

LOS SECRETOS DEL CERRO Y LA LAGUNA –IDENTIDAD Y MEMORIA COLECTIVA EN EL ORIENTE DE GUATEMALA–

Claudia Dary F.
*Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos
FLACSO, Guatemala*

[Ketzalcalli 1|2009: 39–52]

Resumen: La memoria colectiva constituye un vehículo para la comprensión de la historia local en función de las necesidades presentes. También es una herramienta analítica de la identidad étnica de grupos académica y socialmente marginados como lo han sido los de la región Oriental de Guatemala. Se trata de poblaciones indígenas que dada la pérdida de rasgos culturales ostensibles o diacríticos han sido condenados al olvido y a diluirse en los censos nacionales bajo la etiquetas de “no indígena” o “ladino”. Pero las personas habitantes de varias comunidades orientales como Santa María Xalapán (Jalapa) ven su identidad de otra manera: su adscripción étnica se comprende mejor al analizar su oralidad, sus luchas territoriales y su experiencia social.

Palabras clave: Identidad étnica, memoria colectiva, indígenas, Guatemala, oralidad

INTRODUCCIÓN

En Guatemala, los estudios antropológicos emprendidos por nacionales y extranjeros se han ocupado del análisis de problemáticas que atañen fundamentalmente a los indígenas del altiplano Occidental, en parte porque se trata de poblaciones que, en alguna medida, cumplen con una continuidad cultural (la “tradicición”) representada por marcadores étnicos bastante bien definidos y, en algún sentido, persistentes. “Podría decirse que se encuentra firmemente arraigada la idea de una Guatemala con un Occidente Indígena y un Oriente ladino” (Metz 2001: 312). Salvo algunas excepciones¹, ha existido un desinterés por ésta área del país y la identidad “maya” de estos grupos es seriamente discutida tanto en términos demográficos y lingüísticos como históricos” (Metz 2001: 311). Pero hay que indicar que existe una enorme heterogeneidad entre los ladinos del oriente, así también entre los grupos indígenas que allí habitan; los ch’orti, poqomames orientales y xincas De los 4 millones 411,964 indígenas reportados por el Instituto Nacional de Estadística para todo el país, los chorti alcanzan 46,833 , los Poqomames 42,009 y de los xincas no se tiene una cifra definitiva por haber sido considerado un grupo extinto, aunque, como veremos, tal afirmación se esta cuestionando

Los indígenas orientales aparecen en escena principalmente cuando hay tragedias. Así, el interés sobre los ch'orti', habitantes de varios municipios del departamento de Chiquimula (limitrofe con Honduras) se despertó en agosto de 2001 cuando los alcaldes de Jocotán y Camotán declararon alarma de hambruna y cuando los medios de comunicación revelaron su situación ante el resto de los guatemaltecos². El desalojo de tierras que se dio en forma violenta, de los indígenas de la montaña de Santa María Jalapa (departamento de Jalapa) en noviembre de 2005 también acaparó las primeras páginas de los diarios de mayor circulación en el país, e hizo recordar a los guatemaltecos que ellos también existían, pero como expresó un vecino ladino de la ciudad de Jalapa, pero “sí son indígenas, pero ya están muy cambiados y se han vuelto violentos”.

Considero que retomar el estudio de la memoria colectiva de los pueblos indígenas orientales bastante relegados por la antropología a un segundo plano y relacionarla con sus actuales luchas territoriales y otras demandas, nos pueden hacer pensar críticamente, como antropólogos, en los paradigmas, en el abordaje teórico metodológico y en las categorías que fabricamos para acercarnos a las culturas indígenas. Aunque ya es de viejo cuño, resulta imprescindible examinar el concepto de “aculturación”. Debido a la pobreza, la discriminación y otras razones históricas, muchos indígenas del Oriente de Guatemala han ido “perdiendo” u olvidando parcialmente su idioma, el traje tejido y, en algunos casos (como el ch'orti') sus organizaciones cívico religiosas se debilitaron. Debido a la transformación de esos marcadores étnicos o rasgos diacríticos al decir de Frederik Barth (2006), pasaron a ser víctimas de un etnocidio estadístico y a engrosar la columna de los “ladinos”, de los “mestizos” o de los “no indígenas”. En la actualidad varios indígenas orientales comienzan a impugnar las etiquetas que se les han impuesto y se está dando ahora un creciente proceso de lo que ahora se llama la “recuperación” de la identidad. Podría alegarse que estos son nuevos reclamos, podría decirse que ellos están manipulando las etiquetas étnicas para conseguir recursos. Yo más bien creo que estos grupos desconocían los discursos oficiales, los informes estadísticos y antropológicos que les definieron y clasificaron. Es a partir de su participación en varias reuniones con otros grupos mayas del país, que ellos comienzan a acceder a una parte de dicha información y a cuestionarla.

Se afirma que, a falta de rasgos diacríticos, en las comunidades indígenas del oriente de Guatemala, “la identidad se fundamenta en la imbricación con el territorio ancestral, con formas de organización social para el manejo de sus tierras comunales y con historias sobre su lucha por mantenerlo bajo ese régimen de tenencia (comunal), aspecto último que es más fuerte entre poqomames y xincas que entre los ch'orti'. La identidad de los indígenas orientales se entiende mejor desde una perspectiva no esencialista sino relacional, es decir, tanto en su categorización como *indígenas* por parte de los ladinos, como en su propia proclamación de ascendencia indígena (Adams & Bastos 2003: 290, Dary 2003). Como diría Max Weber (2006), seguido luego por tantos autores, la identidad se fundamenta en la creencia subjetiva en un pasado común

Asimismo, los indígenas orientales mantienen como en otras partes de Mesoamérica, una viva cosmovisión que confiere a los cerros, las sierpes, las lagunas, las nubes y las tormentas una centralidad fundamental. Los trabajos que sobre los ch'orti' escribieron Wisdom hace 70 años y Fought hace 30 sustentan esta afirmación. Por supuesto que habrá que reconocer que en la actualidad asistimos a escenarios en donde la identidad se está desterritorializando, fenómeno estrechamente vinculado a la migración interna e internacional. No obstante para el caso que aquí analizo, existe todavía ese fuerte vínculo con la tierra, con el agua y con los dueños o patronos de los recursos naturales. Esto, por supues-

to no es algo nuevo, lo que quiero exponer, es como encontrar una articulación entre el contexto social actual y la narrativa oral.

Cuando inicié mi estudio en las Montañas de Santa María Jalapa no tenía planeado enfocarme en la tradición oral sobre sierpes cachudas y otros personajes míticos. Quería centrarme en la organización social para el manejo de la tierra poseída en común; en el carácter de las relaciones interétnicas, y sobre las reivindicaciones etnopolíticas. Quería conocer también lo que la gente sabía del origen de los títulos de tierras, pero pronto la información obtenida a través de las entrevistas y los relatos de vida se empezaron a entrelazar con historias de serpientes, seres que volaban sobre troncos, cadenas subterráneas, lagunas que se tragaban a la gente, cerros que engañaban a los muchachos etc. ¿Por qué me estaban contando todas estas cosas, desviando la respuesta a mis preguntas más ‘concretas’? ¿Cómo se relacionaban la tradición oral con sus recientes demandas étnicas y reivindicaciones campesinas sobre el territorio, proceso que mantienen ante la Secretaría de Asuntos Agrarios? En la presente ponencia ambiciono ofrecer una interpretación.

Me propongo brevemente analizar la forma en que los relatos orales permiten comprender la manera en que los indígenas orientales, en particular los de la comunidad de Santa María Xalapan (Jalapa) se posicionan frente *los* otros y frente al Estado.

Quiero analizar tres temas específicos de la narrativa oral de los indígenas de Santa María y su relación con su experiencia histórica y su vida cotidiana estrechamente enlazada con la defensa territorial y con procesos socio políticos que están ocurriendo desde hace cinco años. Voy a aludir a tres temas o motivos que recogí en el campo recientemente:

1. La pérdida del idioma, la narrativa en torno a los cerros
2. La relación de la comunidad con los *fueraños* (habitantes de otras regiones) y sus proyectos de desarrollo a través de la narrativa oral en torno a la serpiente y las lagunas.
3. La relación de las comunidades con su territorio a través de lo siguiente:
 - a) las narraciones sobre la visita de los abuelos a los Reyes de España,
 - b) las acciones colectivas en defensa de las mismas.

1. “LA VOZ DEL PASADO LE IMPORTA AL PRESENTE”:

EL ABORDAJE DE LA MEMORIA COLECTIVA

¿Qué es lo que los indígenas de la montaña cuentan y recuerdan?, ¿qué motiva ese recuerdo? y, ¿en qué contexto se cuenta una historia y a quien? Los relatos orales han interesado por su belleza literaria, por lo que develaban de los “orígenes”, por su complejidad estructural. Todo esto es de suyo muy importante, pero no es esa perspectiva la que deseo desarrollar aquí. Creo que si el presente es “un proceso en continua construcción”, el pasado también lo es. Y, es, mediante la memoria que se construyen y resignifican los acontecimientos” puesto que la memoria social no es un objeto deificado, sino un “producto de las prácticas sociales” (Vázquez 2001: 24 y 25).

Las palabras memoria colectiva, memoria histórica, memoria social, memoria pública, memoria cultural son un poco imprecisas, laxas, dispersas. Quizás sea sugerente ver el “carácter social” de la memoria, es decir, abordarla como “proceso y producto de los significados compartidos engendrados por la acción conjunta de los seres humanos en cada momento histórico.” (Vázquez 2001: 27). Mi preocupación no se centra pues en si la memoria reproduce correctamente el pasado o no. Se trata de que “el estudio de la memoria

y el olvido sociales requiere, paradójicamente, de la atención prioritaria al presente y no al pasado. (Vázquez 2001: 29).

El eje de mi análisis no es pues la fiabilidad y verosimilitud de la tradición oral, puesto que ésta nos remite a eventos y escenarios que son usualmente diversos y contradictorios, siempre habrá problemas para señalar la legitimidad de los hechos narrados. Las historias que se cuentan más que declaraciones fidedignas sobre la manera en que se vivía en el pasado, nos informa sobre la manera en que los sujetos sociales se interrelacionan y cómo ellos conciben su entorno hoy en día.

Se trata pues de estudiar cómo los/as protagonistas de determinados acontecimientos elaboran su memoria sobre los hechos en un momento histórico concreto, con independencia de lo que se podría considerar como coincidencia exacta *entre hecho de la realidad y relato de la realidad*. En el mismo sentido, se considera que las diferentes versiones de la memoria son, con frecuencia, la manifestación de conflictos que adquieren expresión en el momento presente (...). En este contexto las palabras de Paul Thompson son muy elocuentes: "La historia solo sobrevive como actividad social porque tiene hoy significado para la gente. La voz del pasado le importa al presente (Thompson 1994: 2, Vázquez 2001: 38; Portelli 1991).

2. BREVE REFERENCIA SOBRE LOS INDÍGENAS DE JALAPA

La comunidad de la Montaña de Santa María Xalapán, del municipio de Jalapa –del mismo nombre que el departamento– se ubica a poco más de 100 kilómetros de la ciudad capital (IGN 1984: 380). La región tiene diversas altitudes y microclimas, y suelos con distintas posibilidades agrícolas. La economía local sigue la lógica del corte del café en las fincas, aunque existen otros cultivos de tierra fría. Durante toda la época colonial, los curas visitantes y los padrones nombraron a la población de la Montaña como 'indios', quienes fueron tributarios hasta pasada la independencia. Durante el siglo XIX se les siguió considerando de esa manera, pero se les agrega el mote de 'montañeses'. En el siglo XX, los indígenas jalapanecos o *xalapanes*, como se les dice localmente, fueron sometidos a la medidas 'civilizatorias' como las de ir a servir al ejército, en donde el cronista del dictador Ubico, decía, en los años 30, que se les enviaba para 'desasnarlos'³. Apenas existe un estudio antropológico previo sobre esta zona (Álvarez Porta 2006), y varias crónicas escritas por historiadores locales, y todos, ellos indican que la población indígena hablaba el Poqomam, aunque las toponimias locales son xincas

De acuerdo con el último censo de población, del 2002, la mayor parte de la población rural del municipio ha dejado de ser indígena, unas 63,540 personas⁴. Para los registros oficiales, Jalapa es ahora un municipio eminentemente 'no indígena' pues la mayoría habla español y pocos conocen algún idioma "maya". En lo particular deseo insistir en la deficiencia en los métodos para recabar información demográfica desagregada por grupo étnico. Hasta la fecha los comuneros siguen llamándose así mismos como "indígenas de la Montaña." y comienzan a impugnar las etiquetas impuestas. Para concluir esta sección es importante señalar que el Oriente de Guatemala es una zona de dominación étnica porque las relaciones entre grupos han sido francamente desiguales. En la colonia los valles fértiles cercanos a los ríos fueron apropiados por parte de los españoles y sus descendientes quienes les transformaron en haciendas y estancias; arrinconando a los indígenas en las montañas. Las redes comerciales agrícolas y ganaderas y el poder político siguen estando en manos de los no indígenas o ladinos quienes poco a poco comenzaron a estar en ten-

sión con los indígenas por querer apropiarse o comprar casi a la fuerza sus tierras comunales aduciendo la necesidad de ‘desarrollar’ la región por la vía de la ganadería. La negativa de los indígenas comuneros a vender sus tierras les ha valido el calificativo de ‘conservadores’ y ‘recalcitrantes’.

En la región de la Montaña, los habitantes afirman la existencia de un idioma pasado, el que hablaron quienes hoy cuentan con más de 80 años. Se trata de un idioma, que pocos se atreven a identificar. Unos están seguros de que fue poqomam, otros dicen que fue el xinka, pocos se preguntan si no sería inglés. La mayoría dice, simplemente, que los viejitos “hablaban en lengua”, en “dialecto”, en “idioma”. Las integrantes de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (AMISMAXAJ), que tiene solo cuatro años de fundada, se preocupan por saber las razones detrás del olvido del idioma. Varias de estas mujeres dudan ser poqomames y aseguran ser xincas y, es en torno a esta identidad que se encuentran trabajando. Quizás esa inquietud no se hubiera despertado a no ser porque desde hace unos tres años, los jalapanecos comienzan a reunirse (en talleres y capacitaciones) con otros grupos indígenas del país, tanto del suroriente como del Altiplano Occidental con quienes intercambian ideas sobre la identidad cultural.

3. LOS SECRETOS DEL CERRO Y LA PÉRDIDA DEL IDIOMA

El territorio jalapaneco, como dicen los mismos pobladores, es rico en recursos, así que teóricamente no debería haber pobreza, pero la hay y en altos porcentajes (un 67.67% de pobreza general para el municipio de Jalapa). Según los relatos orales, hay muchos tesoros que están encerrados herméticamente dentro del cerro y no saldrán de allí hasta que la gente vuelva a hablar en el antiguo idioma. Una mujer me dice, “*Usted no es de aquí, ¿verdad? Es que ese idioma solo los de acá lo pueden aprender, a los demás no se les queda*”.

La mitología en torno a los cerros y cuevas ha sido muy estudiada por los mesoamericanistas. A mi lo que me ha llamado la atención es la insistencia en la relación entre la riqueza del cerro y el idioma en el actual contexto en que los jalapas buscan un reconocimiento a la diferencia. Cuando se inquiriere por las razones del olvido del idioma, se contesta que los abuelos deliberadamente evitaron enseñarlo, para que los hijos trabajen y no se ganen la vida sin esfuerzo. Claudio, campesino analfabeta de más de 70 años, responde a mi pregunta sobre los motivos de los ancianos:

“(...) mire, me dice, sólo ellos sabían por qué no lo enseñaron, sólo ellos querían saber y sólo ellos abrían las puertas del cerro. Porque mi papá me contaba a mí que hay tamales en el cerro. Él estaba pequeñito así, y su abuelita iba a destapar el cerro cuando no amanecía que comer. Como la ‘creación’ (la población) era poca, poquito se trabajaba, no se cultivaba la tierra, eran montañas. Y cuando pegaban las necesidades que no había maíz, no había tortilla, comían de una planta que es silvestre y que le llaman madremaíz. Esa la iban a escarbar y la revolcían con un poquito de maíz.”

Recordemos que “*en la tradición mesoamericana cada cerro se constituía en sagrado porque en él moraba el dios protector*” de la localidad. Según López Austin,

“cada cerro sagrado es, además, la gran bodega donde se almacena la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de los vegetales, el crecimiento de las plantas y animales(...) y el poder de la multiplicación del dinero”⁵ (citado por Portal Ariosa 1994: 45).

En este mismo sentido, en Jalapa dicen que en el cerro está el “almacén”, dicen que la “fábrica (esta) llena de ropa (cortes o enaguas), herramientas, semitas y tamales calientes” y, que sus puertas solo se abrirán al hablar en un idioma que no es el castellano. Cada vez que había hambre o sequía, de allí iban a obtener lo necesario. Estos relatos no son privativos de los ancianos, los cuentan también jóvenes y adultos.

Generalmente son las ancianas⁶ las que aparecen en los relatos sacando los alimentos de la interioridad del cerro⁷. La riqueza de los cerros sigue allí encerrada, no es que los recursos hayan escaseado, sino que como dicen “nosotros ya no podemos sacarlos porque no aprendimos hablar (en lengua)”. Se funde la creencia en un lenguaje hermético/ mítico con el idioma que hablaban los abuelos cercanos.

La lengua es poderosa pues “los antiguos” al pronunciarla torcían las maldades. Había en la época de los antepasados, unos seres de largas orejas como cabros que dañaban la milpa. Eran seres quienes, metidos entre nubes, se transportaban y su misión era botar las siembras y de allí venía un hambre terrible. “Para dominarlos, los antiguos les tiraban dagas y los regañaban en lengua”⁸. La importancia de la lengua también se refleja en otros relatos que indican que los antepasados tomaron el “libro de los dialectos” y lo escondieron en la “Poza Verde”, donde estaba la sierpe guardiana, eso lo hicieron porque unos grupos de Guazacapán y Chiquimulilla “se lo querían robar” (Álvarez 2005: 64 y 65). Es interesante mencionar que es en estos dos municipios del vecino departamento de Santa Rosa (limitrofe con El Salvador) en donde se habló xinka hasta los años 60 y en donde actualmente hay grupos indígenas que están reivindicando su identidad como tales y redactando el diccionario xinka. El Parlamento Xinka ha denunciado enfáticamente que “es falso que su idioma se está extinguiendo”⁹. Ahora, algunos jalapanecos reclaman que es en su montaña en donde se originó el idioma y rechazan la versión histórica oficial y la regional que afirma que sus antepasados eran maya poqomames. Ahora dice una mujer de la Montaña “Allá (en Jutiapa) nos lo dijeron que el idioma xinka es la identidad y que es el idioma que tenemos que hablar”¹⁰. Y, por su parte, Santiago, un campesino, dijo “nos estamos dando cuenta que la riqueza está en la montaña, pero que también sabemos que no todos pueden saber esas cosas porque si no, nos van a volver a invadir”.

4. LA LAGUNA DE LA SIERPE:

ORALIDAD Y ACCIÓN COLECTIVA EN TORNO AL AGUA

Hace aproximadamente dos años, llegó a la montaña de Santa María Xalapán un grupo de canadienses de la organización *Wells of Hope*, la cual se dedica a abrir pozos mecánicos. Los “gringos”, como les dicen en la montaña, llegaron a la aldea Los Izotes y hablaron con los representantes de la comunidad para hacer un pozo cerca de la ciénaga de la aldea. Éstos hicieron una asamblea comunal y luego de un tiempo dieron su respuesta: que no daban permiso para que se abrieran pozos ni se jalara el agua de la ciénaga para ningún lado. Parecía inconcebible, en ese primer momento, la negativa a la generación de un proyecto de “desarrollo” que beneficiaría a los campesinos. Otros comuneros de las aldeas vecinas criticaron a los de “Izotes”, les dijeron que no querían el progreso, que eran unos

conservadores y que allá ellos si querían permanecer en la pobreza. Pasaron varios meses para poder ir desenmarañando las razones de dicho rechazo.

Doña Adela, alfarera de 65 años de edad, originaria de la misma localidad estaba platicando conmigo mientras elaboraba un incensario. Mientras trabajaba sentada en el suelo, contaba de su pobreza y de las enseñanzas de su mamá, quien le dejó como única herencia la habilidad para hacer ollas. Hablando sobre su madre, ella recordó la forma en que se podía reconocer los lugares en donde el agua pasaba por debajo de la tierra. Así fue como empezó a contar el relato del origen de las serpientes que cuidan el agua haciéndome ver que: *“esa no es mentira, es cierto, no es historia”*. Adela dijo que todo lo relativo a la serpiente y la ciénaga es verdad porque, gracias a ella es que ahora todavía hay agua en la aldea. Este motivo es de antiquísimo arraigo en Mesoamérica y como dice Mercedes de la Garza la serpiente es guardiana de las riquezas subterráneas que se relacionan con el agua terrestre, ‘principio vital sagrado del universo y del cosmos’ (2003: 214 y 221). También los ch’orti que viven no muy lejos de Jalapa narran muchos relatos sobre los chichanes y su relación con los temblores y el agua¹¹.

La historia de Adela y sus vecinos tiene un toque sincrético con el cristianismo. Se cuenta que una joven campesina iba todos los días a dejar almuerzo al marido quien labraba la tierra. En el camino un ser maligno adopta la forma del esposo y engaña a la mujer. Ellos almorzaban y luego mantenían relaciones sexuales. Después la joven regresaba a su casa. Mientras tanto el marido vuelve en la tarde al hogar, cansado de esperarla y extrañado por la situación. La mujer resulta preñada del bribón sobrenatural. El marido al percatarse del embarazo de su esposa, recurre a los ancianos de la comunidad, quienes le aconsejan deshacerse de la mujer lanzándola a un horno en llamas. Al quemarse ella, tres serpientes salen de su cuerpo y cada una toma un rumbo diferente dando lugar a tres lagunas que existen en la montaña

“(…) esa no es historia, no que es cierto”, dice Adela, “al tiempo que ella cayó dentro del fuego brinco una sierpe, una para allá, otra para acá y otra aquí. Vinieron los viejillos y las agarraron y las metieron en un cascarón y las mandaron cada una para diferente lago. Dios me guarde y se llega a salir ella, nos vamos todos, (por eso) la dejaron bien encadenada (..) Por eso no dimos lugar cuando “los “gringos” iba a sacar el agua para todos lados, pelearon todos y acudimos porque Dios me guarde, se hubieran sacado el tesoro y no nos hubieran dejado nada de agua”¹³.

Además cerca de la laguna *“y están las viejitas que cuidan, la viejita que manda es enrejada (usaba traje indígena)”¹⁴.*

5. LA VISITA DE LOS ABUELOS A LOS REYES DE ESPAÑA:

ACCIONES EN DEFENSA DEL TERRITORIO

En Santa María Jalapa las tierras son comunales, pero son insuficientes debido al crecimiento demográfico y a la distribución inequitativa entre los comuneros. Así que los campesinos se han visto obligados a solicitar más tierra al gobierno, y a buscar la forma de recuperar terrenos que consideran que estuvieron comprendidos en los títulos originales que. Según ellos, les dieron los reyes de España hace varios siglos. Tras dos años de trabajo en una “mesa de negociaciones” departamental en torno a la entrega de tierras; un día

de septiembre de 2005 campesinos, personeros de gobierno y representantes de la Iglesia Católica se hicieron presentes en la entrega de una finca para los campesinos comuneros de Santa María por parte del presidente Berger. En esa ocasión el mandatario prometió otra finca. Menos de un mes después, el 10 de noviembre, los campesinos que no tuvieron acceso a parcelas decidieron ocupar una finca (llamada Santa Gertrudis) considerada “privada” por el gobierno y los ladinos locales, pero que los comuneros perciben como antiguo territorio propio. A las pocas horas de la ocupación, 13 radiopatrullas y más de 100 policías de distintos departamentos llegaron al lugar y desalojaron a los campesinos con gases lacrimógenos: un campesino murió, hubo 10 heridos, chozas quemadas y más de 41 detenidos. Este fue el desenlace de una tensión entre comuneros y gente del pueblo, que llevaba ya décadas en espera por estallar, y en este punto habría que recordar como antecedente, la masacre de Sansirisay (aldea de la localidad de Jalapa) en 1974, donde el ejército asesinó a 14 campesinos por los mismos motivos de tierra.

Es en éste preciso lugar donde los campesinos cuentan que hace muchísimos años, siglos sin duda, doce ancianos sesionaron y decidieron ir a ver al Rey de España para pedirle que les concediera unas tierras para ellos y sus descendientes. No se sabe a ciencia cierta cómo se fueron los ancianos, si en barco o andando, lo cierto es que los abuelos hicieron la vista a los reyes. Caminaron mucho, pasaron hambre, llevaron sol y recolectaron contribuciones entre todos para llevarles a los monarcas un sol de oro y una luna de plata y otras cositas y, les dijeron que querían unas tierras que no fueran tocadas por la municipalidad, ni por ningún gobierno ni por ningún Rey¹⁵.

Los viejecitos, según el relato, representaban al futuro “Batallón Jalapa”. Dicen que “eran los doce abuelitos del Batallón” (cada abuelo representa a las doce aldeas que en la actualidad conforman la Comunidad Indígena). El Rey les concedió las tierras, pero les dijo que ellos no serían los verdaderos dueños sino la virgen de la Expectación y el Cristo Crucificado (sus patronos), les dijo además que sus tierras abarcarían desde la cruz de la plaza hasta donde alcanzara la vista, incluso dicen que firmó el título de su propio puño y letra y que en vez de tinta usó su propia sangre. El rey advirtió a los ancianos que se organizaran y que hicieran una sesión cada 15 días, tal y como sucede hasta en la actualidad¹⁶. Los abuelos regresaron de España con el título envuelto en piel de venado y lo enterraron bajo un árbol de guachipilín en donde se encuentra todavía, en un lugar secreto, conocido solo por los ancianos.

Con sus variantes, éste relato me fue referido reiteradamente a menos de dos años del aniversario del desalojo de la finca Santa Gertrudis por parte del Gobierno. La relevancia de un título entregado por el rey y las colindancias indicadas allí son las que valen para la gente. Aunque hay comuneros que dicen que hay que saber negociar pacíficamente y resignarse por las tierras perdidas; muchos se aferran a esta historia para demostrar su preeminencia sobre el territorio. Como dice Anthony Smith (1989), los grupos étnicos son comunidades históricas construidas de memorias compartidas. Un sentido de historia común une a las distintas generaciones¹⁷.

Muchas veces “se pone de manifiesto más que la reproducción fiel de las tradiciones indígenas, la manera en que los grupos contemporáneos “imaginan su pasado”. Los tiempos en que se midieron las tierras de los indígenas de las montañas de Jalapa, según los documentos de archivo fue en el siglo XVIII; los tiempos del protagonismo del Batallón Jalapa (que peleó con el gobierno liberal del general Justo Rufino Barrios), fue a finales del XIX, pero es así como “en este sentido podríamos retomar la propuesta de Catherine Héau de que ‘solo se recuerda lo que puede explicar, justificar o relacionarse con el pre-

sente. Nuestro pasado se articula en la memoria en función de los intereses de nuestra comunidad, nuestra familia o nosotros mismos en el presente” (Héau 1994, en Hernández Castillo 2001: 182).

CONCLUSIONES

1. Contextualizados en un entorno social, económico y político, los relatos orales sobre los secretos y tesoros del cerro y su perdurable imposibilidad para alcanzarlos son una imagen de la pobreza económica y de la “pérdida” del idioma y del traje distintivo. La reiteración que se hace de dichos relatos posiciona a la comunidad frente a los reclamos de “indigenidad” o de “mayanidad” de otros grupos “mayas”, “cobanes” o indígenas de occidente. Estos relatos pueden entonces reseñificarse en el seno de la política y los discursos multiculturalistas en la Guatemala de hoy, en donde los grupos étnicos parecen competir acerca de quien es “auténtico” y quien tiene o no el derecho de llamarse “maya”, “poqomam”, “ch’orti”, “xinka” o simplemente ‘indígena’

2. Indudablemente los relatos sobre las lagunas y sus guardianas, las serpientes, reflejan una antigua cosmovisión, de origen maya y xinka. Pero me ha interesado destacar aquí, que al mismo tiempo que el discurso fundamenta la conservación de los mantos acuíferos y expresa una conciencia ecológica sobre la calidad finita del agua; las acciones colectivas concretas frente a los “otros” que pretenden hacer uso del recurso se refuerzan dando sentido a la organización comunitaria. El énfasis sobre la relación agua-serpiente no solo reitera la defensa del recurso, sino que también nos informan de la relación entre los grupos locales con los extra-locales, con el otro. La narración enmarca las acciones colectivas que los campesinos jalapanecos y ch’orties han emprendido para hacer valer su derecho de prioridad en el manejo y uso de los recursos

3. La visita de los abuelos a los reyes españoles y el origen de la tierra comunal¹⁸ reflejan “cómo se va construyendo la identidad y cómo identidad y memoria social constituyen elementos indisociables en este proceso” (Vásquez 2001: 39). Las narraciones de los jalapanecos hacen alusión a las dificultades que pasaron los antepasados y que los habitantes actuales siguen sufriendo: la lucha por sobrevivir, por perdurar, por la autonomía y defensa territorial. Las historias que se cuentan están vinculadas con los derechos primordiales sobre la tierra. A pesar de los discursos de la nueva ruralidad que nos hablan de nuevas ocupaciones laborales y de la re-funcionalización de la tierra, ésta es vital para los agricultores indígenas, principalmente en la zona de la montaña jalapaneca donde la migración internacional apenas comienza a vislumbrarse como una opción. Es así que “la justificación de esta lucha presente se encuentra en parte en el sufrimiento del pasado (...), las historias de los abuelos les permiten escenificar y justificar sus denuncias contra el neolatifundismo” (Hernández Castillo 2001: 198) y la ocupación de sus tierras por grupos de ladinos y mestizos que las quieren para hacer notificaciones o para poner a pastar al ganado.

Pero la acción colectiva gira en torno no solamente a la lucha por recuperar las tierras como un mero recurso de sobrevivencia destinado a los campesinos, sino por el mantenimiento de la figura histórica, social y jurídica de la “comunidad indígena”, y la defensa de una forma propia de autogobierno (autonomía), quizás con el mínimo de interferencia estatal. La Comunidad persigue que la gente del pueblo y los lugares aledaños reconozca que las cuestiones de administración de tierras y el agua en ese territorio, son asunto exclusivo de la junta directiva y de su “gabinete” y que esto debe seguir siendo así. Considero siguiendo a Ana María Alonso (1997: 6) que la memoria colectiva y la reconstrucción

oral del pasado constituye una pieza clave para comprender cómo se negocian las identidades y cómo se conforma la idea de “comunidad”. La manera violenta en que las acciones de los comuneros han sido reprimidas por el Estado, en 1974 y 2005 refleja la percepción que éste y las elites locales tienen acerca de la “gente de la montaña”. Los “montañeros”, como les dicen peyorativamente los de la ciudad, son vistos como un conglomerado de gente atrasada, “incivilizada” (Alonso 1997: 7). El empecinamiento campesino por mantener sus tierras y su organización son consideradas, tal y como en el siglo XIX, por los liberales, como un obstáculo para el progreso. “Por eso están como están, porque han sido muy celosos de sus tierras, ellos se han cerrado al desarrollo”, indicó en tono crítico un entrevistado citadino.

En síntesis, el análisis de los mitos y otros relatos orales sobre el pasado, siempre y cuando se contextualicen en el presente, permite generar una reflexión sobre la manera de aproximarnos a la memoria colectiva o memoria cultural y a la construcción identitaria. En el caso de los indígenas del Oriente de Guatemala argumento que actualmente está ocurriendo un proceso de re-etnización motivado por el deseo de los actores sociales de ser visibilizados, reconocidos y respetados como individuos y como colectividades indígenas, porque se reconozcan sus derechos histórico-primordiales sobre la tierra y a que se les incluya (en cuanto indígenas) en una distribución equitativa de los recursos que el Estado asigna a las regiones en donde habitan. En la actualidad, el trabajo de las organizaciones mayas del área central y del occidente, permite a los indígenas orientales recuperar su dignidad étnica (Metz 2001) “La respuesta es mantenerse en la diversidad, es reconocerse como diferente del otro (con traje o sin traje, con idioma o sin el) por derecho heredado de su historia y de sus antepasados” (López García 1994)

NOTAS

1. Estoy de acuerdo con Metz, en que hay notables excepciones. Indico aquí algunas en el campo de la antropología (Wisdom 1940; Girard 1949; Tumin 1952; Gillin 1958; Ghidinelli 1974, Ghidinelli et al. 1974, 1975; Fought 1972; López García 1994, 1998; Metz 1995, 2001; Little Siebold 2004; y en el área de lingüística: (Schumann 1967; Campbell 1978; Sasche 2000). En el de la sociología Durston (1972). En el campo de la historia (Miles 1957; Ingersoll 1972; Terga 1980; Feldman 1985, Fry 1988a, b; Luján 1994; Jefferson 2000; Brewer 2002); en el de la arqueología (Sharer 1974; Ichon & Grignon 2000).
2. Pedro Pop. “Olvidados por el gobierno”. En, *Prensa Libre*, 22 de diciembre de 2003.
3. Dejar de ser burros o asnos.
4. La población del municipio de Jalapa es de 105,796, (INE 2002:341).
5. “El dios patrono es el distribuidor de los bienes encerrados en la bodega; es el ser que administra el tesoro de sus protegidos, que premia o castiga su devoción aumentando o disminuyendo los dones.” (citado por Portal Ariosa 1994).
6. Unos dicen que la mujer era Nana Saloma, otros juran que era la viejita Chon, todo depende de las versiones que se cuentan en cada aldea (Álvarez Porta 2005: 64). En Los Izotes conocí a Victoria, nieta directa de la viejita Chon, quien dice que su abuelita siempre iba a traer “tamales humeantes, bien rosaditos”.
7. Existen también muchos relatos de personas que se pierden adentro o personas que encuentran exuberantes árboles de fruta. Un relato en particular cuenta que el hombre entusiasmado llena sus redes de naranjas, pero al llegar a su casa se le transforma en “perotes” verdes y pesados o en estiércol de ganado

8. Entrevista con don Claudio Burrión, Los Izotes, Jalapa, junio de 2006.
9. En cuanto a su distribución geográfica se tiene noticia acerca de que éste grupo abarcó los pueblos de Taxisco, Chiquimulilla y Guazacapán en el actual departamento de Santa Rosa. Cuando Harry McArthur visitó la región aludida en los años cincuenta, descubrió que eran sólo unas pocas personas de avanzada edad las que admitieron haber conocido algunas palabras sueltas de tal lengua (1966: 425).
10. Una mujer líder de AMISMAXAJ dice que: *“Muchos dicen que aprender el idioma es aprender a ser uno malo, aprender a ser brujo, pero no es!. Allí (en Jutiapa) nos lo dijeron que el idioma xinka es la identidad y el idioma que tenemos que hablar, las idiomas para comer de los cerros sería otra, eso tendría otro sentido y otra letra, no es la xinka”*.
11. Ver la referencia en de la Garza sobre la muerte de la serpiente y el agotamiento del recurso (2003: 226)
12. Los nombres de las lagunas tienden a cambiar según las diferentes versiones que dan los informantes, pero en todos los casos corresponden a nombres de lagunas que existen en la realidad. Se trata de la laguna del Pito, la de Iztacoba y la Poza Verde.
13. Entrevista con Adela la aldea Los Izotes. Jalapa, 28 de febrero de 2007. Ella agregó la información siguiente. *“La sierpe ... tiene venas subterráneas, son largas trenzas que sostienen la tierra y el agua: ella (la sierpe) tiene las venas para todos lados, allí donde esta el agua, allí esta el pelo de ella, pero no es cualquier pelo (...) Ella esta aquí y hay una trenza de ella para allá, allí es donde hay ojos de agua para allá lejos, así dispersos y hondo (...). Allí hay agua lindísima, hasta que ya no ”*.
Le pregunto por la cara del animal, dice que *“es ‘culebr’ y que tiene ‘cachencos’, y cachos y trenzas ”*.
14. *“Una mujer de carne y hueso, una mujer que existió de verdad y que murió según sus nietas en los años 70, va a vivir a la ciénaga. Ella también la cuida, pero además ofrece comida bondadosamente a los pobres campesinos que pasan por allí. Ellos tienen hambre y ella les da de comer, deliciosos y calientes tamales, dulces semitas. Pero hay que comérselos allí mismo, en el lugar sagrado, de lo contrario se convierten en estiércol de vaca, como lo que le pasa a aquel que desentierra tesoros de la casa encantada, pero si no es para el se convierte en carbón”*.
15. Don Chanito dijo literalmente *“que no toque la municipalidad, ningún gobierno ni ningún Rey”*. Aldea los Izotes (Jalapa), abril de 2007.
16. Resumen de una historia contada por Feliciano Simón, marzo 2007.
17. *“For the participants, the very sense of their history which they share, (...) must often ‘fill out’ and give coherence to what might otherwise seem a skeletal tale and sketchy and conflicting evidence”* (Smith 1986: 25).
18. *“Existe en Jalapa una narrativa sobre el origen de la Catedral, que sostiene que ésta en realidad pertenece a los indígenas de la montaña, La iglesia hecha solo de noche por un personaje conocido como Teyo Sajar quien envió hombres fantásticos que en un abrir y cerrar de ojos llevaron gruesos troncos de árbol sin dificultad hasta el pueblo para colocarlos como pilares de la iglesia. Los hombres viajaban como montados en esos troncos que ni siquiera tocaban el suelo”* (entrevista con Santiago Aguilar, Los Izotes, Jalapa, julio de 2006”.

Referencias

Adams, Richard & Santiago Bastos
2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944–2000*. Antigua Guatemala: CIRMA.

- Alonso, Ana Maria
 1995 *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Álvarez Porta, Mario
 2005 *Tradición oral de Santa María Xalapán*. Guatemala: Dirección General de Investigación, Unidad de Publicaciones y Divulgación.
- Barth, Fredrik
 2006 [1969] 'Introducción' a los grupos étnicos y sus fronteras (1969). En: Camus, Manuela (comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Guatemala: CIRMA, 2006.
- Brewer, Stewart
 2002 Spanish imperialism and the Ch'orti' Maya, (1524–1700): institutional effects of the Spanish colonial system on Spanish and Indian communities in the Corregimiento of Chiquimula de la Sierra, Guatemala . Ph.D. Dissertation. State University of New York at Albany.
- Campbell, Leyle
 1978 Quichean prehistory: Linguistic contributions. En: England, Nora (ed.), *Studies in Mayan Linguistics*. Vol. 2. Columbia: University of Missouri Press.
- Dary, Claudia
 2003 *Identidades Étnicas y Tierras Comunales en Jalapa*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Dary, Claudia; Silvel Elías; & Violeta Reyna
 1998 *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles; los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Durston, John W.
 1972 *La Estructura de Poder en una Región Ladina de Guatemala. El Departamento de Jutiapa*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca y el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas.
- Fought, John
 1972 *Chorti (Maya) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fry, M. F.
 1988a "Política agraria y reacción campesina en Guatemala: La región de La Montaña, 1821–1838". *Mesoamérica*. Año 9. Cuaderno 15. Antigua Guatemala, CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies.
- 1988b *Agrarian Society in the Guatemalan Montaña, 1700–1840*. Ph. D. Diss, Tulane.
- Ghidinelli, Azzo
 1974 *Tentativa de reconstrucción de la etnohistoria precolombina del grupo pocom*. Guatemala: Guatemala Indígena. Instituto Indigenista Nacional.
- Ghidinelli, Azzo & Rosalba Terranova
 1974 "The Tree Test and the Study of Acculturation among the Pokomam". *Current Anthropology* 15 (3): 338–342.
- 1975 *Reconstrucción histórica de las relaciones interétnicas en el área pocomam oriental durante el periodo colonial*. Guatemala: Guatemala Indígena. Instituto Indigenista Nacional.
- Girard, Rafael
 1949 *Los chortís ante el problema maya*. México: Editorial CVLTURA.

- Gillin, John
 1958 *San Luis Jilotepeque; la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos.*[Versión castellana de Joaquín Noval]. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra (Colección del Seminario de Integración Social Guatemalteca).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial.* México: CIESAS.
- Ichon, Alain & Rita Grignon
 2000 *El Chagüite, Jalapa. El Periodo Formativo en el Oriente de Guatemala.* Oxford: BAR International Series 887.
- Ingersoll, Hazel Marylyn Bennet
 1972 *The War of the Mountain. A Study of Reactionary Peasant Insurgency in Guatemala, 1837–1873.* Ph. D. Dissertation. The George Washington University.
- Jefferson, Anne
 2000 *The rebellion of Mita, eastern Guatemala, in 1837.* Ph.D. dissertation. University of Massachusetts at Amherst.
- López García, Julián
 1994 *Restricciones culturales en la alimentación de mayas chortís y ladinos del Oriente de Guatemala* Tesis doctoral en Antropología Universidad Complutense de Madrid
 1998 *El mundo al revés sobre ladinos que quieren ser mayas chorti.* Ponencia presentada a la American Anthropological Association
- Luján Muñoz, Jorge
 1994 *Los Pokomames,* En: *Historia General de Guatemala.* Volumen II. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Metz, Brend
 1995 *Experiencing Conquest: the Political and Economic Roots and Cultural Expression of Maya–Chorti ethos .* Ph.D. Dissertation: State University of New York at Albany.
 2001 *Investigación y colaboración en el movimiento maya ch’orti.* En: Pitarch, Pedro & Julián López García (eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad.* Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Miles, Susan W.
 1957 *The Sixteenth–Century Pokom–Maya: A Documentary Analysis of Social Structure and Archeological Setting.* Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society. New Series, Volume 47, Part 4.
- Portal Ariosa, María Ana
 1995 “Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta”. *Alteridades* 6 (9) 41–50 pp
- Portelli, Alessandro
 1991 *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in oral History.* Albany: SUNY Press.
- Sasche, Fraude
 2000 *Lexicografía y Morfología Xinka.* Traducido del Inglés por Alex Lomónaco. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc., FAMSI

- Schuman, Otto
 1990 Aproximación a las Lenguas Mayas. México, D.F. Seminario Permanente de Estudios México–Guatemala, Dirección General, Instituto de Antropología e Historia.
- 1967 Xinca de Guazacapán. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Sharer, Robert J.
 1974 “The prehistory of southeastern Maya periphery”. *Current Anthropology* 15: 165–87.
- 1978 *The prehistory of Chalchuapa*. 3 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1981 “Comment on John W. Fox’s article”. *Current Anthropology* 22 (4).338–339.
- Smith, Anthony D.
 The Ethnic Origins of Nations. New York: Basil Blackwell.
- Terga, Ricardo
 1980 “El valle bañado por el río de plata”. *Guatemala Indígena* 15(1 2) 1–100
- Thompson, Paul
 1994 Believe it or Not: Rethinking the Historical Interpretation of Memory. En: Jeffrey, Jaclyn & Glenace E. Edwall (eds.), *Memory and History. Essays on Recalling and Interpreting Experience*. Lenham: University Press of America, Baylor University for Oral History.
- Tumin, Melvin Marvin
 1952 *Caste in a peasant society; a case study in the dynamics of caste*. Princeton: Princeton University Press.
- Vázquez, Félix
 2001 *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.
- Weber, Max
 2006 “Comunidades étnicas”. En: *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. Guatemala: CIRMA, 2006. (Colección: ¿Por qué estamos como estamos?). 25–44 pp.
- Wisdom, Charles
 1940 *The Chorti Indian of Guatemala*. Chicago, Ill: the University of Chicago Press.