostones cada cavallería mandó se sacaran al pregón y remattasen en el maior posttor y haviéndose pregonado sin embargo de la contradicción hecha por los naturales del pueblo de Hostuncalco y selebrado remate a favor del dicho común y naturales del pueblo de Olinstepeque en la misma cantidad de catorce Tostones por caballería».<sup>368</sup>

#### Compra de tierras al Presbítero Gaspar de Cifuentes (1712-1776)

El 24 de diciembre de 1712 se libró título de confirmación de ocho caballerías a favor del Común y naturales del pueblo de Olinstepeque, compradas al presbítero Gaspar de Cifuentes en un sitio de estancia denominado los Bobos. Estas tierras, a pesar de contar con títulos, entraron en un largo pleito con el pueblo vecino de Cajolá.<sup>369</sup> En 1776, 64 años después de la compra inicial, se estableció legalmente que las ocho caballerías de tierra compradas legalmente al presbítero Cifuentes debían ser regresadas al pueblo de Olinstepeque.<sup>370</sup>

#### Solicitud de composición de 112 caballerías y remedida de los ejidos (1744)

El 25 de abril de 1744, el común solicitó la remedida de las 12 caballerías de tierra iniciales y la composición de tierras que tienen en exceso y que usan de tiempo atrás.

<sup>364</sup> AGCA, A1. Leg. 5951 Exp. 52125

<sup>365</sup> AGCA, A1 24 Leg. 1573 Exp. 10 Fol. 372

<sup>366</sup> AGCA, A1. Leg. 5951 Exp. 52129. Estos terrenos, según se expresan en documentos municipales más recientes, tomaron el nombre en Quetzaltenango ciudad como “llanos de Olinstepeque”.

<sup>367</sup> AGCA, A1. 24 Leg. 1574 Exp. 10218 Fol 1.

<sup>368</sup> AGCA, A1. 24 Leg. 1579 Exp. 10223 Fol. 411, p. 409

<sup>369</sup> AGCA, A1. 24 Leg. 1579 Exp. 10.223 Fol. 411, p.409

<sup>370</sup> Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque pp. 54-58.

«Los Alcaldes, Rexidores, Principales, Escrivano y demás común del pueblo de Olinstepeque del partido de Quezaltenango, parecemos ante Usted como mejor combenga, y decimos que estamos gozando y poseyendo las tierras que constan de los títulos, e instrumentos que presentamos los quales tienen el bisio de estar comprehendidos y tener tierras demás de las que comprehenden nuestros títulos, las que hemos poseydo, y usado del beneficio que en estos casos se concede por su magestad a sus vasallos nos allanamos a que se remidan dichas tierras por Usted arreglándose á los mojones, y linderos de nuestros títulos para que la demasía de tierras que hubiere se nos admita a todo, á moderada composisión que estamos prontos á enterar en las Reales Caxas lo que se nos señalare, y sacar título, y confirmación en forma».<sup>371</sup>

Las mediciones fueron iniciadas por Don Juan Antonio del Bosque y Artiaga el 27 de abril de 1744. En el informe del 7 de mayo de 1744 describe lo siguiente:

«Yo Don Juan Antonio del Bosque y Artiaga Juez subdelegado de medidas de tierras de los partidos de Goguetenango y Quezaltenango, en vista de las medidas antecedentes efectuadas por mí allo según sus cuerdas, mojones, y rumbos de su circumbalacion, comprehenden ciento diez y nueve cavallerías de tierra, y una tercia parte de otras que cotexadas con las que mencionan los títulos presentados hallo de exeso ciento y doze caballerías, y una tercia parte de otra».<sup>372</sup>

Para fijar el precio que debía pagar el común de Olinstepeque por las 112 caballerías de tierras en composición, el ingeniero del Bosque citó a varias personas para sopesar el precio de las tierras tituladas: «me ocupé en hacer la citada regulación, en el que le acabo de formar, y escribir a varios sugetos para que sirviesen de avaladores de dichas tierras [...], las que pertenecen á su Magestad».<sup>373</sup> Comparecieron ante el ingeniero del Bosque tres personas que ante juramento declararían por su conocimiento, el valor que consideran justo por las tierras: el Teniente don Ramón Mateo Maldonado vecino de Quetzaltenango; Francisco Arriaga vecino del Valle de Salcajá y Luis Cifuentes vecino de Olinstepeque.<sup>374</sup>

El Teniente Maldonado declaró «que tiene bastante conocimiento de las tierras por haverse criado en estos parajes, y hayan no ser de las más útiles de estos partidos, y que su utilidad es á fuerza de mucho beneficio y con gran peligro por las muchas eladas que acostumbran en estos parages, y que así le parece que a lo más a que se puede pagar cada caballería de dicha tierra es á quatro ó cinco tostones, las que muchas veces no hay quién las compre por el precio». El señor Arriaga vecino del Valle de Salcajá declaró «que tiene bastante conocimiento de ellas por haver nacido y criadose en estos paraxes y que unos pedasos de dichas tierras son buenos y otros malos, y muchos muy malos, y que así a lo más que se puede pagarse es á diez y ocho, o veinte reales cada caballería».

El señor Cifuentes vecino de Olinstepeque dice que «tiene bastante conocimiento de ellas por haverse criado en este parage y que lo que ha visto cuando se ha ofrecido compras y ventas de tierras es que no pasan de quatro a cinco tostones, y es a su parecer lo que podrían valer cada cavallería». El 28 de mayo de 1744, su Señoría el Señor Licenciado don Francisco Orozco Manrique, del consejo de su Majestad, su oidor Alcalde de Corte de esta real Audiencia, Juez Privativo del Real derecho de tierras «adjudica a este común para exidos la ciento y doze cavallerías y una tercia parte de otra que resultaron de exeso, de las ciento y diez y nueve y otra tercia parte de otra en que han estado en posesion de que se le libre título en la forma ordinaria, sin gravamen de entera alguno debajo de una cuerda».<sup>375</sup> Los títulos se libraron con fecha del 1 de junio de 1744.<sup>376</sup>

### Problemas con San Andrés Xecul (1779)

<sup>371</sup> Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque p. 29.

<sup>372</sup> Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque p. 43.

<sup>373</sup> Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque p. 44.

<sup>374</sup> Los testimonios de estas personas se encuentran en Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque pp. 43-46.

<sup>375</sup> Título antiguo Título antiguo de 1591-1777, Archivo Municipalidad de Olinstepeque p. 49.

<sup>376</sup> Los cálculos del tamaño de los ejidos año por año presenta grandes inconsistencias con las medidas presentadas por los agrimensores. Un cálculo más cercano a las medidas legales establecidas se logra de manera global. Esto se analiza más adelante. (Nota del autor).

El 20 de mayo de 1779 las justicias y principales de Olinstepeque en carta enviada al Corregidor de Quetzaltenango, denunciaron la invasión de sus ejidos por parte de los indígenas de San Andrés Xecul.

«Los naturales del pueblo de San Andrés Xecul, jurisdicción del partido de San Miguel Totonicapán en compañía de Don Manuel Barroeta juez subdelegado de dicho Partido entraron midiendo las tierras de nuestro pueblo, sin atender siembras de milpa y trigo, con nuestras estancias, en compañía de soldados y los naturales de san Andrés Xecul, quienes llevaban garrotes y espadines, amedrentándonos, poniéndonos en miedo, sin tomarnos para ser, ni pasarnos en nuestros mojoneros [...] quitándonos tierras compradas, dejándonos descubiertos, de lo que resan nuestros títulos [...] por lo que ocurrimos a nuestro Corregidor, por havernos puesto en posesión de ellas por dos ocasiones, habiendo pasado derechos de títulos en esta Real Audiencia como consta por nuestro mismo Corregidor.

[...] y manifestando en esta Real Audiencia los documentos, los que salieron a nuestro favor; por lo que ayándonos desamparados y con cargo de mantener cura de pie en nuestro combento, aseamos constar con el pueblo de San Christóbal, no tener realengas ningunas, pues los naturales de San Andrés Xecul no mantienen combento, ni Padre de pie como nuestro común y sólo mantener misa cada 8 días, de donde quieran quitarnos las tierras, para aumentos de sus haciendas y riquezas, pues nosotros somos los más tequiados en todas cosas, por tanto a Usted pedimos se sirba mandar en justicia lo que mejor combenga».<sup>377</sup>

En el proceso judicial, los indígenas de Xecul exigían tierras adicionales con las cuales poder complementar la legua legal de los ejidos. Por orden superior se decidió el 2 de junio que parte del faltante de Xecul debía ser sacado de los ejidos de Olinstepeque, el cuál poseía un gran número de tierras adicionales, las cuales le fueron otorgadas en composición en el año de 1744.

«Yo el expresado subdelegado del Partido de Totonicapán en consecuencia de lo mandado a fin de acabar la legua de exidos de San Andrés Xecul, de las sobrantes en el de San Juan Olinstepeque, libré carta citatoria a los Corregidores de Quesaltenango, para que el día 5 del corriente comparezcan con los otros de Olinstepeque en el “colonpocolab”, para en su presencia proceder a la medida de las tierras que faltan para el complemento de la legua».<sup>378</sup>

La medida de los terrenos se llevó a cabo el 5 de junio de 1779, por el ingeniero don Juan Josef Henriquez.<sup>379</sup> El 23 de agosto, en carta al subdelegado de tierras, el corregidor de Quetzaltenango, por pedido de las justicias y principales de Olinstepeque, apeló la medida de la siguiente manera:

«El corregidor de la provincia de Quesaltenango, con el más referente respeto y sumisión que deve, buelve por segunda vez a implorar la atención de Usted en razón de la última providencia que se á servido librar, para que de las tierras que poseen los naturales de San Juan Olinstepeque [...], se extraigan 16 cavallerías, y se le adjudiquen para completo de sus ejidos el pueblo de San Andrés Xecul [...]. La injusta solicitud de perjudicar a los de San Juan Olinstepeque con pretender que de las tierras posehidas por estos desde el tiempo de la conquista hasta el presente no sólo con justos y legítimos títulos que les afianzan su propiedad, sino también con cartas de amparo que se las esfuerzan y revalidan. [...] desentendiéndose para la misma pretensión con declarada malicia de exponer a Usted que San Francisco el Alto posee ciento setenta caballerías de tierra (en que exede cincuenta y una a las que obtiene Olinstepeque) y que siendo de la misma provincia y están colindantes de ellos como los de dicho Olinstepeque, se les completen de aquellas las dies y seis que dicen que faltan para completar sus ejidos.»<sup>380</sup>

A pesar de las intermediaciones del corregidor de Quetzaltenango y de las variadas denuncias de las justicias y principales de Olinstepeque, se ordenó el desmembramiento de 17 caballerías y 148 cuer-

---

<sup>377</sup> AGCA, A3. 30. Leg. 2577 Exp. 37840. Pág. 81

<sup>378</sup> AGCA, A3. 30. Leg. 2577 Exp. 37840. Pág. 80-101

<sup>379</sup> AGCA, A3. 30. Leg. 2577 Exp. 37840. Pág. 102

<sup>380</sup> AGCA, A3. 30. Leg. 2577 Exp. 37840. Pág. 108-110

das de los ejidos excedentes de Olinstepeque en favor de los indígenas de San Andrés Xecul el 4 de septiembre de 1779.

«[Los indígenas de San Andrés Xecul], poseían desde tiempos atrasados un ejido de veinte y una caballerías, y como estos no bastare a sus necesidades denunció [...], al juzgado de tierras solicitando se le completare el que la ley designa a las poblaciones, y se le concedió en los terrenos propios [excedentes] de Olinstepeque, compuestos de ciento doce caballerías y un tercio [...]. A virtud de tal concesión, el Alcalde mayor de Totonicapán, don José Chamorro, a cuio partido pertenece Xecul, con la autorización conveniente que cedió á la mesura de diez y siete caballerías, ciento cuarenta y ocho cuerdas, completo del ejido de Xecul, tomándolas en dos cuerpos, el uno en el llano, y el otro en los cerros y montes de Olinstepeque».<sup>381</sup>

#### Problemas con San Cristóbal Totonicapán y familias de San Francisco el Alto: “Paxial” (1810-1812)

En los problemas de tierras registrados en la historia de sus ejidos, Olinstepeque fue, en su gran mayoría, la víctima de los ataques de personas y pueblos vecinos. Sin embargo en 1810 las cosas cambiarían y las justicias de Olinstepeque serían los protagonistas de una gran injusticia contra 45 familias indígenas, en su mayoría provenientes de San Francisco el Alto.

El 25 de septiembre de 1810, los indígenas de San Cristóbal Totonicapán denunciaron problemas dentro de sus linderos en un paraje conocido como “Paxial”. Según el informe dado, los indígenas de Olinstepeque no sólo invadieron terrenos de San Cristóbal Totonicapán, sino que los dieron en alquiler por un valor anual a indígenas provenientes en su mayoría de San Francisco el Alto. Los terrenos según se especifica en el informe, son usados por los indígenas de San Francisco para vivienda, crianza de ganado menor, recolección de leña y siembras.

«Nosotros los justicias y principales de San Christoval Totonicapán paresemos y desimos que los del pueblo de San Juan Olinstepeque nos perjudican mucho nos an quitado un retaso de tierra como de quatro o sinco caballerías poco más o menos los que confiesa nuestros título y planillo ser nuestro y se an apoderado los de este pueblo de Olinstepeque. No ser justo y se lo an dado a los indios del pueblo de San francisco el Alto dándoles los alquileres cada año y ya sinco años que están resibiendo los alquileres y veintisínco son estos de San francisco el Alto que están pagando cada año y nos an aniquilado el monte del leñado y no tenemos onde sacar leña para el convento y para todas nuestras casas teniendo ellos sus tierras propias porque no dan alquileres las sullas y resibiendo alquileres de las nuestras y se los emos advertido y no an hecho caso de nuestras palabras y por eso ocurrimos a su Real Justicia [...]»<sup>382</sup>

En auto de medidas del 22 de octubre de 1810, el subdelegado de tierras, señor José Domingo Hidalgo, en visita efectuada al paraje en mención afirmó al respecto lo siguiente:

«Sobre medida que practicó don Juan Antonio del Bosque en febrero de 1744 calculó 112 caballerías [de excedente] las cuales se adjudicaron a este pueblo de Olinstepeque con título de 4 de mayo de 1744 [...], cuya legitimidad es inconcusa y la congruente de que el mismo agrimensor y en el propio año hizo las medidas del ejido de San Christóbal, con cuyos conocimientos no había de empalmar la medida sino que antes desfacia con claridad ciertos y seguros mojones [...]. Y así habiendo esperado dos horas y no compareciendo los naturales de Olinstepeque continué la diligencia en esta forma [...]. Y una vez los cálculos correspondientes se observa que se encuentra toda la tierra usurpada y poseída por los arrendantes de San Francisco el Alto que seguramente son como 40 caballerías, y siendo ese notable agrabio el fundamento de la queja del pueblo de San Christóbal certifico en forma que es cierto y verdadero, y para que se vea a primera vista corrí en el plano una línea de lápiz con nota de la tierra usurpada y para que todo conste sientto el presente reconocimiento»<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> En Acuerdo del General Rafael Carrera. Documento No. 4, bajo custodia del Síndico 1º de Olinstepeque, p. 1f.

<sup>382</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 1.

<sup>383</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol.8

El 29 de octubre las autoridades superiores del departamento de Totonicapán, por recomendación del subdelegado de tierras, ordenaron a las justicias de San Cristóbal «a que pasaran de rancho en rancho a tomar el nombre de cada arrendante, la cantidad anual de su arrendamiento y los años que hace que lo pagan y notificándoles que una vez la cosecha esté vencida a final de año desocuparan sus respectivos terrenos [...]»<sup>384</sup> En total se hallaron 38 familias de San Francisco el Alto y 7 de otros pueblos. En total fueron 45 familias, las cuales llevaban diferente tiempo alojadas en los terrenos y las cuales pagaban diferentes valores de arrendamiento.<sup>385</sup>

El 30 de octubre en nuevo informe del subdelegado de tierras se aclara que «los arrendantes en las tierras usurpadas por los indios de Olinstepeque [...] son 45 familias y que reditúan anualmente ciento ochenta y cinco Pesos con cuatro Reales sin contar con el Servicio Tributo y obenciones que pagan a dicho pueblo, según ellos mismos manifestaron».<sup>386</sup>

Una vez recogidas las cosechas y el plazo dado por las autoridades departamentales de Totonicapán expiró, se acrecentaron las presiones por parte de los indígenas de San Cristóbal al observar que los invasores no desocupaban los terrenos. Entre diciembre de 1810 y febrero de 1811 se suscitaron innumerables problemas entre ambos grupos y se gestaron los primeros brotes de violencia, con la excusa que las tierras son requeridas por los de San Cristóbal para sus labranzas, crianzas y como astilleros. Es por ello que para calmar un poco los ánimos de los indígenas de San Cristóbal, el Alcalde mayor de San Cristóbal Totonicapán notificó el 18 de marzo de 1811 a las justicias de los pueblos en disputa y como advertencia, que «se haga saver a los de San Francisco el Alto que habitan dicho paraje que pertenece a San Christóbal y no a Olinstepeque para que tengan compostura con los dueños, y de no tenerla se resolverá por este juzgado lo conveniente para que se desocupe el sitio con la equidad a que su clase los hace acreedores».<sup>387</sup> Se establece un nuevo plazo de un año hasta el 8 de enero de 1812, el cuál fue aceptado por las justicias de San Cristóbal con bastante recelo.

Cuando se acercaba el vencimiento del nuevo plazo otorgado para la entrega de las tierras y los indígenas se disponían a abandonar el paraje, la situación tomó un rumbo inesperado debido a la «irresponsabilidad» de algunas justicias de Olinstepeque que incitaron a los de San Francisco el Alto a no abandonar la tierra, convenciéndolos que ahora éstas sí les pertenecían porque tenían los títulos correspondientes.<sup>388</sup> A partir de allí y debido a la negativa de abandonar el paraje, se dio inicio a una ola de violencia por parte de los indígenas de San Cristóbal contra las familias de San Francisco el Alto, sin tener consideración de mujeres, ancianos y niños.

El 1 de marzo de 1812, dos meses después de vencido el plazo dado para desocupar las tierras y después de los enfrentamientos entre ambas poblaciones, los indígenas de San Francisco el Alto suplicaron clemencia ante el «Fiscal Rey» para obtener tierras. Estos informaron sobre la crueldad y las persecuciones que han tenido por parte de los indígenas de San Cristóbal y declararon que con la quema de una de las siembras «resultó quemada una pequeña criatura la cual sobrevivió por las diligencias efectuadas por el corregidor de Quezaltenango».<sup>389</sup>

El 12 de abril en carta nuevamente al «Fiscal Rey», señalan que los hostigamientos continuaron y que «aora el día 10 de abril que fue don Gerónimo Taracena [no se especifica el cargo], con cinco soldados y todo el pueblo de San Christóbal dándole de palo y sinturasos a nuestras mugeres porque nosotros los hombres nos ullimos de ber la nincemanidad de aquella gente y sin piedad mandaban a matar nuestras mugeres [...] a unos hombres se llevaron amarrados [...] salimos ullendo por las montañas, que una mujer embarazada quedó a la muerte por defender a su marido de tanto

---

<sup>384</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol.9.

<sup>385</sup> En los listados originales se encuentran algunos errores de cálculo. Así que no son 38 familias de San Francisco el Alto, sino 39. En total son 46 familias (Nota del autor).

<sup>386</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol.13

<sup>387</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol.17

<sup>388</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 20

<sup>389</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 24



golpe que le dieron y todo a vista de don Gerónimo Taracena». <sup>390</sup> Se retuvieron tres indígenas, los cuales fueron enviados ante el Alcalde Mayor de Totonicapán para que fueran puestos en la cárcel por «inobedientes a la orden del señor Alcalde Mayor de cuya orden fui a hacer que salieran de la tierra que tienen usurpada de un año para acá [...] y lejos de obedecer antes están sembrando y aciendo cercas, por lo que se sirva usted mandar poner a los tres arriba citados en esas cárceles a disposición». <sup>391</sup>

El 23 de abril, los indígenas prisioneros suplicaron clemencia ante el «Fiscal Rey» por encontrasen prisioneros de manera injusta y explicaron que fueron engañados por los indígenas de Olinstepeque. «Comparesemos y decimos que es cierto que el señor don [nombre ilegible] y don Domingo Hidalgo mandaron aora un año que dejásemos las tierras [...] pero a poco nos llamaron los justicios de Olinstepeque diciéndonos que no des ocupásemos el paraje pues ya abían vuelto a ocurrir al excelentísimo señor Presidente y abian ganado el pleito [...]. En esa virtud ubimos de aber sembrado nuevamente las tierras y pagado el arrendamiento». <sup>392</sup>

Ese mismo 23 de abril, en carta a la municipalidad indígena de Olinstepeque el juzgado de Colotenango instó a las justicias a no seguir con mentiras y les exigió la devolución de los dineros por los arrendamientos cobrados los cuales deben ser remitidos a dicho juzgado en el menor plazo posible. <sup>393</sup> En carta fechada el 9 de mayo de 1812, los indígenas de San Francisco el Alto se comprometieron a pagar los valores adeudados a San Cristóbal Totonicapán y se comprometen de una vez por todas a dejar las tierras, una vez recogida la cosecha de dicho año. <sup>394</sup> Este es el auto final y se desconocen las acciones jurídicas contra las justicias de Olinstepeque, pues dentro del extenso proceso no se relaciona nada al respecto. También se desconoce si los indígenas de San Francisco el Alto abandonaron los parajes de San Cristóbal y Olinstepeque o si algunos de ellos permanecieron en esa área después de llegar a algún tipo de acuerdo con las respectivas municipalidades.

Eventos posteriores hacen suponer que tanto en Olinstepeque como en San Cristóbal Totonicapán sí quedaron establecidas familias de San Francisco el Alto. En el caso de Olinstepeque, los ancianos rememoran el hecho que en el cantón la Libertad se asentaron algunas familias provenientes de San Francisco el Alto, las cuales tenían como actividad económica el pastoreo de ovejas. Exponen como sustento de dicho evento las similitudes que existen hoy día entre los indígenas actuales del cantón la Libertad y los de San Francisco el Alto. Se habla de algunas comidas típicas de esa región, del santo patrono del cantón (San Francisco) y el mismo güipil de las mujeres.

#### Problemas con San Cristóbal Totonicapán: “Xeaj” y “Chua Malcan” (1821)

En carta enviada al Señor Presidente el 20 de agosto de 1821, se puede observar que los hostigamientos entre los indígenas de San Cristóbal Totonicapán y Olinstepeque todavía continuaban; y que las rencillas por los enfrentamientos suscitados entre 1810 y 1812 con las familias de San Francisco el Alto, no habían sido del todo superadas.

«Las justicias de Olinstepeque denunciarnos lo tocante a un rovo de los Alcaldes de Totonicapán [...] que han echo en nuestro paraje llamado Xeaj [...] cobrando los alquileres de nuestra estancia siendo de nosotros, pues aviendo ovedecido, anteriormente al Sr. Jues de Tierras Don Cayetano Dias que ocurrió a nuestro pueblo por orden del Exelentísimo Sr. Don José Bustamante, a que se les diera un retaso de nuestra misma estancia a los del pueblo de San Cristóbal y mirando estos la gratificación que les hemos echo, han entrado más en nuestra estancia llamándose Chua Malcan, por lo que a Usted suplicamos sea muy servido, que por orden suya, se nos dé un Juez de Tierras para que así mismo vuelva a quedar los mojones en el mojón antiguo, para escuzar odio o mala voluntad pues anteriormente, que es desir aora nueve años, juntaron estos de San Cristóbal

<sup>390</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 25

<sup>391</sup> En Carta dirigida al señor don Anselmo Mendoza Teniente General y Alcalde Mayor de Totonicapán y enviada por Gerónimo Taracena [no se especifica el cargo]. En AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 23.

<sup>392</sup> AGCA, A1. Leg. 6112 57 Exp. 56.105 Fol. 21

<sup>393</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 22

<sup>394</sup> AGCA, A1. 57 Leg. 6112 Exp. 56.105 Fol. 26

de alquiler a nuestra estancia 140 P [pesos] a los indios de San Francisco el Alto, que avitan en nuestro paraje y mirando que les asen poco a precio a nuestro Corregidor y al Sr. Alcalde maior de Totonicapán, ocurrimos al amparo y protección de Usted que con la fuerza de su autoridad sea mui servido mandar aser como llevamos pedido».<sup>395</sup>

Esta declaratoria del común de Olinstepeque demuestra que a pesar que en 1812 se falló en favor de los indígenas de San Cristóbal Totonicapán sobre las tierras en pleito, éstos continuaron asegurando la propiedad de las mismas. En lo que se refiere a la denuncia de *Xej*, se obligó a los indígenas de San Francisco el Alto a desocupar las tierras usurpadas y a no molestar a los indígenas de Olinstepeque, los cuales poseen los títulos sobre las mismas.<sup>396</sup> Estas tierras de *Xej* serían desmembradas de Olinstepeque en 1872 y adjudicadas al nuevo pueblo vecino de San Francisco la Unión.

#### Problemas con San Andrés Xecul (1821-1854)

Hay que recordar que en 1779, por orden superior, Olinstepeque fue obligado a desmembrar sus tierras y dar 17 caballerías y 148 cuerdas al pueblo de san Andrés Xecul, para que este pudiera completar los ejidos legales de una legua. En dicha repartición, las tierras fueron tomadas en dos cuerpos, el uno en el llano y el otro en los cerros de Olinstepeque como se desprende de los informes de dicho año analizados anteriormente. En 1841, 62 años después de aquel desmembramiento de tierras, los indígenas de Olinstepeque denunciaron que los indígenas de San Andrés Xecul no respetaron dichos acuerdos y que fueron tomando, con el paso de los años, más tierras de las acordadas en dicho año de 1779. En el informe de revisión del proceso se describe la situación de la siguiente manera:

«La comisión ha examinado con el detenimiento debido la cuestión que existe entre los pueblos de san Andrés Xecul, y San Juan Olinstepeque sobre los límites de sus ejidos; y encuentra que los avances del primero sobre terrenos que no le pertenecen han sido causa de desgracias reciprocas y de un hostigamiento constante. San Andrés, pueblo agrícola, compuesto hoy de cinco mil habitantes, poseía desde tiempos atrasados un ejido de veinte y una caballerías, y como estos no bastare a sus necesidades denunció [...] al juzgado de tierras solicitando se le completare el que la ley designa a las poblaciones, y se le concedió en los terrenos propios de Olinstepeque, compuestos de ciento doce caballerías y un tercio, tituladas el 1º de junio de 1744, bajo los límites que fijó don Juan Antonio del Bosque y Artiaga, en la medida que practicó en dicho año. A virtud de tal concesión, el Alcalde mayor de Totonicapán, don José Chamorro, a cuijo partido pertenece Xecul, con la autorización conveniente que cedió á la medida de diez y siete caballerías, ciento cuarenta y ocho cuerdas, completo del ejido de Xecul, tomándolas en dos cuerpos, el uno en el llano, y el otro en los cerros y montes de Olinstepeque.

El último de estos cuerpos dio una capacidad de once caballerías, doscientas catorce cuerdas, bajo los mojones determinados Colompocolah, Chuitucanché, Pacatojché y Chuirquiná [...]. Sobre los límites del cuerpo arriba descrito es que versa la actual cuestión, siendo la causa principal de ella las pretensiones ilimitadas del pueblo de Xecul, que sin conservar menoría del antiguo acotamiento verificado por Chamorro, quiere ensancharse más y más con perjuicio de los derechos de su vecino».<sup>397</sup>

Para zanjar las discusiones se efectuaron en ese mismo año de 1841, dos diferentes trabajos de amojonamiento entre los pueblos. Sin embargo y a pesar de la claridad de la usurpación de los terrenos por parte de los indígenas de San Andrés Xecul, éstos no quisieron ceder ante sus pretensiones y los problemas no pudieron ser solucionados por las autoridades competentes.

La negativa de Xecul generó un litigio largo con «una voluminosa actuación de 16 folios en el juzgado de primera instancia de este departamento, y otra de 18 folios en el Gobierno Político»,<sup>398</sup> el

---

<sup>395</sup> AGCA, A1. Leg. 6055 Exp. 53563

<sup>396</sup> AGCA, A1. Leg. 6055 Exp. 53569

<sup>397</sup> En Acuerdo General Rafael Carrera N° 4, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, p. 1

<sup>398</sup> En Acuerdo General Rafael Carrera N° 4, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, p. 3

cual se extendió hasta 1854. Por otra parte, la claridad expresa de la invasión de sus terrenos iba exacerbando los ánimos de los indígenas de Olinstepeque que durante dicho periodo de tiempo, acrecentaron sus hostigamientos sobre los invasores de Xecul. El 22 de mayo de 1854 las autoridades competentes resaltando la actitud positiva de las justicias de Olinstepeque y condenando la actitud expresa de Xecul de no querer zanjar dichos inconvenientes, propusieron un acuerdo para «conceder a Xecul cualesquiera ventajas por hacer que cese este dilatado y ruinoso litigio».<sup>399</sup> El acuerdo en favor de los intereses de Xecul consideró 4 puntos:

- 1) El amojonamiento de las 17 caballerías y 148 cuerdas que fueron dadas por Olinstepeque a Xecul como terrenos propios en 1779.
- 2) El establecimiento de los mojones principales que circunvalan la anterior designación: *Xecalpul* que circunscriben las caballerías del llano y *Pacatojché* las de los cerros.
- 3) La clarificación de que los mojones de *Colompocolaj* y *Chuirquiná*, que hacían parte de esta disputa quedarán por consiguiente dentro de las tierras de Xecul.
- 4) La clarificación que las sementeras que Xecul tiene fuera de los límites establecidos y al otro lado del camino, las conservará hasta pasada la cosecha, en cuya época deberá desocupar el campo que no le pertenece en virtud del presente arreglo.<sup>400</sup>

Los problemas con San Andrés Xecul continuaron, pues estos insistían abiertamente de pasar los linderos acordados. Hay que resaltar la actitud positiva de los indígenas de Olinstepeque a la hora de querer zanjar los problemas con los indígenas de Xecul. Tal vez la experiencia negativa de San Cristóbal Totonicapán tuvo alguna influencia al respecto. En 1884, como se explicará más adelante, se registró otra usurpación de algunas cuerdas de tierra en el mojón de *Xecalpul*. El común de Olinstepeque decidió ceder dichos terrenos para mantener las buenas relaciones con su vecino.

#### Problemas con San Francisco La Unión: “Chua estancia” (1870-1872)

En 1870 se presentó un problema en el paraje conocido como “Chua Estancia” (Chuestancia) entre los pueblos de Olinstepeque y San Francisco la Unión.

En dichos incidentes que generaron brotes de violencia entre los dos pueblos, fue retenido el Comisionado Político de Olinstepeque Juan Manuel Arriaga, el cual actuó de manera irresponsable «soliviando a los indígenas de Olinstepeque para que invadieran en maza el paraje de *Chua Estancia*».<sup>401</sup> En la confrontación hubo un herido y se notificó al jefe político de Totonicapán, quién tomó las medidas necesarias sobre Olinstepeque. Como medida judicial se ordenó capturar al comisionado Arriaga.

El proceso se extendió hasta el año de 1872, pero se desconocen los acuerdos establecidos en cuanto a dichos terrenos. Por lo que se explica en el título de ejidos de Olinstepeque del año de 1884, que se analizará a continuación, estas tierras sí pertenecían a Olinstepeque. Según el documento de 1884, este paraje de *Chua Estancia*, junto al de *Xeaj*, fue desmembrado de Olinstepeque y adjudicado por orden superior al pueblo de San Francisco la Unión en 1872.<sup>402</sup> La Unión pagó un valor de 3000 pesos por las tierras de estos parajes, las cuales se calcularon en más o menos 30 caballerías.<sup>403</sup> Con base en estos dos parajes fue fundado en 1880 el pueblo de San Francisco la Unión.<sup>404</sup>

---

<sup>399</sup> En Acuerdo General Rafael Carrera N° 4, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, p. 3

<sup>400</sup> En Acuerdo General Rafael Carrera N° 4, Archivo Municipalidad de Olinstepeque, p. 4

<sup>401</sup> AGCA, B. Leg. 28633 Exp. 79 Fol. 1. R. 670

<sup>402</sup> Hay que recordar que en 1821 los parajes de *Xeaj* y *Chua Malcan* estuvieron en pleito con los indígenas de San Cristóbal Totonicapán. Es posible que este Chua Malcan sea el que se conoce en esta fecha como Chua Estancia (Nota del autor).

<sup>403</sup> En Título nuevo de Olinstepeque 1885, Archivo Municipalidad, p. 46

<sup>404</sup> Con base en entrevistas informales efectuadas a funcionarios municipales de San Francisco la Unión en el año 2009, se pudo establecer que dicho pueblo se fundó en 1880 y tuvo como base de organización comunitaria los parajes de *Xeaj* y *Chuestancia* (en documentos históricos de Olinstepeque aparece como Chua Estancia). Estos terrenos pertenecieron a Olinstepeque hasta 1872 cuando fueron comprados por el común de La Unión. Aseguraron además los indígenas de la Unión, que los primeros habitantes de esos parajes de *Xeaj* y

### Solicitud de nuevas medidas de ejidos (1884) <sup>405</sup>

El 26 de marzo de 1884, las autoridades de Olin-tepeque solicitaron al Jefe Político de Quetzaltenango una nueva medida de sus terrenos y propusieron como agrimensor a don Antonio Sarti.

«Señor Jefe Político de Departamento. Bernardino Rodas, síndico de la municipalidad de Olin-tepeque, según la certificación que me hago el honor de adjuntar, con protesta de mis respetos y á nombre de la corporación que represento, atentamente manifiesto: que según los títulos que en dos piezas acompaño, la misma corporación ha poseído, como ejidos de aquel pueblo, desde el año de mil ochocientos diez, un área de terreno de más de ochenta caballerías, de las cuáles fueron desmembradas poco más o menos treinta caballerías que se adjudicaron por orden superior al pueblo de San Francisco la Unión. En virtud de la antigüedad de dichos títulos y de no saber ahora á punto fijo el número de caballerías de tierras que corresponden a la población, estamos expuestos á que cualquier individuo, previa denuncia, nos desapropie ya de una parte o de otra área; para evitar esto y deseando poseer un título que demarque el terreno que nos corresponde me presento solicitando la reme-dida de dichos ejidos [...]».<sup>406</sup>

El 26 de mayo fue aprobada por las autoridades departamentales de Quetzaltenango dicha solicitud y fue propuesta como fecha inicial de la reme-dida de los ejidos el día 9 de junio. El documento de trabajo presentado por el ingeniero Sarti comprendía dos fases: una visual de reconocimiento y otra de medida de los terrenos. Se enviaron las respectivas cartas de información y citación a las municipalidades de los pueblos vecinos para que conformaran las correspondientes comisiones que debían estar presentes en los correspondientes trabajos de reme-dida.

Se dio como fecha de inicio de la primera fase de trabajo visual, los días 9 y 10 de junio. Esta fase transcurrió sin inconveniente alguno y en ellas se identificaron los antiguos mojones y el mal estado en que éstos se hallaban. La segunda fase de medida y cálculos del trabajo topográfico se efectuaron entre los días 11 y 20 de junio. Aunque se presentaron inconvenientes entre algunas comisiones por el mal estado de los mojones y por discrepancias entre los diferentes títulos de amojonamiento de los pueblos, las operaciones transcurrieron según lo planificado. El recorrido se inició en Chicalajá, pasando a San Andrés Xecul, San Francisco la Unión, Cajolá y por último la cabecera de Quezaltenango. El Ingeniero Sarti identificó en todo el recorrido 14 mojones (ver mapa anexo).

### Problemas con San Andrés Xecul (1884) <sup>407</sup>

A pesar que dentro de las dos fases del proceso de reme-dida, no hubo inconveniente alguno con los pueblos vecinos por las reme-didas de las tierras e identificación de mojones, el 2 de julio de 1884, las autoridades municipales y algunos vecinos de San Andrés Xecul levantaron una protesta ante las autoridades departamentales de Totonicapán, por lo que consideraron un «error» de cálculo en la medición de los linderos que se efectuaron en el pueblo de Olin-tepeque. Los indígenas de Xecul argumentaron que dicho error no fue identificado por la comisión que la municipalidad designó para acompañar las correspondientes mediciones. Como soporte de sus argumentos presentaron los títulos antiguos de sus tierras, como también un plano de éstas que fuera elaborado el día 4 de junio

---

*Chuestancia* estaban conformados por familias de San Francisco el Alto y San Cristóbal Totonicapán. Estos hechos revelan que efectivamente familias de San Francisco el Alto, que fueron centro de las disputas de tierras con San Cristóbal Totonicapán entre 1810 y 1812, sí se quedaron en Olin-tepeque asentadas en los parajes de Xeaj y Chua Estancia. Esta información lleva a plantear la tesis que estas familias de San Francisco el Alto se constituyeron en la base comunitaria tanto del cantón la Libertad en Olin-tepeque, como del pueblo vecino de La Unión. La compra de los terrenos por parte de la Unión está documentada en el título de Olin-tepeque de 1885, donde se describe un pago de 3.000 pesos por Xeaj y Chua Estancia. Los ancianos de Olin-tepeque aducen que los habitantes de San Francisco el alto que se quedaron en lo que hoy es la libertad también compraron los terrenos, pero se desconoce el precio cancelado (Nota del autor).

<sup>405</sup> La información que se describe en este apartado se toma del Título nuevo de Olin-tepeque 1885, Archivo Municipalidad.

<sup>406</sup> En Título nuevo de Olin-tepeque 1885, Archivo Municipalidad, pp. 32-34.

<sup>407</sup> En Título nuevo de Olin-tepeque 1885, Archivo Municipalidad, pp. 3-30.

de 1854 por el Ingeniero del Gobierno don José María Cervantes y el Licenciado don Cayetano Batres.<sup>408</sup>

Por orden superior y atendiendo las denuncias del pueblo de San Andrés Xecul, se decidió la remediación del punto en conflicto ubicado entre los mojones Xecalpul y Pacatojché.<sup>409</sup> Para ello la municipalidad de San Andrés comisionó al Ingeniero Narciso Triana Escobar, para que junto con el Ingeniero Sarti, rectificaran las medidas calculadas en dicha área. La revisión de dicha medida se llevó a cabo el día 7 de julio de 1884.

En el informe final de dicho proceso, de fecha 9 de julio de 1884, el Ingeniero Escobar aseguró ante las autoridades departamentales que las medidas tomadas por el Ingeniero Sarti, a pesar de que presentaban pequeñas diferencias, en nada afectaban los intereses de San Andrés Xecul, por lo que consideraba que las medidas efectuadas en principio debían ser respetadas. Estas disposiciones legales no lograron calmar los ánimos de los indígenas de San Andrés Xecul por lo que se generaron algunos brotes de violencia entre los dos pueblos. Como una forma de subsanar de la mejor manera posible los constantes inconvenientes presentados en dichos linderos, las autoridades municipales de Olinstepeque decidieron ceder dichos terrenos al pueblo de San Andrés Xecul, como lo detalla en su informe final el día 9 de julio de 1884 el Ingeniero Sarti:

«Conocidas las coordenadas de los vértices extremos de la línea recta que debía unir los mojones Marco Siguan y Xecalpul iba a trazarla; pero sabiendo el pueblo de San Andrés Xecul que de verificarlo así quedaban al de Olinstepeque más de cien cuerdas de terreno que según el amojonamiento de que ha venido haciendo mención debe pertenecer a éste último, se opuso abiertamente. Por otra parte, la municipalidad de Olinstepeque que me manifestó: que, aunque el avance hecho por Xecul era manifiesto, en obsequio a la tranquilidad y buena armonía de los pueblos vecinos, me suplicaban trazara en la medida el lindero, tal cual hoy se encuentra. Así lo verifiqué, quedando de esta manera beneficiado el pueblo de Xecul. Del mojón Xecalpul medí siguiendo las vueltas de la vereda hasta el mojón Pacatojché»<sup>410</sup>

#### Las medidas y amojonamiento final (1884)

Subsanado el inconveniente con San Andrés Xecul, se procedió a los cálculos finales y la delimitación de los correspondientes mojones. El informe final del Ingeniero Sarti se entregó a las autoridades departamentales el 17 de octubre de 1884, afirmando que «hechos los cálculos consiguientes a la regulación de la superficie, resultaron ochenta y cinco caballerías una manzana dos mil doscientas ochenta y siete varas cuadradas y cincuenta centésimos de otra ó sean tres mil ochocientos veintiocho hectáreas, veinticuatro áreas, cincuenta centiáreas y cuarenticinco centésimos de otra».<sup>411</sup>

Los terrenos del municipio, como se observa en la gráfica No. 93, fueron delineados bajo 14 mojones partiendo desde Chicalajá, hasta terminar en el municipio de Quezaltenango.

---

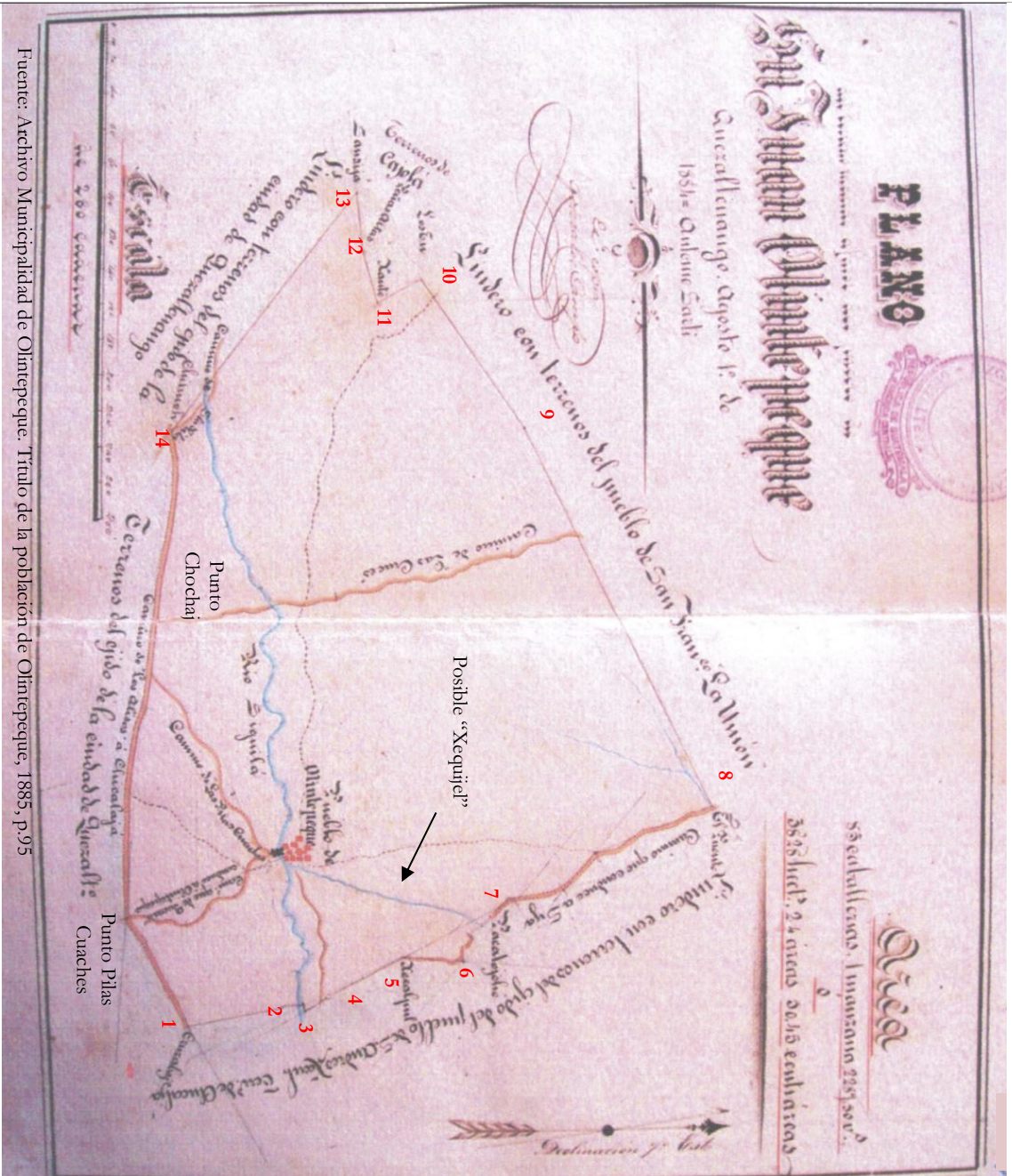
<sup>408</sup> Mapa levantado para zanjar problemas de tierras con Olinstepeque durante dicho año de 1854.

<sup>409</sup> Mojones que fueron establecidos en con las 17 caballerías entregadas a Xecul en 1779.

<sup>410</sup> En Título nuevo de Olinstepeque 1885, Archivo Municipalidad, p. 28

<sup>411</sup> En Título nuevo de Olinstepeque 1885, Archivo Municipalidad, p. 93

Gráfica (foto) N° 93  
 Plano y mojones identificados por Antonio Sarti en 1884



Fuente: Archivo Municipalidad de Olmitpeque. Título de la población de Olmitpeque, 1885, p.95

- Mojones de Olmitpeque  
 a agosto de 1884**
- 1) **Cruzabai:** primero de Chicalajá.
  - 2) **sin nombre:** segundo de Chicalajá.
  - 3) **Rio Sigulá:** tercero de Chicalajá.
  - 4) **sin nombre:** cuarto de Chicalajá y primero Xecul.
  - 5) **Xecalpul:** segundo de Xecul.
  - 6) **Borde de una cumbre:** tercero de Xecul.
  - 7) **Pacatojché:** cuarto de Xecul.
  - 8) **Puente madera:** quinto de Xecul y primero La Unión.
  - 9) **Montorio de piedras:** segundo de la Unión.
  - 10) **Los encuentros:** tercero de La Unión y primero de Cajolá.
  - 11) **Xante:** segundo de Cajolá.
  - 12) **Peñas Altas:** tercero de Cajolá.
  - 13) **Zansia:** cuarto Cajolá y primero de Quetzaltenango.
  - 14) **Chimnoch ó Chimoh:** segundo de Quetzaltenango y último del *res-milho*.

El 10 de noviembre de 1884 don Lucas T. Cojolún, ingeniero designado por el gobierno superior para revisar las correspondientes medidas efectuadas en Olinztepeque, informó al Secretario de Estado en el Despacho de Gobernación:

«He revisado con detenimiento los trabajos de la presente medida practicada en junio del año en curso [1884] por el Ingeniero Topógrafo Don Antonio Sarti, y á solicitud de la Municipalidad del pueblo de Olinztepeque en el Departamento de Quezaltenango [...]. Del estudio de dichos trabajos, tengo la honra de manifestar a Ud. que según se observa en las actas respectivas y en los demás documentos que constan en el expediente, el Señor Ingeniero Sarti llevó a cabo sus operaciones de campo, sujetándose su particular cuidado á las formalidades que previene el Decreto No. 212. Durante la práctica de la medida, se ofrecieron algunas dificultades con las Municipalidades de los pueblos circunvecinos; pero todas se subsanaron mediante las providencias, dictadas por la Jefatura Política de Quezaltenango [...]. Hecha la regulación del área encontré: Ochenta y seis caballerías, treinta y cuatro manzanas, con seis mil ciento cincuenta y siete varas cuadradas, equivalentes á tres mil ochocientos noventa y seis hectáreas, cuarenta y cinco áreas con treinta y cuatro metros cuadrados.

Esta expresión superficial difiere de la deducida por el Señor Sarti, en una caballería, treinta y tres manzanas con tres mil ochocientos setenta varas cuadradas. Esta diferencia es tolerable si se tiene en cuenta la grande extensión de todo el terreno. El error de apertura es muy pequeño y no llega al límite que previene la Ley. La formación del plano está de acuerdo con los rumbos y distancias reducidas que constan en mis pliegos de cálculos [...]. Reasumiendo, debo manifestar: que los trabajos de esta medida me parecen conformes á las disposiciones legales de la materia y á los principios matemáticos, por cuyo motivo, en mi opinión pueden servir de base para que se extienda el título respectivo á favor del pueblo de Olinztepeque, no olvidando que la extensión superficial del terreno es como queda dicho de 3896 hectáreas, 45 áreas con 34 metros cuadrados».<sup>412413</sup>

Los títulos fueron expedidos con fecha del 3 de marzo de 1885 e inscritos en el Registro de la Propiedad el 20 de abril de 1885, al folio 146, Tomo 51 y Libro de Registro de este Departamento Finca Rústica número 7203.<sup>414</sup>

#### Quema del título de 1884 y solicitud de copia (1897)

El 22 de noviembre de 1897, Lorenzo Galindo, Síndico de la Municipalidad de Olinztepeque solicita al Ministro de Gobernación y Justicia copia de los títulos ya que «en el incendio de los archivos de los tribunales de la ciudad de Quezaltenango, debido a las turbulencias habidas en occidente, fue destruido el título de los ejidos del Municipio que represento, cuyo documento había presentado la Gobernación al juicio que seguía con el Coronel Don Manuel A. López por diferencias relativas á partes de dichos ejidos»<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> En Título nuevo de Olinztepeque 1885, Archivo Municipalidad, pp. 101-105

<sup>413</sup> Si se analizan los cálculos del tamaño de los ejidos de Olinztepeque año por año, se encuentran ciertas diferencias con en el tamaño calculado por el ingeniero Sarti. Las cuentas se acercan mucho a estos cálculos, cuando éstas se efectúa de manera global:

En 1600 se titulan 12 caballerías

En 1779 se titulan 112 caballerías por composición (compras antes de esta fecha se incluyen aquí)

En 1776 se titulan 8 caballerías compradas en Bobos

En 1779 se sacan 17 caballerías para los ejidos de Xecul

En 1870 se sacan 30 caballerías para los ejidos de La Unión

En total se observan 132 caballerías tituladas, menos 47 entregadas a otros pueblos por orden superior. Total 85 caballerías para 1884. Se debe tener en cuenta que se entregaron algunos pedazos pequeños que no especificaron medidas: en 1821 se entregó «un retazo del paraje Xejaj» a San Cristóbal y en 1885 un área de siembras a Xecul (Nota del autor).

<sup>414</sup> En Título nuevo de Olinztepeque 1885, Archivo Municipalidad, p. 114

<sup>415</sup> En Título nuevo de Olinztepeque 1885, Archivo Municipalidad, pp. 112-113.

Las copias de los títulos se expidieron el 8 de diciembre de 1897 a la municipalidad de Olintepeque.<sup>416</sup>

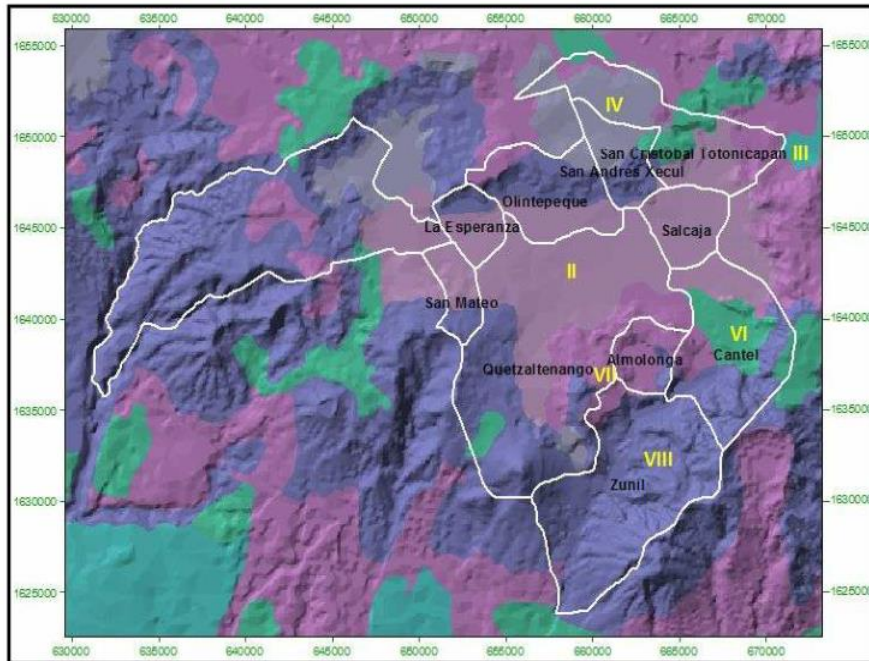
---

<sup>416</sup> En la actualidad existen inconvenientes entre Olintepeque y algunos vecinos en cuanto a los límites de los ejidos, pues los mojones prácticamente han desaparecido y no se han efectuado nuevas operaciones de remediación. La situación con Quetzaltenango es la de mayor relevancia, pues genera inconvenientes políticos y administrativos a la municipalidad de Olintepeque. La solicitud por parte del gobierno municipal de Olintepeque en el año 2000, de remedir los mojones entre los límites con Quetzaltenango, reveló el estado actual de incertidumbre y desconocimiento sobre los linderos por parte de las dos municipalidades. En ambos pueblos las últimas mediciones datan de finales de 1800 y en la actualidad muchos de los mojones han desaparecido. Esta solicitud del gobierno municipal de Olintepeque en el año 2000 generó fuertes disputas y desavenencias políticas con el gobierno municipal de la ciudad de Quetzaltenango. El tema se ha convertido de carácter político y por las sensibilidades que produce, los alcaldes municipales deciden no abordarlo para no entorpecer las relaciones y vínculos políticos con la cabecera departamental de la ciudad de Quetzaltenango. Sin embargo cada vez más, la situación al nivel administrativo está presionando dicho debate y es seguro que en un par de años más, ya no podrá posponerse. El crecimiento poblacional que vive actualmente la ciudad de Quetzaltenango ha conllevado a la expansión de sus proyectos urbanísticos (colonias) hacia los pueblos vecinos o en los límites territoriales con éstos. Esta situación ha conllevado en algunos casos, serios inconvenientes a las municipalidades vecinas donde estos proyectos residenciales de Quetzaltenango se establecen. Los inconvenientes que suelen presentarse son al nivel jurídico y administrativo, pues no hay claridad sobre en qué punto de los límites territoriales estos proyectos residenciales se han ubicado. En Olintepeque se han presentado casos de proyectos urbanísticos que creyeron estar establecidos dentro de los límites de Quetzaltenango, lo que los llevó a desconocer la jurisdicción territorial de Olintepeque, generando inconvenientes con las autorizaciones reglamentarias de construcción, el pago de impuestos y el acceso de servicios públicos como electricidad, agua, drenajes y recolección de basuras. Algunos de estos proyectos también han generado problemas con las comunidades indígenas vecinas locales, por la forma como estas colonias acceden a recursos como el agua (pozos mecánicos), redes de energía y sistemas de drenajes.



## Anexo N° 2

Gráfica N° 94  
Capacidad de uso del suelo Mancomunidad de los Altos, 2007



Capacida	Area Km2	Porcentaje
VIII	242.2400	48
II	132.4400	26
VII	68.1400	13
IV	38.7000	8
VI	26.8600	5
III	0.1000	0

### Capacidad

- II Tierras cultivables con muy pocas limitaciones aptas para cultivos bajo riego
- III Tierras cultivables tienen medianas limitaciones para producción agrícola
- IV Tierras cultivables con severas limitaciones permanentes, aptas para pastos y cultivos perennes
- VI Tierras no cultivables, aptas para producción forestal
- VII Tierras no cultivables, aptas únicamente para producción foresta
- VIII Tierras no aptas para cultivo, aptas para parques nacionales, recreación, vida silvestre y conservación de cuencas hidrográficas

Fuente: Mancomunidad de los Altos, 2007, p. 71



## Anexo N° 3 **San Pascual Bailón**

Extracto de la Recordación Florida de Fuentes y Guzmán, 1932, pp. 401-403

### Capítulo VIII

Del abuso que generalmente corrió entre los indios de este reino, con la figura y armazón de la muerte, con título de San Pascual.

«Así aconteció no ha muchos años, pues sería por el de 1650 con poca diferencia, cuando entre los indios de los pueblos del valle de Goathemala, se empezó á darle culto á la figura descarnada de la muerte, teniendo el principio y fundamento que para todas sus ignorancias tienen y han tenido. Por que habiendo en la ocasión que vamos á referir encendiéndose una general dolencia entre los indios del valle de Goathemala, que es como epidemia natural á esta estirpe, y á quién los indios Pipiles llaman Cocolistli, y los Cacchiqueles Cumatz, con mucha propiedad correspondiente á sus efectos; por que siendo, como ellos refieren, un aservísimo y pungitivo dolor en la parte del estómago, que con retortijones vehementes que de aquel lugar corre y se derrama á la manera de calambre, con entumecimiento de los músculos, nervios y coyunturas, á donde con celeridad tortuosa como el rayo, corre y se encamina con agudísimo dolor, y de cuyo modo curvo y hondeado con que camina le dieron el nombre cumatz que significa culebra [...]

Pero como se hubiese cebado este contagio en todo el distrito y grande extensión del valle de Goathemala, y casi puestos en estado de desiertos los pueblos más excelentes y numerosos, en uno de ellos que es el de San Antonio Aguacaliente, que es uno de los adyacentes á la doctrina de Atmolonga [...], por que tocados aquellos miserables indios de la dolencia y deseando su remedio, se iban á unas fuentes sulfúreas que tienen en aquel pueblo, en escesivo grado calientes, é introducidos al baño por largo tiempo, al salir de quel activo cocimiento era ya fuera de sentido y para terminar la vida; mas entre los que entonces adolecieron, fué uno de los de primera cuanta de aquel lugar, que creciendo en él el accidente de hora en hora, dispuesto y recibidos los sacramentos, y ya en los últimos vales de la vida, estando abstraído y arrebatado, le fue representada una visión, en que se le ponía un personaje hermoso, cubierto de resplandores lucidos, más aunque le atendió no pudo conocerle, porque viniendo adornado de ropas talaras al modelo de hábito de mi patrón San Francisco pero no se persuadía á que fuera religioso quién se vestía y ataviaba de telas lucidísimas y de no imaginable materia, labor y cuenta; de cuya suave vista, recibiendo esfuerzo y vigor, pudo mas alentado sentarse en su camilla de juncos, y aunque entorpecida la lengua con la debilidad y con la sed, le preguntó á su modo quien sois, el gran Señor?

Mas aquel grave y mesurado personaje, aunque con grato y sereno semblante, le hizo al indio enfermo otra pregunta, diciéndole: *por que los indios no le celebran y hacen fiesta como á otros santos, á San Pascual Bailón?* Pero el pobre indio le respondió, que no tenía noticia ni había hasta entonces oído el nombre de semejante Santo, y que creía que los demás indios no tenían de él conocimiento, y que él pues era gran Señor se lo diese a conocer; y el personaje le dijo: que él era San Pascual Bailón, y que entendiéndose para que así lo asegurase á los demás indios, que les sería muy grato y seguro abogado en sus enfermedades, si con fé y limpio corazón le llamasen, celebrándole de allí en adelante, haciendo imágenes y retratos suyos y teñiéndolas consigo; por que Dios quería que fuese patrón suyo, para que fuesen por sus intercesiones libres de los contagios que los afligían, librándoles de la muerte [...]

Quedó el humilde indio tanto atónito cuanto consolado de las palabras del santo; pero agradecido y reverente, le dijo: Que él desde luego prometía ser su devoto; pero que recelaba que los demás de su nación no le darían crédito á sus palabras, por que ellos de suyo eran incrédulos y dirían que estaba loco. Pero esforzándole su nuevo y bienaventurado patrón, le intimó que dijese á los indios: Que por seguridad de que san Pascual bailón se ofrecía á ser patrón y abogado, y que si le invocasen y tuviesen su retrato, los libraría de la muerte. Será la señal (dijo el Santo) que tú que eres mi mensajero, morirás dentro de nueve días, y que desde ese día cesará la pestilencia y no morirá otro indio. Y bendiciéndole desapareció el santo de la vista del enfermo, el cual llamó á los cofrades que en sus enfermedades los asisten, y les pidió llamasen al Cura doctrinero, á quien luego que vino, en presencia de aquellos cofrades, y otros indios que llegaron con el Vicario, contó lo que le había pasado con San Pascual Bailón; y habiéndole examinado muy despacio el doctrinero y por no rozarse en incredulidad a cerca de lo que los Santos

pueden con Dios, al día siguiente le cantó misa, predicó después de ella, exortó al pueblo á la devoción con san Pascual, y desde aquel día, por la voluntad y misericordia de Dios, cesó la enfermedad, apoyando y certificando con su muerte el indio mensajero al termino de los nueve días, no haber sido sueño ni delirio la visión que tuvo y la verdad que predijo [...].

De aquí difundido el caso por los pueblos de la comarca, ó ya por la evidente misericordia y protección del santo, ó por que los indios sean tan hijos de la novedad, todos los del valle de Goathemala, á competencia, se esmeraban en la devoción y cultos de su santo Patrón, experimentando en sí por su santa intercesión y abogacía grandes misericordias y maravillas, en cuantas cosas le encomendaban y pedían. Pero como su ignorancia sea tanta, ó acaso de unos en otros corriese la noticia adulterada, equivocando el santo con la figura de la muerte, ó dándose á pensar que la imagen de la muerte era representación de San Pascual Bailón, que perdonaba á las personas enfermas que quería, dieron en fabricar estatuas de la muerte de escultura con título de San Pascual, tantas que no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, colocadas en sus altares, con cultos de flores y perfume, creyendo de aquel modo, equivocando la causa con el efecto [...] y fué esta corrupción tan general y tanto el público desorden de su ignorancia, que corriendo á la noticia é inteligencia del santo tribunal de la fé, dispuso por su edicto que los curas y vicarios de indios sacasen de su poder aquellas efigies, y que en las plazas públicas y á vista del pueblo las quemasen en una hoguera, como se hizo y ejecutó con puntualidad; mas sin embargo de esta diligencia, les dura la memoria, y en cualquiera parte que vean semejante pintura la hacen reverencia y le doblan la rodilla [...].»

Anexo N° 4

Gráfica N° 95  
**Mapa Repartición de Tierras Aldea Justo Rufino Barrios, 1880**

Sur: Juan Aparicio

Sur: Juan Aparicio

129	Baten, Antonio Mácaro, Mateo	122	Perez, Antonio	115	Porri, Sebastian	108	Masariegos, José María	101	de León, Pedro 2do	94	de León, Apolinario	85	López, Apolinario	77	Galindo, Manuel	68	Siguenza, Demetrio S.	57	Santiago, J. Cruz	49	López, Francisco R.	41	López, Felix	33	López, Narciso	25	Rodas, Juan	17	Vicente, Cruz	9	Pérez, Gregorio	1	Calbac, Pedro
123	Perez, Jerónimo	116	Chavez, Pedro	109	Masariegos, Santiago Tatracena, José María	102	de León, Pablo	95	de León, Venancio	86	López, Valentines	78	Galindo, Lorenzo	69	Siguenza, Mariano	58	Santiago, Leoncio	50	López, Juan S.	42	López, Ronuado	34	López, Nemesio	26	Rodas, José	18	Macario, Miguel fro	10	Zacarias, Cristóbal	2	Zacarias, Aut. (?)		
124	Alvarado, Ventura	117	Chavez, Felix	110	Tatracena, Abrahán	103	de León S., Mariano	96	de León, Mercedes	87	de León, Ciríaco	79	de León, José María	70	Siguenza, Valeriano J.	59	Siguenza, Perfecto	51	López, Teodoro	43	López, David	35	Rodas, Eduarbb	27	Rodas, Claro 2do	19	Gómez, Tomás fro	11	Pérez, Andrés	3	Barro, Juan		
125	Chavez, Juan	118	Chavez, Victor	111	Escobar, Patricio	104	Maldonado, Cirilo	97	de León, Jerónimo	88	de León, Gregorio	80	de León, Spiriano	71	Siguenza, Hipólito	60	Siguenza, Secundino	52	Sifuentes, Manuel	44	López P., Euleno	36	Rodas, Nicolas	28	Rodas, Bernardino	20	Macario H., Juan	12	Macario, Miguel 2do	4	Gonzalez, José		
126	Mejía, Francisco	119	Cajalé, Saturnino Ramirez-Mateo	112	Escobar, Joaquín	105	Morales, Justo	98	de León, Clemente	89	de León, Mariano 2do	81	Días, J. Angel	72	Siguenza, Timoteo	61	Siguenza, Gregorio	53	de León, Teófilo	45	López, Miguel	37	Rodas, Manuel	29	Marias, Rodas	21	Chávez, Cesarco	13	Ramón, Pedro	5	Gómez, Tomas 2do		
127	López, Jerónimo	120	Ruiz, José María	113	Días, Aurelio	106	López, Juan "ladrino"	99	de León, Pedro a fro	90	de León, Juan a	82	López, José "ladrino"	73	Rodas, Luciano	62	Raimundo, José Angel	54	de León, Román	46	López, Hilario	38	Rodas, Marcos	30	Rodas, Anacleto	22	Chávez, Jerónimo	14	Mejía, Santiago	6	Gonzales, Santiago		
128	Alvarez, José María Elias, Juan Gonzales, Anastasio Perez, Manuel	121	Chaj, Antonio	114	Alvarado, Bacilio	107	Rodas, Demetrio	100	de León, Juan	91	de León, Camilo	83	Chávez, Teodoro	74	Sifuentes, Timoteo	63	Siguenza, José Angel	55	de León, Miguel	47	López H., Euleno	39	López, José María	31	Rodas, Cruz	23	Pérez, Santos	15	Ramón, Juan	7	Ramón, Juan		
										92	de León B, Aut. (?)	84	Chávez, Ciríaco	75	Sifuentes, Blas	64	Siguenza, Hídefonso	66	López, Juan "rudo"	67	Petz, Nicolas	56	Ventura, Lorenzo	40	Gonzalez, Juan	32	Cotuc, J. a fro Cotuc, Jose M	24	Ventura, Aut. (?)	8	Gómez, Camilo		
										93	Cotón, Cayetano			76	Saquic, Juan	65	Chay, Santiago																

Fuente: Libro No. 6. Archivo Municipalidad Ofitepeque. Custodia Síndico 1°. No tiene fecha

Norte: Sia

Norte: Sia

Oriente: Juan Aparicio

Poniente: Mariano Armas



## Anexo N° 5

### **Las facciones ladino-indígenas y su funcionamiento al nivel local**

El debilitamiento de la unidad política tanto de la élite ladina (por la influencia de los partidos políticos), así como de la élite indígena (por el resquebrajamiento de la autoridad indígena), conllevaron a la ruptura y posterior transformación del consenso, pacto o negociación política de carácter histórico, que se había logrado instaurar entre estas élites durante gran parte del siglo XX. Dicho fraccionamiento de la unidad de las élites dio origen a facciones políticas ladino-indígenas, como se analizó anteriormente.

La etnografía mostró como facción más activa, la compuesta por tres “caudillos” ladinos del Centro (E. López, L. Rodas y D. Rodas) y dos familias indígenas de la aldea Justo Rufino Barrios (Gómez y Macario). El funcionamiento de dicha facción al nivel local puede verse mediante el análisis de dos eventos históricos de carácter religioso ocurridos en el municipio: a) el intento de posesión del púlpito dentro de la iglesia San Juan Bautista en 1960; y b) la entrega de las llaves y la administración de la iglesia por parte del comité católico en 1963.

Aunque otras investigaciones que se han efectuado en el occidente guatemalteco dan cuenta de eventos similares producto de la división de la población entre indígenas conversos de la Acción Católica y costumbristas,<sup>417</sup> un análisis más detallado de dichos eventos ocurridos en Olintepeque muestran que dichas manifestaciones tuvieron de trasfondo, los intereses políticos y económicos particulares de una facción que se habían establecido por la ruptura del consenso entre las élites ladina e indígena.

#### a) La lucha por el templo católico en 1960:

Como en otros pueblos del occidente, las décadas de 1950 y 1960 se caracterizaron por el ingreso de curas propios a pueblos indígenas que no poseían.<sup>418</sup> En Olintepeque, la iglesia de San Juan fue elevada a parroquia en 1960 y se designó como su párroco a Santiago Flaberty, un cura de procedencia norteamericana, el cual prestaba su servicio religioso en el pueblo vecino de San Carlos Sija.

Hasta 1955, la administración del templo católico había estado en manos de un fiscal indígena, quien junto a los mayordomos, chajales y sacristanes, se encargaban de los pormenores del templo, así como del manejo de los recursos de sus limosnas y donaciones. A partir de 1956, por la influencia de los catequistas extranjeros de Acción Católica (que había llegado al municipio a mediados de la década de 1940) y del cura de Salcajá (responsable de la administración religiosa del municipio desde 1921), el cargo de fiscal fue removido. En su reemplazo se instaló en enero de 1955 un *comité católico* que tendría como periodo de servicio cuatro años y que fuera presidido, en su primer momento, por don Cornelio Ramírez, uno de los más importantes líderes indígenas de Acción Católica del Centro del municipio.

Con la instalación de dicho comité para el periodo 1955-1959, se había removido del cargo de fiscal y chajales al grupo de cuatro hermanos indígenas “momostecos”, los cuales habían logrado mantener el control de la administración del templo desde mediados de 1940. Estos indígenas de Momostenango, que en principio habían recibido el aval de las personas influyentes del municipio para hacerse cargo de la administración del templo católico, ya no contaban con el mismo prestigio, debido a ciertos rumores de irregularidades en los manejos de los recursos monetarios de la iglesia. Sin embargo, para las elecciones del nuevo comité en 1959, uno de estos hermanos indígenas, junto con otros indígenas compadres y partidarios de la aldea Barrios, lograron elegirse nuevamente como administradores del templo católico, dentro del *comité católico* que ejercería funciones entre 1959 y 1963. La elección de esta persona dentro del comité en enero de 1959, se llevó a cabo, gracias a las

---

<sup>417</sup> Ver al respecto Adams & Bastos (2003); Barrios (2001); Falla (2000); Salvador (2002).

<sup>418</sup> Falla (2000), reseña, por ejemplo, el intento de ingreso de cura en San Antonio Ilotenango en 1955 (p176).

influencias que mantenían con algunos comerciantes fuertes de la aldea Barrios (algunos miembros de la Familia Macario), con el alcalde municipal ladino (E. López) y otros políticos ladinos del área (L. Rodas, D. Rodas).

Por otro lado, la fecha para la posesión del primer párroco en la historia del municipio, se había establecido para el día 10 de enero de 1960 a las 17:00 horas y su llegada significaría un cambio radical sobre la administración y autoridad del templo católico. A la ceremonia de posesión del párroco Santiago Flaberty venían el Obispo Luis Manresa Formosa, el gobernador departamental Mariano López Mayorical, otras autoridades religiosas y un grupo pequeño de militares de Quetzaltenango. Por su parte el cura Santiago se desplazaba sólo desde San Carlos Sija, llegando minutos antes que la caravana de posesión, que se desplazaba desde la ciudad de Quetzaltenango. A su llegada a Olintepeque, el cura Santiago fue recibido por un grupo de indígenas manifestantes que exigían su salida inmediata del municipio. Así registró esa situación una de las ancianas ladinas del centro, adscrita a la AC:

El ambiente esa mañana estaba muy pesado. Todos estábamos pendientes de la llegada del párroco, pero de un momento a otro se empezaron a juntar ahí afuera de la iglesia algunos naturales. Todos nos imaginamos que estaba ahí para darle la bienvenida al cura cuando entrara al municipio. Pero cuando nos dimos cuenta las cosas ya no se veían así. Unos ladinos políticos que se encontraban ahí, junto con unos indígenas de Barrios que estaban encargados de la iglesia, empezaron a organizar a la gente y a decirles cosas en contra del cura: que el cura va a pedir pisto, que el cura va a pedir maíz, gallinas y viudas para que le cocinaran y lavaran la ropa... Fíjese usted, las barbaridades que se inventaban. Que lo mejor era no dejarlo entrar, para que podamos tener nuevamente libertad en hacer nuestras cosas. De pronto empezaron a gritar allá viene el cura! Y nos dio mucho miedo, porque justo ahí en la iglesia se estaban haciendo unos arreglos y esa gente se armó de piedras, palos y lo que encontraron en el camino y salieron al encuentro del padre. Se instalaron a la entrada del pueblo y me imagino yo, que el padre pensó que era gente que salía a saludarlo. Nosotros nos metimos en la casa del susto, porque sabíamos que las cosas estaban muy mal (entrevista 29, 2010).

Aunque en el municipio se habla de apedreamientos que hirieron al cura Flaberty, los periódicos informaron claramente (como ya lo habían hecho en las entrevistas algunos ancianos), que los lesionados en el incidente habían sido las personas que se desplazaban en la comitiva de bienvenida que venía de Quetzaltenango.<sup>419</sup> Las agresiones al cura sólo fueron verbales y los ataques de piedras se hicieron sobre los vidrios de su auto, como quedó registrado en los artículos periodísticos. Según los ancianos que salieron en defensa del cura, éste intentó calmar a los manifestantes y al sentir el rechazo y la impotencia de apaciguar la situación, decidió regresarse de vuelta a San Carlos Sija. Los ancianos (ladinos e indígenas) recuerdan hoy día el poco interés de las autoridades municipales ladinas de aquella época a la hora de querer controlar la situación. Los ánimos de los manifestantes se exacerbaban aún más, cuando minutos más tarde, se identificó la llegada de la comitiva de Quetzaltenango.

Nosotros escondidos en la casa veíamos y escuchábamos una y otra vez a esos políticos ladinos y naturales de Barrios que administraban la iglesia gritando “no queremos cura”, “no queremos cura”. Ah esos estaban bien equipados ahí, pues usaron unos parlantes que tenían instalados antes que el padre llegara. Después gritaron allá vienen los otros y todos corrieron al puente; y fíjese usted que desde el patio de la casa se veían como volaban las piedras y los palos sobre esas pobres gentes que venían en esos carros. Qué barbaridad la de esos naturales (entrevista 29, 2010).

El semanario el Tiempo informó que la caravana se detuvo antes del ingreso al pueblo. Allí el gobernador le expresó al obispo su inconveniencia de quedarse en medio de dicha disputa, pues, según él, podría ser involucrado en eventos de carácter político. Así que dejando al Obispo con algunos militares que lo acompañaban, éste decidió regresarse a Quetzaltenango:

---

<sup>419</sup> El Tiempo de Quetzaltenango, 14 de enero de 1960, N°. 285, p. 1, 2, 5, 8 y 16; Prensa Libre de Guatemala, enero 14 de 1960, p.2.



Según informó el gobernador, él se hallaba ya en su casa, cuando escuchó una llamada telefónica y al atender pudo escuchar las palabras suplicantes del alcalde de Olinstepeque E. López, quién le recomendaba por favor que enviara un pelotón de la base militar para contener a aquellos exaltados y que ya había solicitado con anterioridad refuerzos a la policía nacional. Al llegar la tropa a Olinstepeque el Obispo había logrado entrar al templo. “Esta es mi casa y puedo entrar en ella” aseguran que había dicho Monseñor. Allí en el interior dio lectura el decreto por el cual se eleva a categoría de parroquia la iglesia del lugar y pronunció unas pocas palabras. Afuera la presión de los exaltados crecía y la situación empeoraba. Los soldados armados de fusiles trataron de abrir paso al Obispo y su comitiva, pero los vecinos no cedían, tanto así que un desconocido pretendió arrebatarle el arma a un miembro del ejército. Las pedradas arreciaron lo mismo que los insultos, las autoridades católicas apenas pudieron abandonar la iglesia entre la lluvia de objetos que les lanzaron, resultando herido en la frente el padre Luis Díaz Barruda, director del Seminario del Espíritu Santo [y algunos militares. El Obispo salió ileso, gracias a la acción de los militares (El Tiempo de Quetzaltenango, 14 de enero de 1960, N°. 285, p.5).

Después de dicho incidente, el obispo y los demás acompañantes regresaron a Quetzaltenango y los militares se quedaron en Olinstepeque para controlar la situación. La iglesia fue cerrada y las llaves se depositaron en la municipalidad.

En el comunicado dado por el obispo a la prensa se lee sobre el mal comportamiento de los “que dicen ser católicos”; así como la participación de algunos ladinos en los que se idéntica incluso al mismo alcalde y su hijo, “quién en vez de colaborar con el gobernador y la policía para calmar los ánimos, se empeñó en azuzar al grupo rebelde para que impidiera la entrada de la comitiva”. El obispo cree, también, que dentro de los manifestantes habían personas no católicas, pues le llama la atención que los propios católicos estuvieran en contra del padre por los beneficios de éste para el municipio. “En caso de que los manifestantes no fueran católicos, menos derecho tienen de impedir que el señor Obispo se interese por la atención religiosa de los católicos que son mayoría en el municipio de Olinstepeque, ya que si la iglesia católica no les impide el ejercicio de sus creencias, menos pueden ellos venir a impedirlo a la Iglesia Católica” (El Tiempo de Quetzaltenango, 14 de enero de 1960, N°. 285, p.5).

Como una forma de sanción al comportamiento del municipio, el cura Santiago fue asignado por el obispo como nuevo párroco en el municipio vecino de la Unión, donde se hizo cargo de dicha iglesia a finales de 1960. A las oficinas del semanario el Tiempo de Quetzaltenango y hasta el periódico Prensa Libre de la capital, llegaron un grupo de personas del municipio de Olinstepeque que querían dar su versión “voluntaria” de los hechos ocurridos en el municipio, pues según ellos, la situación había sido totalmente tergiversada por las autoridades políticas y eclesiásticas de Quetzaltenango (El Tiempo de Quetzaltenango 14 de enero de 1960; Prensa Libre, 7 de abril de 1960).

A la sede del Tiempo en Quetzaltenango llegaron: el alcalde del municipio don E. López y un “testigo ocular de los hechos” don L. Rodas (político ladino); y a la sede de Prensa Libre en la capital lo hicieron: D. Rodas (Político ladino) y L. Macario y F. Macario P (indígenas comerciantes de la aldea Barrios).

Bajo el título “*habla el alcalde: los sucesos de Olinstepeque vistos desde otro ángulo*”, el alcalde, junto con el testigo ocular aclararon los hechos de lo ocurrido mediante la siguiente entrevista:

*¿Aborrecen a los sacerdotes católicos, los vecinos de Olinstepeque?* No. La prueba de ello es que una gruesa mayoría es católica, que la iglesia católica recibe fuertes ingresos por servicios religiosos, y que los vecinos se han preocupado siempre por conservar el templo católico en las mejores condiciones, así como se han conservado celosamente joyas y reliquias de mucho valor y de no menor antigüedad, que sus antepasados dejaron en la Iglesia.

Entonces, *¿Por qué se oponen a que la Iglesia Católica sea elevada a la categoría de parroquia?* Sencillamente, porque al ser elevada a Parroquia su Iglesia, el cura párroco tiene que vivir junto a ellos, habitar en el templo o permaneciendo en él, fuera del tiempo que regularmente le toman sus oficios religiosos. Y no es que se trate de un pueblo salvaje, opuesto al progreso. El pueblo católico de Olin-

tepeque recibe con cariño y respeto al sacerdote que llega solo a officiar misa, bautizos, etc. Está dispuesto a continuar haciéndolo, reconociendo gastos y dando todas las comodidades posibles al sacerdote que llegue a prestarle el auxilio espiritual. Pero, se opone firmemente a que un sacerdote conviva con ellos, precisamente por el celo con que han conservado las joyas y reliquias que les dejaron sus mayores. Hay en la Iglesia de Olin-tepeque, vasos, pabellones, escudos, escaparates y hasta imágenes de santos, de oro y plata, que temen puedan ser sustraídos del Templo. También piensan en los ingresos de la Iglesia... Creen ellos que el sacerdote recogerá cuanto centavo ingrese al templo, para mandarlo a Roma (El Tiempo de Quetzaltenango 14 de enero de 1960, N°. 285, p. 8 y 16).

El alcalde acusó al gobernador de incitar los hechos, pues, según él, éste obligó a los militares a que golpearan a los vecinos que protestaban. Igualmente reconoció que ellos, como autoridad municipal, habían instalado unas bocinas en el salón comunal para que el gobernador se dirigiera al pueblo, pero que éste se había negado a hablar para tranquilizar a la población y por el contrario había dado la orden de confiscar dichos equipos. Afirmó igualmente que tiene cómo probar que su familia no se encontraba en Olin-tepeque durante dicho evento y que él no había participado en el mismo (El Tiempo de Quetzaltenango 14 de enero de 1960, N°. 285, p. 8 y 16).

Mientras tanto, en las oficinas de Prensa Libre en la capital, los testigos de Olin-tepeque dieron también su versión “voluntaria” de los hechos. Bajo el titular “Coacción del gobernador de Xela originó desorden en Olin-tepeque: con bayoneta calada amenazó a los feligreses”. En el artículo se informó que dichos testigos “manifestaron ser los portavoces de los sentimientos del pueblo de Olin-tepeque, y que los hechos sangrientos se produjeron en el interior de la iglesia «cuando el gobernador con un piquete de soldados emprendió –a bayoneta calada- contra los feligreses, lesionando a nueve vecinos»”:

Es absolutamente falso –como se asevera en algunas publicaciones de prensa- que el alcalde haya proporcionado palo a los vecinos para agredir al gobernador, al cura y sus soldados”. El pueblo ha reaccionado contra el cura Flaherty –dijeron los visitantes- porque este sacerdote irrespetando las viejas creencias de la población ha anunciado que incinerará la imagen de san Pascual, que los vecinos de Olin-tepeque veneran desde tiempo inmemorial. “Es absurdo –agregaron- que de la noche a la mañana y en forma coactiva se quiera terminar con las creencias y costumbres de todo un pueblo”. Los informantes añadieron que el pueblo teme que las reliquias de plata, oro y algunas con diamantes que haya en el interior de la iglesia puedan ser sustraídas y suplantadas con otras reliquias hechas de materiales falsos y sin valor. Finalmente dijeron que “hay un pequeño grupo de catequistas que no quieren a San Pascual y están interesados en que se le de posesión al cura (Prensa Libre de Guatemala, enero 14 de 1960, p.2).

Algunos vecinos ladinos e indígenas entrevistados durante la etnografía hicieron, sin embargo, gran énfasis en la participación del alcalde, su hijo y los demás políticos ladinos, tal como fuera señalado por las autoridades de Quetzaltenango. Además, reconocieron que esos aparatos de amplificación fueron usados desde la llegada del padre Santiago, para organizar y exacerbar a la gente: “no queremos cura, no queremos cura, se oía decir a esas personas desde ese aparato”. Los resultados de la etnografía mostraron que del supuesto ataque a San Pascual y lo de la defensa de las supuestas reliquias de plata, oro, esmeraldas y diamantes fueron agregados a los hechos por los diferentes testigos que se acercaron a las sedes de los periódicos en Quetzaltenango y Guatemala, como una forma de darle más sostenibilidad a la defensa de la tradición dentro de dicho conflicto. Uno de los ancianos vinculado por muchos años a las cosas de la iglesia y que hace parte del comité del Rey San Pascual, negó rotundamente la existencia de joyas o esmeraldas dentro de la iglesia, así como las intenciones del padre Santiago de querer quemar a San Pascual una vez éste estuvo fuera del templo.<sup>420</sup>

---

<sup>420</sup> En 1784 se calculó el valor del inventario de algunas iglesias del Occidente. Para el caso de Olin-tepeque, el inventario llegó a 511 marcos y una onza. No se describieron elementos de oro, ni esmeraldas. Para otras iglesias, que sirven como elemento de análisis comparativo, sus inventarios evaluados fueron los siguientes: Quezaltenango, 2.408 marcos, 1 onza y 2 de oro; Cantel, 124 marcos y 3 onzas; Almolonga, 428 marcos; y Zunil 678 marcos (AGCA, A1. 11.30, leg. 195, exp. 3965).

Sí fue cierto lo de querer quemar a San Pascual, pero eso fue idea de uno de esos religiosos más estudiados que llegó aquí al municipio. La gente dice que los curas no sabían de la existencia de San Pascual, pero eso no era cierto. El problema se dio con ese nuevo, más estudiado que ya empezó a verlo como malo. Cuando Santiago llegó, San Pascual ya estaba fuera de la iglesia y él lo que decía era: “yo me limité a mantenerlo fuera de la iglesia porque no representaba ningún santo católico y el que lo quiera venerar que lo haga” (entrevista 4, 2009).

Por la imposibilidad de posesionarse en Olintepeque, Santiago Flaberty fue designado como párroco del municipio vecino de la Unión y la iglesia en Olintepeque se quedó, como castigo, sin servicios religiosos por un lapso de tres años. Uno de los ladinos de la Acción Católica relató todos estos elementos acontecidos de la siguiente manera:

Entonces se cerró la iglesia. Las autoridades religiosas católicas de Xela mandaron cerrar la iglesia, eso parece que fue en febrero, sino estoy mal o en enero por ahí... entonces cerraron la iglesia. Ya no hubo servicios religiosos, ya no atendieron, ni confesiones, ni matrimonios, ni bautizos... pero como la mayoría estaban de acuerdo en que sí permaneciera el padre... hasta yo tuve que surgir, porque me nombraron padrino de niños para irlos a bautizar. Y al padre Santiago lo acogieron allá en San Francisco la Unión... allá íbamos nosotros, cabizbajos a bautizar cuando teníamos necesidad, y a hacer pagar viaje a San Francisco la Unión (entrevista 28, 2010).

#### Análisis del evento:

Todos los elementos hasta aquí expuestos muestran, entonces, a tres políticos ladinos y dos familias indígenas de la aldea Barrios, quienes estuvieron detrás de dichos hechos, así como a un grupo de indígenas y ladinos que los apoyan. Los ladinos, según los ancianos testigos, fueron E. López (alcalde en ejercicio), L. Rodas (futuro candidato a la alcaldía) y D. Rodas; y por el lado de los indígenas se señala al grupo de cuatro hermanos “momostecos” que se encontraban a cargo de la iglesia y a algunos miembros comerciantes de la familia Macario. Vale la pena hacer notar que fueron, precisamente, algunas de estas personas señaladas por los ancianos, los que se ofrecieron de manera “voluntaria” como testigos de los hechos ante los medios periodísticos en Quetzaltenango y la Capital.

Por otro lado, se logró identificar la correspondiente vinculación política, económica y de parentesco entre estas familias. Por ejemplo, L. Rodas era reconocido como perito contador de los negocios de las familias indígenas reconocidas de la aldea Barrios y tenía vínculos de parentesco con una de ellas mediante sus hijos. Y las familias indígenas eran reconocidas como financistas de las campañas políticas de estos ladinos. Los hechos acaecidos señalan la inconveniencia del cura, en los vínculos que estas personas habían logrado establecer. La familia indígena de origen “momosteco” por ejemplo, perdería de una vez por todas, la administración de la iglesia, de la cual habían gozado por un largo periodo de tiempo y según los ancianos del municipio, de los recursos de las limosnas.

Así mismo, algunos ex políticos ladinos opositores señalaron que el alcalde de la época (E. López) había logrado apoyo y financiación de dichos indígenas de Barrios en su candidatura y L. Rodas, la estaba recibiendo en dicho momento, pues se había lanzado como candidato para las elecciones municipales que se realizarían durante ese año de 1960, donde era candidato favorito.<sup>421</sup> Aunque dicho evento de rechazo del cura, podría verse desde un punto de vista general, como una lucha entre grupos de Acción Católica y costumbristas, tal como lo describiera Falla (2000) para el caso de Ilotenango (pp.444-447). El análisis etnográfico mostró que detrás de dicha revuelta se estableció una situación de intereses de un grupo de personas del área que se encontraban constituidas mediante una alianza política, vínculos económicos y relaciones de parentesco.

---

<sup>421</sup> Según los documentos históricos, L. Rodas fue elegido alcalde del municipio en 1960, pero unos meses después de su elección, un grupo de ladinos políticos de otra facción lograron que esta fuera anulada ante el Comité Supremo Electoral, porque le fue comprobado que tenía una patente y administraba un negocio de licores en el municipio (Prensa Libre, 7 de abril de 1960).

b) La toma del templo católico por el cambio del *comité católico* que administró la iglesia entre 1959 – 1963:

En 1960 tras la frustrada posesión del cura Flaberty, el templo católico fue cerrado con cadenas y un candado. Nadie podía ingresar a sus instalaciones. La llave y responsabilidad sobre el mismo se había consignado, por parte del obispo, en la alcaldía municipal. En dicho año, las cofradías, junto a los grupos de catequistas y el comité católico se las arreglarían a solas para las celebraciones cívicas y religiosas correspondientes (Semana Santa, Feria patronal, etc), por el rechazo de toda la comunidad católica de la región hacia la población de Olinstepeque, a la cual tildaron de “salvajes”.

Durante la Semana Santa del año de 1961 y aprovechando que ya se habían calmado un poco los ánimos de las autoridades eclesiásticas de Quetzaltenango, el nuevo alcalde municipal Juan López, por petición del grupo de líderes de Acción Católica, solicitaron al obispo la apertura del templo para la celebración de la Semana Santa. El obispo aceptó la solicitud, bajo la promesa del alcalde de asumir toda la responsabilidad en caso de nuevos desórdenes. El templo fue aseado y adornado para la ocasión. A partir de allí, el obispo tomó la decisión de dejarlo abierto nuevamente al público y a los grupos católicos, pero no se realizó ningún tipo de ceremonia religiosa por parte de los religiosos. Las llaves se entregaron al *comité católico* y este pudo desarrollar sus actividades de manera normal.

Dicho *comité católico* que había recibido la administración del templo en enero de 1959 y que estaba siendo fuertemente cuestionado por su participación en el “apedreamiento del cura”, estaría vigente en su servicio hasta enero de 1964. Algunos ancianos recuerdan que después de lo del párroco se inició una fuerte lucha contra esas personas, pero sabían que lo mejor era que estas terminaran el periodo, para evitar nuevos disturbios que complicaran las cosas con la iglesia. Sin embargo, a mediados de 1963 las acusaciones de corrupción sobre algunos miembros de dicho comité se hicieron más fuertes y empezaron a generar cierto tipo de conflictos con la población católica (ladina e indígena) que exigía mayor claridad en el manejo de los recursos monetarios de los feligreses. El principal elemento de presión sobre la gestión de dicho comité era la comparación del manejo más transparente de los recursos que había hecho el primer comité católico entre 1955 y 1959 en cabeza de don Cornelio Ramírez.

En 1963, bajo el liderazgo de algunos miembros de Acción Católica que habían participado en el primer comité, se inició un proceso de revocatoria del mandato de los integrantes del comité que se encontraba activo. En septiembre de 1963 y con la aprobación de las autoridades eclesiásticas de Quetzaltenango, se llevó a cabo la conformación extemporánea del nuevo *comité católico*. En el momento de la posesión, los antiguos miembros no aceptaron tal designación y se apoderaron del templo católico, negándose a entregar sus puestos, las llaves del templo y los informes de los recursos monetarios. Ante la eventualidad de una situación violenta y de la responsabilidad que le compelia, el alcalde municipal informó al gobernador de lo sucedido. La orden del gobernador fue la de establecer una reunión obligatoria en las instalaciones de la gobernación en Quetzaltenango para el día siguiente. En la reunión y al interior de la oficina del gobernador, se generaron fuertes enfrentamientos que conllevaron a sanciones sobre los implicados.

El semanario el Tiempo de Quetzaltenango informó sobre lo acaecido bajo el título: “viejo problema en camino de solución. Curia y gobierno recuperan iglesia en poder de rebeldes”:

Diez personas indígenas, integrantes de un comité que venía administrando el templo católico del municipio de Olinstepeque, desde 1960 [1959], fueron capturados y confinados a prisión esta semana por la policía, sindicados de ser los responsables de soliviantar los ánimos entre los pobladores para que cuando llegaran funcionarios de la gobernación departamental a darle posesión a un nuevo comité nombrado por el Estado y de acuerdo con la diócesis de Quetzaltenango, los recibieran a pedradas y a leñazos tal como aconteció en aquella fecha en que agredieron al Obispo de los Altos y al propio gobernador de ese entonces. Este comité que guarda prisión actualmente... fueron los instigadores para que los vecinos de Olinstepeque apedrearán a monseñor Luis Manresa y Formosa, al gobernador de la época Mariano López Mayorical y a varios soldados de la brigada militar que tienen su sede en esta ciudad, por el único motivo de desear poner las cosas

en orden en dicho templo católico... Los presos son J. Macario, E. Santiago, J. Chaj, C. Elías, R. Gómez, G. Santiago, A. Gonóm, R. Mazariegos (ladino), J. Ordóñez y A. Mejía... Desde el incidente [de 1960], las autoridades del clero optaron por no enviar a sacerdote alguno hasta Olin-tepeque para que oficiara misas o asistir a cualquier otro acto litúrgico que celebraran (El Tiempo, 7 de septiembre de 1963, p.8).

Con el comité opositor en prisión, se dio vía libre a la posesión del nuevo comité, el cual contaba con el beneplácito de los feligreses católicos del municipio.

#### Análisis del evento:

Los elementos recabados muestra nuevamente el accionar de dicha facción política al interior del área local. Y ello a pesar, que ya se encontraban para dicho momento fuera del *poder* político de la municipalidad. La etnografía volvió a mostrar nuevamente el apoyo del grupo de ladinos en dicho evento, pero como estos no fueron citados a la gobernación, quedaron exentos del correspondiente castigo y de figurar en los medios periodísticos. Esto, tal vez, soporte el hecho de que los ladinos no intentaran aclarar la situación ante los medios noticiosos de manera “voluntaria”, pues su reputación no se vio seriamente afectada de manera directa, ante las autoridades regionales y la población en general.<sup>422</sup>

Estos dos eventos analizados anteriormente muestran, que a pesar que en Olin-tepeque se constituyeron elementos que pudieran soportar una lucha ideológica entre grupos de Acción Católica y costumbristas, las cosas no pueden verse de esa manera, ya que estos eventos tuvieron de fondo factores políticos. Los elementos etnográficos mostraron que dichos eventos tuvieron como elementos centrales de acción, los intereses políticos de una de las facciones políticas que se establecieron en el municipio después de la desintegración del consenso de las élites ladino-indígena.

---

<sup>422</sup> El grupo de vecinos católicos de Olin-tepeque, aprovechando la intervención comprensiva del gobernador, solicitaron nuevamente al obispo les concediera nuevamente un párroco para Olin-tepeque “ya que durante los tres años transcurridos, muchos niños no han sido bautizados ni tienen la más elemental asistencia religiosa. En su pedimento, la comunidad de Olin-tepeque dice que la ocasión es aprovechada por elementos del comunismo quienes han visto una fácil conglomeración de adoctrinamiento” (El Tiempo, 7 de septiembre de 1963, p.8). La solicitud por parte del obispo fue aceptada y el padre Santiago Flaberty regreso a Olin-tepeque a finales de 1963. Algunos ancianos recuerdan que su primera misa fue para perdonar a aquellos que habían imposibilitado su entrada al municipio tres años atrás. El padre Santiago es muy recordado por los católicos en Olin-tepeque y afirman que nunca tomó represalias con sus agresores, ni contra los mismos católicos que asistían a “venerar” en la iglesia vecina a San Pascual Bailón. Los ancianos de Acción Católica que dirigían el comité de San Pascual recuerdan que durante la misa el padre Santiago los criticaba fuertemente, porque según él, “se repartían las peticiones entre el patrono San Juan y San Pascual”. Pero nunca los obligó o amenazó con la excomunión por dicha situación.



## Anexo N° 6

### La lucha por “San Pascual Bailón” en 1958

El origen del San Pascual Bailón de Olinstepeque es bastante incierto y se ha creado por ello, muchas versiones al respecto. Los documentos históricos coloniales sobre Olinstepeque no lo reseñan, así que su origen, como lo sostienen algunos líderes indígenas del municipio, puede ser de finales del siglo XIX. La versión más reconocida por los indígenas y ladinos de Olinstepeque es que su origen está relacionado a un curandero de nombre “Juan López”<sup>423</sup>. Así describe una anciana ladina muy reconocida en el municipio el origen de la figura:

Fue encontrado en una casita cercana al río. Nos contaba mi mamá y mis abuelitos, que ahí había vivido un señor Juan López que le había aparecido San Pascual en esa casa. Y entonces él no sintió miedo, en el patio se le apareció y él lo agarró y lo entró a su casa y ese señor era curandero, pero no curandero que quema copal, sino curandero que curan con plantas. Dicen que era ladino. Y dicen que él ya cuando tenía al San Pascual, primero le pedía a Dios y luego a San Pascual y las personas se curaban con los remedios que él le iba a dar y el poder de él, y así. Y así fue como el San Pascual le ayudó mucho y él había notado por el poder de él y la presencia de él, se curaban los enfermos. Pero luego, eso si no sé ni que tiempo lo tuvo, pero cuando él ya se sintió un poco malo o tal vez San Pascual le dio idea en el sueño, verdad, de que él ya se iba a morir. Dice que dispuso traerlo a la iglesia. Ahí lo vino a dejar. “Es que como yo no puedo hacer nada con él, no lo puedo tirar, no lo puedo despreciar, verdad, mejor lo llevo a la iglesia”. Se lo recibieron. No había padres, ni nada, verdad. Y así fue como llegó San Pascual a la iglesia y lo metieron en un cuartito (entrevista 29, 2010).

Un anciano indígena comerciante del Centro, afirmó que San Pascual fue construido por este curandero, a partir de huesitos de animales muertos. Por otro lado, la llegada a la iglesia la describe debido a la creciente del río Xequijel, muy típica en épocas de invierno:

Este Juan López vivía en una casita ahí cerca al río y en una época de mucha lluvia el río se rebosó y se llevó muchas casas de ese sector. Por eso salió San Pascual de ahí. Primero lo tuvieron en una casa cercana a la muni, donde hoy está la policía. Ahí lo pusieron y lo veneraron. Ya después los *principales* y otros dones decidieron llevarlo a la iglesia. Allá lo metieron en un cuartillo, donde se le hacían algunas peticiones (entrevista 25, 2010).

Muchos ancianos recuerdan de niños al San Pascual Bailón dentro del templo católico, ubicado en uno de los cuartos secundarios del templo y casi olvidado. Hasta allí llegaban ladinos e indígenas comerciantes que lo veneraban y le hacían ofrendas para la protección en sus viajes y la buena salud. Todo parece indicar, que los curas, por su corta estadía en el municipio, no se percataron de dicha figura. Los ancianos concuerdan que de un momento a otro, dicho santo empezó a ganar prestigio en el municipio hacia mediados de 1940.

Cuando se cruza la información dada por los ancianos, se puede observar claramente que la popularidad alcanzada por la figura gira en torno a los hermanos “momostecos” que durante la década de 1940 se desempeñaron como Chajales de la iglesia católica por petición de los comerciantes. Estos hermanos empezaron a efectuar ceremonias mayas en torno a dicha figura y fueron estableciendo su carácter de milagroso. Con el tiempo, estos hermanos se consolidaron como los sacerdotes “autorizados” del culto a San Pascual al interior del templo católico. Aprovechando la influencia que estos hermanos adquirieron dentro del municipio, abogaron por la salida de éste del cuarto donde se encontraba y fue instalado al lado del santo patrono San Juan Bautista. La anciana ladina recuerda algunos elementos de esta situación:

---

<sup>423</sup> En Olinstepeque existe una clara diferenciación entre los apellidos de las familias ladinas e indígenas. Son escasos los apellidos que se comparten entre ambos grupos. López es uno de estos apellidos ladino-indígena. El origen ladino o indígena de este personaje depende de a quién se le pregunta: los indígenas sostienen que era indígena y los ladinos que era ladino. San Pascual es venerado tanto por ladinos como por indígenas y es por esta situación que llama mucho la atención que el nombre de su supuesto “creador”, no especifique el origen indígena o ladino de la figura. (Nota del autor).

Al principio, cuando empezó a ganar reconocimiento, hasta las puertas de ese cuartillo oscuro llegaban con marimbas los 17 de mayo a celebrar su día. Yo recuerdo que uno de los primeros que le trajo marimba fue don Domingo Bethancourt, un compositor ladino de Quetzaltenango muy reconocido. Hasta ahí llegó con los músicos diciendo la cantidad de favores que San Pascual le había otorgado. Ya después fueron los primeros taxistas de aquí de Olinstepeque los que lo sacaron de ese cuartillo en procesión. Y luego ya por el pedido de todos se dejó en el templo. Allá al lado de San Juan Bautista lo fueron a instalar y ahí ya llegaban en romería a pedirle favores. Venía gente de todas partes de Guatemala (entrevista 29, 2010).

Sin embargo, las cosas para la figura de San Pascual no iban a ser del todo fáciles al interior del templo católico, pues ahora, por su nueva ubicación, estaba al alcance de la vista de los religiosos que llegaban al municipio. Hacia mediados de 1940 empezaron a llegar al municipio catequistas extranjeros de la orden de Maryknoll. Estos catequistas, lograron junto con algunos indígenas y ladinos del área, instalar las correspondientes capillas católicas en cada uno de las áreas rurales de Olinstepeque, en terrenos que fueron otorgados por comerciantes indígenas. Estos catequistas, al momento de enterarse de la existencia de la figura de San Pascual, hicieron una guerra frontal contra éste y junto con el cura católico de Salcajá, amenazaron con su incineración.<sup>424</sup>

Don Cornelio Ramírez, quién para la época se encontraba a cargo del comité católico que administraba la iglesia, comentó que al principio los catequistas y el cura de Salcajá que llegaban a la iglesia, decían cosas sobre San Pascual, pero nunca amenazaron con quemarlo. Eso sucedió, según el sr. Ramírez hacia 1958, cuando un catequista más radical de origen “suizo” amenazó con quemarlo.<sup>425</sup>

El miedo ante dicha situación corrió entre ladinos e indígenas católicos, que no querían ver bajo el fuego al santo de su devoción. Los indígenas en cabeza de don Cornelio, que tenían el control de la iglesia, fueron los más activos en su defensa. Don Cornelio, junto con los *principales* decidió esconder la figura, mientras efectuaron algunas consultas a un abogado de Quetzaltenango. Después de algunos días, el abogado comentó a don Cornelio que la solución era sacarlo del templo católico y construir su propia iglesia, mediante un comité en su nombre. Se creó el comité y algunos comerciantes abonaron recursos para el mismo. De dichos recursos se logró sacar dinero para un primer anticipo de la compra de la casa que se constituiría en su iglesia y que se ubica justo detrás del templo católico.<sup>426</sup>

San Pascual, dentro de su propia iglesia recibiría el apelativo del Rey San Pascual. A pesar de la inconformidad de los catequistas y del cura de Salcajá, la veneración al Rey San Pascual se mantuvo y los católicos en Olinstepeque dividirían su veneración entre éste y el santo patrono San Juan Bautista. Muchas personas en Olinstepeque comentaron, incluso, la importancia de San Pascual sobre San Juan Bautista y de allí, según ellos, la decisión de los curas de querer quemar a San Pascual. Esta situación de rivalidad entre ambos santos se hizo tan famosa en Olinstepeque, que fue recreada mediante un chiste popular:

La historia dice que San Juan Bautista, patrono de Olinstepeque, empezó a notar que sus devotos empezaron a disminuir de un momento a otro. Después de un análisis de dicha situación, san Juan observó que muchos de sus devotos ahora iban ante san Pascual, que estaba junto al lado de éste. San Juan al ver la devoción de estos ante su competidor y al notar que su alcancía siempre estaba llena de “pisto” y de “candelas”, le dijo en tono airado: mirá voz, tú tienes que irte de este templo, pues éste se construyó en mi honor, pues son patrón del pueblo y por ello aquí mando

---

<sup>424</sup> “Ateniéndose al modelo de Acción Católica, lo sacerdotes Maryknoll también atacaron agresivamente las prácticas religiosas “paganas” de los indígenas de Huehuetenango, destruyendo las cruces que se erguían frente a los templos y eliminaron muchas costumbres establecidas desde años atrás, como la ceremonia del Cargador del Año, de Jacaltenango (Montejo, ms)” (citado en Adams & Bastos, 2003, p.209).

<sup>425</sup> Aquí hay dos versiones. Algunas personas hablan que fue un cura recién posesionado en la iglesia de Salcajá que era extranjero y otros hablan del catequista suizo. (Nota del autor).

<sup>426</sup> Algunas personas en el municipio han tratado de efectuar un tipo de vinculación entre la ubicación geográfica de la iglesia de San Pascual y su *poder*, frente a la iglesia católica del municipio. Los elementos históricos aportados, por los protagonistas, dejan ver que la selección de dicha casa donde se ubica, obedeció a razones de presupuesto y amistad con el dueño de la misma, que a un tipo de posición ideológica. (Nota del autor).



yo. San Pascual, sin meditar la situación, voltea a mirar a san Juan y le dice: me voy, pero sigo siendo el Rey! [En alusión a una canción Mariachi de Vicente Fernández] (entrevista 24a, 2010).

Cuando se analiza la información obtenida sobre el caso de San Pascual, no se puede observar dentro de éste una confrontación ideológica entre un grupo de Acción Católica y de costumbristas. Por el contrario, los elementos hallados muestran un trabajo conjunto entre ambos sectores en pro de la defensa de San Pascual. Don Cornelio, quién lideró la conformación del comité y la fundación de la iglesia representaba al grupo de Acción Católica del municipio, así como algunos otros miembros indígenas y ladinos que se adhirieron con éste en la fundación del comité de San Pascual. Por otro lado, los ancianos *principales* representarían al grupo de costumbristas del municipio.

En entrevista a uno de los ladinos considerado por la población como una de las personas de mayor entusiasmo frente a los ideales de la Acción Católica en el municipio, respondió sobre el caso de San Pascual lo siguiente:

Yo nunca fui devoto de San Pascual o mejor de Pascual, porque ese no es un santo. Reconozco que personas cercanas, sí confesaron con él, pero yo nunca lo hice. Pero a pesar que no creo en él le tengo mucho respeto. Yo he sido testigo de lo mucho que la gente dice sobre él y pues como la fe es tan grande, seguramente él hará también sus cosas. Cuando los curas decidieron hacerle la guerra a esa figura, mi posición ante dicho evento fue de mucha tranquilidad y respeto. Yo acepté en ese momento todo lo que los padres y catequistas decían como una forma de obediencia, verdad, pero nunca acepté o grite que lo quemaran. Yo nunca vi esa figurilla como diabólica. Además no era fácil para uno de aquí de Olinstepeque de un momento a otro pensar que era algo malo, cuando estuvo tanto tiempo ahí en la iglesia [dentro del cuarto]. Yo no creía en él, pero tampoco lo ataque, ni lo ataco hoy día, pues él me puede castigar por ello (entrevista 28, 2010).

Aunque al nivel general los hechos muestra un ataque en Olinstepeque a elementos sincréticos por parte de los religiosos de la Acción Católica, éste evento nunca generó una división o enfrentamiento entre los católicos del municipio. Los elementos etnográficos mostraron que el intento de quema de San Pascual, se convirtió en un punto de inflexión para los devotos de la AC, pues, como algunos de ellos lo afirmaron, pasaron a la misma situación de “persecución” de los indígenas debido a que los catequistas querían quemar un santo de su devoción.



Anexo N° 7  
**Transcripción evento degollamiento**  
(entrevista 24b, 2010)

Eso del degollamiento se dio y ustedes saben que yo viví en carne propia esa situación: El 31 de marzo de 1982. A los 8 días cabales del derrocamiento de Lucas García. Donde yo trabaja... había una célula del EGP [El Ejército Guerrillero de los Pobres]. En esa área el río... tiene un “resumidero”, donde cae agua entre un túnel natural. Ese río se entierra ahí y adentro en el túnel tiene a ambos lados su “acera” llamémosle. Entonces esta célula estaba ahí bien atrincherada y nadie podía entrar a sacarlos de ahí. Si había algún enfrentamiento con el ejército se botaban ahí y nadie los seguía. Hasta risa les daba. Entonces en determinado momento salían y bloqueaban toda la carretera. Le echaban piedras hasta no más “chingar”. Entonces el 23 de marzo [1982] cayó Lucas.

Y con la política de Ríos Montt de Tierra Arrasada de Fusiles y Frijoles a limpiar eso. Había un ejército de caminos y su tarea era la de quitar cuanto piedra había. Eso lo hicieron hasta el 28 o 29. No recuerdo, pero se hizo hasta... Ellos pasaron subiendo y de vuelta, como aquellos estaban atrincherados ahí hicieron unas “zanjonas” inmensas en la carretera hasta que casi se besaban con el río y le echaron bombas ahí. Y de regreso unos camiones volaron hasta el río de una vez. Y los militares que sobrevivieron, no murieron muchos 10 o 12 tal vez, que eran como 4 convoyes del ejército que iban. Y los dos oficiales uno de apellido Castillo como la gran “perra” que iban, iba llorando el hombre de rabia. Y toda la gente, las mujeres, porque los maridos están en los campos trabajando y sembrando el maíz, la manía, cuidando el ganado. Y venían los militares a píe.

El último convoy fue el que no volcó, los otros 3 sí se fueron al río. Y a sacar a toda la gente. Llorando y empapado de agua y lodo veía ese militar. Y jalando de todo, mujeres, niños y a todos arriándolos para el patio de la escuela. Y nosotros estábamos trabajando con “güiros” [niños] y a sacarnos a puro “culetazo” también. Nos amarraron a las 10 de la mañana y ahí... es un calor insoportable. Y eso el 31 de marzo y la polvareda de este grueso [señalando con los dedos] para entonces. Y nos amarraron. Nosotros con chancletas, en pantalonetas y en camisetas trabajábamos porque eran techos de lámina. A mí y a mis dos compañeros nos amarraron... Al del pueblo no lo dejaron hablar, lo golpearon y le dijeron que se fuera, pero a pareció muerto 8 días después de ese incidente. Luego al otro. A mí no me golpearon: «ustedes aquí son los hijos de “puta” que están dirigiendo a la gente» y apuntándonos con la ametralladora. Así nos tenía encañonados el oficial, cuando un patojo que se llamaba [...] Martínez de 17 años y estaba aprendiendo Sastrería con un señor que venía. Y eso era dónde vivíamos.

Y ellos de oír que los militares estaban jalando y pateando a la gente se asustaron y se fueron a meter debajo de la cama y como los otros militares iban limpiando los encontraron bajo la cama. Y se los llevaron donde los oficiales. En ese momento los oficiales nos encañonaban y nos decían: «Quién de ustedes hijos de “puta” es el que está dirigiendo esta mierda». Entonces cuando les llevaron a estos capturados el oficial dijo: «estos hijos de “puta” son guerrilleros, porque estaban escondidos debajo de la cama». Entonces el hombre “grande” [el anciano] y eso es lo que más me “emputa” cuando recuerdo esta situación, se le hincó al militar en sus pies para suplicarle. Le sacó su cédula y le dijo: «señor no me mate yo soy honrado», le sacó su cédula y se hincó. Y como es de humillante, de aberrante, ver a un hombre hincándose frente a otro. El oficial no le dijo nada y sólo con una patada de Karate le pegó en la cabeza y de una vez lo mató. Con el patojo, fue terrible. El señor grande imploraba y el patojo no decía nada, pero era del miedo! Éste se volvió como idiota y ni siquiera resolló y eso “emputó” al militar. Y empezaron a patearlo. Pero lo patearon hermano hasta no dar más.

Y uno de estos dos oficiales, el más chaparro, con sangre en los ojos de rabia porque el patojo después de eso no se quejó y lo “encabronó” más. El patojo sólo cayó ahí entre el polvo boca abajo. Y ya este militar se inclinó, le puso la rodilla en la espalda, le levantó la cabeza del pelo, sacó el cuchillo y de un solo tajo le corto el cuello. Eso es cierto. Eso yo lo viví. Serían ya como las doce del día. Y una vez mató al patojo se levantó y se volvió a ensañar contra nosotros. Al del pueblo le volvió a

pegar y a mi compañero y a mí que no éramos del lugar nos dijo que nos fuéramos a la “chingada”:  
“miré -nos dijo con el cuchillo ensangrentado del patojo-, conocen la diferencia entre la amenaza y la advertencia”. Si claro, le dije: “yo lo estoy amenazando y de muerte. Y voy a regresar hoy en la noche. Mañana, pasado mañana o a lo mejor entre un mes y si lo vuelvo a encontrar aquí le meto un tiro en la cabeza” en el conflicto armado se vieron todas esas cosas terribles.

## Bibliografía

- Abercrombie**, N.; Hill, S., & Turner, B. S. (1998). Diccionario de sociología. Traducción de Marta Sansigre. 3ª ed. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Adams**, R. N. (1995). Etnicidad en el ejército de la Guatemala liberal, 1870-1915. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -FLACSO. Guatemala.
- Adams**, R. N., & Bastos, S. (2003). Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica – CIRMA.
- Althusser**, L. (1988). Ideología y aparatos ideológicos del estado; Freu y Lacan. Nueva Visión.
- ASIES**. (2004). Compendio de historia de Guatemala, 1944-2000. Ciudad de Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales. Editor general, Berganza, G.
- Badía**, J., F. (1976). Las élites. Revista Española de la Opinión Pública. No. 43. Centro de Investigaciones Sociológicas. pp.7-26.
- Barrios**, L. (2001). Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX. Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.
- Bastos**, S., & Camus, M. (2003). El movimiento maya en perspectiva: texto para reflexión y debate. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -FLACSO. Guatemala.
- Bendaña**, R. (2010). La Iglesia en la historia de Guatemala: 1500-2000. Artemis Edinter.
- Bendix**, R. (2000). Max Weber. Amorrortur Editores España
- Bobbio**, N. (2004). Introducción. En La clase política. Mosca, G. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 9-32.
- Boletín del Archivo Histórico Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez"**. (1989). Volumen I, número 2. Guatemala.
- Bottomore**, T. (2001). Marxismo y sociología. En Nisbet, R. (comp). (2001). Historia del análisis sociológico. Amorrortu, Buenos Aires.
- Brünner**, J. J. (1998). Globalización cultural y posmodernidad. Fondo de Cultura Económica. México.
- Cabezas**, H. (1994a). Los señoríos quichés: un intento de interpretación. En Historia de la cultura de Guatemala. Medrano, E., & Camargo, E. (Comp). La independencia de Centroamérica. Historia de la cultura de Guatemala: recopilación de textos. Cooperativa de Ciencia Política. Universidad de San Carlos de Guatemala. Tercera edición. pp. 239-285.
- Cabezas**, H. (1994b). Los quichés. En Historia General de Guatemala, Tomo II. Dominación Española desde la conquista hasta 1700. J. Lujan (Director general). E. Chinchilla (Director del Tomo). Asociación de Amigos del País para la Cultura y el Desarrollo. pp. 499-512.
- Capdequí**, J. M. (1994). Bases jurídicas de la colonización española en América. Historia General de Guatemala, Tomo II. Dominación Española desde la conquista hasta 1700. J. Lujan (Director general). E. Chinchilla (Director del Tomo). Asociación de Amigos del País para la Cultura y el Desarrollo. pp. 105-118.

- Carasa, P.** (2001). De la Burguesía a las Elites, entre la ambigüedad y la renovación conceptual. Universidad de Valladolid. España.
- Cardoza, C., & Brignoli, P.** (1994). La colonización de América en el contexto de la expansión comercial. Historia General de Guatemala, Tomo II. Dominación Española desde la conquista hasta 1700. J. Lujan (Director general). E. Chinchilla (Director). Asociación Amigos del País para la Cultura y el Desarrollo. pp. 95-103.
- Carmack, R. M.** (1979). Historia social de los quiches. Editorial" José de Pineda Ibarra," Ministerio de Educación. Guatemala.
- Casaús, M.E.** (2002). La metamorfosis del racismo en Guatemala. Uk'exwachixiik ri kaxlan na'ooj pa Iximuleew. Editorial Cholsamaj: Guatemala.
- Casaús, M.E.** (2009). El racismo y la discriminación en el lenguaje político de las elites intelectuales en Guatemala. En *Discurso & Sociedad*. 3(4). pp. 592-620.
- Castillo, C.** (1967). Elite y desarrollo en Colombia. En *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 29, No. 4. Universidad Nacional Autónoma de México pp. 871-893.
- Chihuailaf, A.** (2008). Los indígenas en el escenario político-social boliviano del siglo XX. *Sociedad y discurso*, Aalborg Universitet. (14). pp. 33-54.
- Colom A. M.** (1977). Una breve democracia en el país de la eterna dictadura. Guatemala: Publicación del Frente Unido de la Revolución Guatemalteca. Nueva Sociedad, N°. 29. pp.95-107. Guatemala.
- De Fuentes y Guzmán, F.** (1932). Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala. (Vol. 6). Guatemala.
- Díaz Del Castillo, B.** (1989). Historia verdadera de la conquista de la nueva España. Edición Carmelo Sáenz de Santamaría. Alianza editorial S. A. Madrid. España.
- Dosal, P. J.** (2005). El ascenso de las élites industriales en Guatemala, 1871-1994. Fundación Soros Guatemala.
- Duek, C., & Inda, G.** (2006). La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. pp.5-24.
- Falla, R.** (2000). Quiché rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Illotenango, Quiché 1948-1970. Editorial Universitaria de Guatemala.
- Feldman, L. H.** (1992). Indian Payment in Kind: The sixteenth-century encomiendas of Guatemala. *Labyrinthos*. Estados Unidos de América.
- Fleet, N.** (2009). Razón y dominación. Legitimidad en Weber como orientación simbólica de la acción política. *Revista Austral Ciencias sociales*. N 16. Chile. pp.21-36.
- Fuentes-Mohr, A.** (1978). Situación y perspectivas políticas en Guatemala. Nueva Sociedad. N° 34. pp. 82-88.
- Gabbert, W.** (1999). Violence and social change in highland maya communities, Chiapas, Mexico. *Ibero-Americaniches Archiv*, 25.3/4. Berlín. pp. 351-374.

- Gall, F.** (1976). Diccionario geográfico de Guatemala. Instituto Geográfico Nacional. Tomo II. Guatemala.
- Gall, O.** (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 66, N° 2. pp. 221-259.
- Gallini, Stefania.** (2009). Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca entre 1830-1902. AVANCSO. Serie Autores Invitados N 19. Guatemala.
- García, F.** (2003). Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano. Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador en crisis. Bretón, V., & Pascual, F. G. (Eds.). Vol. 27. Icaria Editorial. pp. 193-215
- García, J. M.** (1991). Centroamérica en las Cortes de Cádiz. En *anuario Mexicano de Historia del Derecho*, (3). pp. 59-80.
- García, M. V.** (2010). Acción subalterna, desigualdades socio espaciales y modernización: La formación de los actores y circuitos del comercio indígena en Guatemala, siglos XIX y XX. Doctoral dissertation, UCL. Presses universitaires de Louvain.
- Garrard-Burnett, V.** (2009). El protestantismo en Guatemala. *Viviendo en la nueva Jerusalén*. Piedra Santa. Guatemala.
- Gleijeses, P.** (2004). La Reforma Agraria de Arbenz. En Cambranes, J. C. *Ruch'ojinem qalewal: 500 años de lucha por la tierra: estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Cholsamaj Fundacion. pp.349-378.
- Goldin, L. R.** (1988). Topografía social y simbólica del comerciante tradicional del occidente de Guatemala. *Mesoamérica*, 9(16), pp. 287-309.
- Gosner, K.** (1984). Las élites indígenas en los Altos de Chiapas 1524-1714. En *historia mexicana*, pp. 405-423.
- Gosner, K.** (1991). Conceptualización de comunidad y jerarquía: enfoques recientes sobre la organización política maya colonial en el altiplano. En *Mesoamérica*, 12(22). pp. 151-166.
- Grandin, G.** (2007). *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango, 1750-1954*. Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Guatemala: Memoria del Silencio.** (1999). Comisión para esclarecimiento histórico. Volumen N°1 Oficina Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).
- Gutiérrez, L.m & Ríos, E.** (1981). El movimiento armado en Guatemala. En *Cuadernos Políticos*, N° 29. Editorial Era. México. pp. 93-103.
- Handy, J.** (1990). The corporate community, campesino organizations, and agrarian reform: 1950-1954. En *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Carol, Smith (Edit). University of Texas Press. pp. 163-182.
- Handy, J.** (2004). Reforma y Contrarreforma: La política agraria en Guatemala 1952-1957. En Cambranes, J. C. *Ruch'ojinem qalewal: 500 años de lucha por la tierra: estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Cholsamaj Fundacion. pp. 379-399.
- INE.** (2002). Censo población 2002. Guatemala.
- INE.** (2003). Censo agropecuario 2003. Guatemala.

- Juarros, D.** (1981). Compendio de la historia del reino de Guatemala (Chiapas, Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica): 1500-1800. Editorial Piedra Santa. Guatemala.
- Larrique, D.** (2011). Elitismo democrático ¿Una elegía a la democracia?, En Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, 2011, Vol. XVII, No. 1. pp. 11-31.
- Lenkersdorf, G.** (2004). La resistencia a la conquista española en los altos de Chiapas. En Chiapas: los rumbos de otra historia. J. P. Viqueira, & M. H. Ruz (Eds.). Universidad nacional autónoma, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, México. pp. 71-86.
- Lenski, G. E.** (1993). Poder y privilegio: teoría de la estratificación social. Paidós.
- Lutz, C., & Lovell, G.** (1990). Core and periphery in colonial Guatemala. En Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988. Carol, Smith (Edit). University of Texas Press. pp. 35-51.
- Lutz, C.** (2002). Una perspectiva etnohistórica. En Mesoamérica, 23(44). pp. 151-160.
- MAGA.** (2011). Diagnóstico de la Región del Occidente de Guatemala, 2011. Ministerio del Medio Ambiente de Guatemala.
- Mancomunidad** Metrópoli de los Altos. (2007). Diagnóstico Territorial del Valle de Quetzaltenango.
- Martínez, M. J.** (1992). Introducción: la investigación sobre las elites del poder. En instituciones y élites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. pp. 11-24.
- Martínez, M. J.** (2009). Las investigaciones sobre patronazgo y clientelismo en la administración de la monarquía hispana durante la edad moderna. Nº. 15. Ediciones Universidad de Salamanca. pp. 83-106
- Martínez, S.** (1994). La política agraria colonial y los orígenes del latifundio en Guatemala. En Historia de la cultura de Guatemala. Medrano, E., & Camargo, E. (Comp). La independencia de Centroamérica. Historia de la cultura de Guatemala: recopilación de textos. Cooperativa de Ciencia Política. Universidad de San Carlos de Guatemala. Tercera edición. pp. 179-206.
- Mejía, O.** (2009). La categoría de élite en los estudios políticos. Univ. Nacional Colombia.
- Memorial** de Sololá. (1999). Edición facsimilar del manuscrito, transcripción al kaqchikel actual y traducción al español de Simón Otzoy. Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.
- Mendieta, P.** (2010). Entre la alianza y la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia. V. 285. Plural editores.
- Michels, R.** (2003). Los partidos políticos II. Amorrortu Editores.
- Miller, H. J.** (1976). La iglesia y el estado en tiempo de Justo Rufino Barrios. Vol. 5. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Móbil, J. A., & Déeleon, A.** (1991). Guatemala: su pueblo y su historia. Vol. 1. Serviprensa Centroamericana. Guatemala.
- Mosca, G.** (2004). La clase política. Fondo de cultura económica.



- Municipalidad Olinstepeque.** (2011). Plan estratégico del municipio de Olinstepeque, 2001. Corporación Municipal de Olinstepeque 2000-2004. Unidad Técnica Municipal de Planificación.
- Murgas, J.** (2011). Hacia una historia del movimiento social guatemalteco 1954-1978, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Universidad de San Carlos de Guatemala – IIES, Revista Economía No. 187.
- Nash, M.** (1956). Cultura Indígena de Guatemala, Ensayos de Antropología Social, Seminario de Integración Social Guatemalteca, editorial del ministerio de educación pública, Guatemala.
- Ortiz, E.** (2011). Composición de la élite política y concentración oligárquica en México: Sexenio 2006-2011.
- Pasinski, T., & Gómez, P. R.** (2008). Vecinos y encomenderos: definiendo la élite de poder de Santiago de Guatemala 1548-1604. En Miradas, encuentros y críticas antropológicas. Ankulegi Antropología Elkarte. pp. 81-92.
- Pérez, C.** (2010). La organización del municipio salvadoreño entre 1840 y 1869. Una aproximación a la construcción del estado desde el ámbito local. Boletín americanista, (62), pp. 201-218.
- Piel, J.** (1989). Sajcabajá, 1500-1970. Seminario de Integración Social.
- Pinto-Soria, J.** (1998). Ladinos e indígenas en la nación criolla guatemalteca: de la colonia al régimen conservador. Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR).
- PNUD.** (2011). Informe de Desarrollo Humano Quetzaltenango, 2011. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.
- Pollack, A.** (2008). Levantamiento k'iche'en Totonicapán, 1820: los lugares de las políticas subalternas. H. M. Saravia, & G. P. Murga (Eds.). Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- Posas, M.** (1993). La plantación bananera en Centroamérica (1870-1929). En Historia General de Centroamérica. IV edición. Víctor Acuña (Edit). pp. 111-165.
- Recinos, A.** (1950). Crónicas Indígenas de Guatemala. Guatemala, Editorial Universitaria, 1957. Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles (editor). México, Fondo de Cultura Económica.
- Reina, R. E.** (1973). La ley de los santos: un pueblo Pokomam y su cultura de comunidad No. 32. Editorial José de Pineda Ibarra.
- Remesal, A.** (1619). Historia de la Prouincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala de la orden de nuestro glorioso padre Sancto Domingo de Guzmán. Editor Francisco Angulo, 1619, Madrid –España, 796 pág). Disponible: <http://books.google.de/books?id=-tOhQIvBV0wC>
- Rendón, A.** (1979). Sobre la élite del poder, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 41, No. 4 Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 1335-1367.
- Rincón, J. M.** (2005). La dinámica de los grupos sociales con intereses inclusivos y el ejercicio del poder local en los consejos comunitarios de desarrollo. Tesis de maestría. Universidad del Valle de Guatemala. Inédita.
- Ritzer, G.** (2002). Teoría sociológica moderna. McGraw Hill.

- Rodas, I.** (2011). Estado de la cuestión sobre la investigación socio-antropológica en Guatemala Sobre los estudios de identidad. Un acercamiento a la producción antropológica de los últimos 10 años en y sobre Guatemala. Instituto de Investigaciones Humanísticas Universidad Rafael Landívar.
- Rodas, I.** (1997). Ladino: una identificación política del siglo XIX. Estudios, IIHAA, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Rodríguez, G.** (2004). Participación Política de las Mujeres en la Primavera Democrática Guatemalteca (1944-1954). Diálogos: Revista electrónica de historia. Disponible: <http://www.historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/esp-genero/2parte/CAP8Guadalupe.htm>
- Rojas-Lima, F.** (1986). La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala. Los mayas de los tiempos tardíos, M, Rivera, & A, Ciudad (editores). pp. 53-282.
- Rovira, C.** (2011). Hacia una sociología histórica sobre las elites en América Latina. Un diálogo crítico con la teoría de Pierre Bourdieu. En Notables, tecnócratas y mandarines: elementos de sociología de las elites en Chile (1990-2010). Ediciones Universidad Diego Portales.
- Ruiz, J.** (2009). Teoría política norteamericana sobre las elites. Su vigencia en el contexto político y económico actual. Espacios Públicos, vol. 12, núm. 26, diciembre, 2009, pp. 169-189, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Rus, J.** (2004). La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968. En Chiapas: los rumbos de otra historia. J. P. Viqueira, & M. H. Ruz (Eds.). CIESAS. pp. 251-277.
- Sainteny, G.** (2002). Estudio de las élites políticas en Francia, Revista Je Estudios Políticos. Nueva Época, Núm. 118. pp. 35-42.
- Salazar, H.** (2013). La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano. Los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO.
- Salvador, C.** (2002). Relaciones Interétnicas en Totonicapán. Chuimekená (1944-2000). Guatemala: reporte para CIRMA. Disponible: <http://lanic.utexas.edu/project/laop/cirma/biblioteca/totonicapan.pdf>
- Sánchez, C., & Suarez, M.** (2006). Revista de Indias, Vol. LXVI, núm. 237. ISSN: 0034-8341. pp. 473-490,
- Sánchez, D. & Rodríguez, F.** (2005). Una reconstrucción preliminar de la tradición democrática. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- SEGEPLAN.** (2010). Plan de desarrollo de Olintepeque, 2010. Corporación Municipal 2008-2012. Unidad Técnica Municipal de Planificación. SEGEPLAN.
- Ser & Cunoc.** (2007). Gestión del abasto de agua municipio de San Juan Olintepeque.
- Skinner-Kléé, J.** (1954). Legislación indigenista de Guatemala, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Smith, C. A.** (1989). Cultura y comunidad: el lenguaje de clase en Guatemala. En Revista de Historia, N° 20. pp. 33-64.

- Smith, C. A.** (1990a). El patrón de urbanización de Centroamérica en el siglo diecinueve. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, p.p. 21-46.
- Smith, C. A.** (1990b). *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. University of Texas Press.
- Smith, C. A.** (2004). Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala. *Racismo en Guatemala. Abriendo el debate sobre un tema tabú*. AVANCSO.
- Smith, C. A.** (2005). Acerca de los movimientos mayas en Guatemala. *Mesoamérica*, 26(47), pp. 114-128.
- Smith, D., & Grenfell, J.** (1999). Los evangélicos y la vida pública en Guatemala: Historia, mitos y pautas para el futuro. *Revista Voces del Tiempo*. No. 31 SERGUA, Guatemala.
- Soto, O.** (2009). *Quetzaltenango. Prolegómenos de su historia*. (3 edición). Ediciones Los Qijotes. Quetzaltenango, Guatemala.
- Taracena, A.** (1982). Contribución al estudio del vocablo “ladino” en Guatemala (siglo XVI-XIX). En *Historia y antropología. Ensayos en honor de J. Daniel Contreras*. Luján Muñoz, Jorge. (edit). Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala. pp. 89-104.
- Taracena, A.** (1999). *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Antigua, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Centroamérica –CIRMA.
- Taracena, A.** (2007). *Guatemala: del Mestizaje a la ladinización, 1524-1964*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).  
Disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/arriola.html>
- Tax, S.** (1964). *Capitalismo del centavo, Tomo I. Seminario de Integración Social, Ministerio de Educación Pública, Centro Editorial " José de Pineda Ibarra"*.
- Toledo, P. R.** (2000). *Domingo Juarros, Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Volumen XXXIII.
- Torres-Rivas, E.** (1981). Problemas de la contrarrevolución y la democracia en Guatemala. *Nueva Sociedad*, N° 53. pp. 97-112.
- Tous, M.** (2008). El añil y los pueblos de indios en la Provincia de San Salvador, siglos XVI y XVII. En *Poder local, poder global en América Latina*. Dalla Corte, G. (Edit). Edicions Universitat Barcelona. pp. 53-66.
- Uriarte, Edurne.** (1997). el análisis de las élites políticas en las democracias, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 97.
- Velásquez, I. A. N.** (2002). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*. Asociación para el Avance de la Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- Villacañas, J.** (1998). *Introducción en Max Weber. En la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, editorial Istmo.
- Villalobos, P.** (1981). *Estructuras de poder en Max Weber*. Biblioteca Jurídica Virtual, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, Tomo II, Número 13, Año 1981, ISSN 1405-0935.  
Disponible: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=jurid&n=13>

- Wagley, C.** (1957). Santiago Chimaltenango: Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango (No. 4). Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Wallerstein, I.** (2001). Después del liberalismo. Siglo xxi. Primera edición 1995. After Liberalism.
- Warren, K. B.** (1998). Indigenous movements and their critics: Pan-Maya activism in Guatemala. Princeton University Press.
- Wasserstrom, R.** (1989). Clase y sociedad en el centro de Chiapas. Fondo de cultura económica.
- Weber, M.** (1998). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Editorial el Istmo.
- Weber, M.** (2002). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica.
- Zamora, E.** (1983). Conquista y crisis demográfica: la población indígena del occidente de Guatemala en el siglo XVI, En Mesoamérica, Cirma, Antigua Guatemala. Año 4. Cuaderno 6. pp. 291-328.

## **El autor**

José Manuel Rincón Alarcón. Colombiano. Economista de la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá, Master en Desarrollo Económico Local de la Universidad del Valle de Guatemala y Ph.D en Sociología de la Leibniz Universität Hannover de Alemania.

Experto en fortalecimiento económico y desarrollo económico local. Con experiencia en investigación y trabajo socio-económico con población desplazada por la violencia en Colombia, así como con población indígena de áreas locales en post-conflicto del occidente guatemalteco. Docente universitario, investigador social y facilitador en temas de desarrollo municipal, descentralización, micro finanzas, fortalecimiento económico y empresarial.

E-mail: jotamrincon@outlook.com

## **Der Verfasser**

José Manuel Rincón Alarcón, geboren in Kolumbien. Abschluß als Ökonom an der Universität Jorge Tadeo Lozano in Bogotá/ Kolumbien. Magister in Lokaler Wirtschaftsentwicklung an der Universität del Valle in Guatemala. Doktor in Soziologie an der Leibniz Universität in Hannover/ Deutschland.

Experte in Wirtschaftsförderung und lokaler Entwicklung. Erfahrungen in sozio-ökonomischer Forschung und Arbeit mit intern Vertriebenen in Kolumbien, als auch mit indigener Bevölkerung in Post-Konflikt Zonen im Westen Guatemalas. Universitätsdozent, sozialer Forscher und Moderator für die Themen lokale Entwicklung, Dezentralisierung, Mikrofinanzien, lokale Wirtschafts- und Unternehmensförderung.

## **The author**

José Manuel Rincón Alarcón, born in Colombia, graduated as Economist from the University Jorge Tadeo Lozano in Bogotá/ Colombia. Master in local economic development at the University del Valle in Guatemala. Ph.D. in Sociology from Leibniz University in Hannover/ Germany.

Expert in local economic and social development. Experienced in socio-economic research and work with internally displaced persons in Colombia and with indigenous population in post-conflict areas in western Guatemala. University lecturer, social researcher and facilitator for the topics local development, decentralization, micro-finance, economic development and support to small enterprises.

