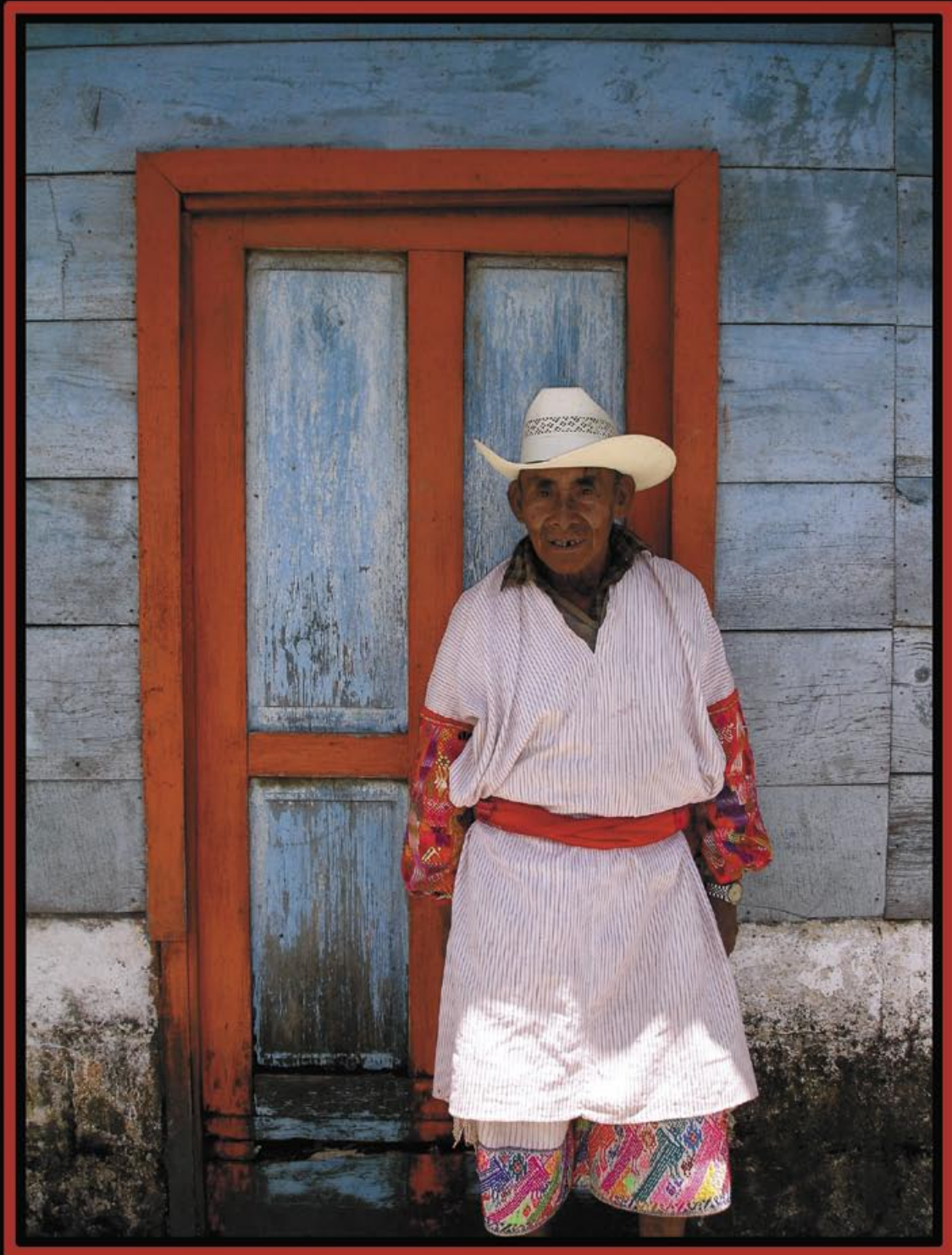


San Martín Sacatepéquez O'kx Qajaw b'ilte

Una Historia de Resistencia Cultural
A History of Cultural Resistance



Bryan Long

San Martín Sacatepéquez

O'kx Qajaw b'ilte

Una Historia de Resistencia Cultural

A History of Cultural Resistance

Texto: copyright © 2007 Bryan Long
Fotografías, gráficas, y mapas: Copyright © 2007 Bryan Long

Todo los derechos reservado por autor.
Ni un parte de esta publicación puede ser reproducido sin permiso del autor.

La presente publicación fue posible por medio del aporte del “Chicago Area Peace Corps Association” (CAPCA) y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) en Guatemala, a través del fondo para asistencia de proyectos pequeños (SPA) administrado por Cuerpo de Paz Guatemala. Las opiniones expresadas en este documento son propias del autor y no necesariamente reflejan los puntos de vista de CAPCA, USAID o Cuerpo de Paz.

Traducción: Sara Martínez Juan
Revisión: Elisa Echeverría, Kathryn Griffin, Danielle Long, Christopher Lutz y Francisco Vásquez Ramírez

Text: copyright © 2007 by Bryan Long
Photos, graphs, and maps: copyright © 2007 by Bryan Long

All rights reserved.
No part of this publication may be reproduced in any form without prior written permission of the author.

The present publication was made possible with support from the Chicago Area Peace Corps Association (CAPCA) and USAID through the Small Project Assistance Fund administered by Peace Corps Guatemala. The views and opinions of the author expressed herein do not necessarily state or reflect those of CAPCA, USAID, or Peace Corps.

Translated by: Sara Martínez Juan
Edited and / or revised by: Elisa Echeverría, Kathryn Griffin, Danielle Long, Christopher Lutz, and Francisco Vásquez Ramírez

Tabla de Contenido - Español

Prólogo del autor	6
Parte I: La Historia Inicial de San Martín y el Periodo Colonial	14
Capítulo 1: San Martín Sacatepéquez antes de la invasión española	16
Capítulo 2: La llegada de los invasores españoles	24
Capítulo 3: Congregación y primeros procesos políticos	30
Capítulo 4: Fusión de la religión tradicional con el catolicismo	34
Capítulo 5: Finales del período colonial	40
Capítulo 6: Conclusión de la primera parte: El fin del período colonial	44
Parte II: Independencia nacional, capitalismo cafetalero y pérdida de las tierras comunales	52
Capítulo 7: Inicios del periodo independiente	54
Capítulo 8: Importancia de tierras comunitarias y pérdida de tierras debido al café	60
Capítulo 9: Efectos del café sobre la fuerza de trabajo	66
Capítulo 10: División en San Martín, resistencia cultural y ladinización	70
Parte III: La destrucción y construcción del municipio: El periodo moderno	86
Capítulo 11: La erupción del volcán Santa María, 1902	88
Capítulo 12: La opresión a principios del siglo XX	96
Capítulo 13: La revolución de 1944 refuerza la división local	102
Capítulo 14: Desarrollo de infraestructura	106
Capítulo 15: Llegan nuevas esperanzas: Los evangélicos	110
Capítulo 16: La guerra interna	116
Capítulo 17: Historia reciente	120
Capítulo 18: Conclusión San Martín hoy	126
Epílogo	130
Notas	132
Bibliografía	144

Table of Contents – English

Author’s Preface	7
Part I: San Martín’s Early History and the Colonial Period	15
Chapter 1: San Martín Sacatepéquez Before the Spanish Conquest	17
Chapter 2: The Arrival of the Conquest	25
Chapter 3: Congregación and Early Political Processes	31
Chapter 4: Traditional Religion Blended With Catholicism	35
Chapter 5: The Late Colonial Period	41
Chapter 6: Conclusion to Part I, an End to the Colonial Period	45
Part II: National Independence, Coffee Capitalism, and the Loss of Communal Lands, 1821 - 1900	53
Chapter 7: The Early Independence Period	55
Ch 8: The Importance of Traditional Land, and Land Loss Due to Coffee	61
Chapter 9: Coffee’s Effects on Labor	67
Ch 10: A Division in San Martín, Cultural Resistance and Ladinization	71
Part III: The Destruction and Construction of a Municipality, The Modern Period	87
Chapter 11: The Eruption of Santa María, 1902	89
Chapter 12: Oppression During the Early Twentieth Century	97
Chapter 13: The 1944 Revolution Furthers a Local Division	103
Chapter 14: Infrastructure Development	107
Chapter 15: New Hope Arrives, the Evangelicals	113
Chapter 16: The War	117
Chapter 17: Recent History	121
Chapter 18: Conclusion San Martín Today	127
Epilogue	131
Notes	133
Bibliography	144
Glossary of Mam & Spanish Terms	151

Prólogo del autor

Todo el que visita San Martín Sacatepéquez se encuentra con un pueblo guatemalteco en el que la cultura¹ tradicional maya confronta la influencia de una cultura extranjera y el impacto de la modernización, el capitalismo y el “progreso”. Como extranjero residente en San Martín durante los últimos dos años, vivo personalmente la complejidad de esta confrontación cultural. Cuando me despierto y miro por la ventana, veo las montañas protectoras de San Martín que custodian el pasado secreto y las prácticas ocultas de nuestro pintoresco pueblo. Estas montañas cuentan la leyenda de un lago que tenía el poder de hablar con Dios y la historia de una represión sistematizada del gobierno en contra de los residentes del pueblo, y hablan, en el fondo, de una comunidad consagrada a su cultura tradicional. San Martín tiene una historia notablemente única e importante que hasta ahora no ha sido registrada. Como miembro de esta diversa comunidad, me siento impulsado a compartir las historias de estas montañas y de estas personas.

Cuando llegué a Guatemala hace dos años para trabajar como voluntario del Cuerpo de Paz, dos idiomas me separaban de la gente local. Pronto aprendí que aunque el español sirve para la oficina, en la casa y entre amigos la comunidad habla mam, el idioma maya local. Con mi precario español, normalmente trataba de hacer a los locales preguntas analíticas, sólo para encontrarme con la respuesta “Sólo Dios sabe”. Más tarde me percaté de que esta situación no era un resultado de mis escasas habilidades lingüísticas, sino que era la respuesta común de los guatemaltecos rurales a cualquier pregunta. Hasta que no aprendía *cómo* había que hablar con la gente, ellos no empezaban a responder de verdad a mis preguntas.

En mi primera misión, el Cuerpo de Paz me envió a trabajar con funcionarios del gobierno local en la Oficina Municipal de Planificación (OMP). Mi puesto en esta oficina me inició en la historia política de San Martín así como en las formas actuales de organización cívica de la municipalidad.² Mis primeras obligaciones me llevaron a viajar por toda la jurisdicción municipal, supervisando proyectos de infraestructura y promoviendo la participación comunitaria en algunas de las regiones rurales de San Martín. Al trabajar a nivel de las bases, pude discutir los problemas y necesidades actuales con los residentes locales y aprendí a analizar cómo su situación presente es paralela a su historia. Con el tiempo, y habiendo aprendido suficiente mam como para ganarme la confianza de los locales, desarrollé un profundo aprecio por la historia del pueblo y pude entender la confrontación cultural que enfrenta San Martín.

Un tema que me ha llamado la atención desde que llegué a San Martín es la presión externa hacia el cambio y el “progreso”, inherentemente ajena a la tradición maya, que ha soportado esta comunidad a través de varios períodos históricos. Son particularmente notables los períodos de la invasión española y su inmediata influencia religiosa, la llegada y comercialización del café, la legislación que exigía trabajos forzados a los indígenas, la guerra civil y, recientemente, las migraciones masivas de ‘tinecos³ a Estados Unidos para trabajar ilegalmente. Cada uno de estos períodos principales tuvo un gran impacto en el pueblo y en sus residentes. En algunos casos, presiones específicas durante estos períodos impidieron a los ‘tinecos la práctica de ciertos aspectos de su cultura tradicional. Aunque este fenómeno comenzó en los primeros años de la invasión española y afecta todavía hoy a la cohesión cultural de San Martín, los residentes indígenas de San Martín siguen conservando la vitalidad de un pueblo maya tradicional mientras asimilan algunas de las influencias culturales que han confrontado durante siglos.

Author's Preface

Anyone visiting San Martín Sacatepéquez encounters a Guatemalan town where traditional Mayan culture¹ confronts the influence of foreign culture and the impact of modernization, capitalism, and "progress." As a foreigner residing in San Martín for the past two years, I have experienced firsthand the complexity of this cultural confrontation. When I wake up and look out the window, I see San Martín's guardian mountains watching over the secret past and esoteric practices of our quaint, little town. These mountains cradle a legend of a lake empowered to speak to God, a history of systemized governmental repression against the town's residents, and at the core a community committed to its traditional culture. San Martín is the site of a remarkably unique and telling history that has remained unrecorded. As a member of this multifaceted town, I am compelled to share the stories of these mountains and these people.

Upon coming to live in Guatemala two years ago to work as a Peace Corps Volunteer, two languages separated me from the local people. I quickly learned that while Spanish functions in an office environment, the community speaks Mam, the local Mayan language in the home and amongst friends. With my rough Spanish, I commonly tried to ask locals analytical questions, only to be given the response "*Solo Dios sabe*" (Only God knows). Later I realized this was not a result of my poor linguistic abilities, but a common response from rural Guatemalans to any inquiry. It was not until I learned *how* to talk to the people that they actually began responding to my questions.

In my initial assignment, Peace Corps sent me to work with local government in the Office of Municipal Planning (OMP). My position in the OMP introduced me to the political history of San Martín as well as the current forms of civic organization in the municipality (a geopolitical territory similar to a town in the United States).² My earliest assignments entailed traveling throughout the municipal jurisdiction, overseeing infrastructure projects and promoting community participation in some of the most rural regions of San Martín. Working at a grassroots level, I was able to discuss current problems and needs with local residents, learning to analyze how their current situation aligns with their history. With time, and by learning enough Mam to gain the confidence of the local people, I developed a profound appreciation for the town's history and an understanding of the cultural confrontation that San Martín is facing.

A theme that has continued to call my attention during my time in San Martín is the external pressure towards change and "progress," inherently away from Mayan tradition, endured by this community through various historical periods. Most notable are the periods of the Spanish Conquest and its immediate religious influence, the arrival and commercialization of coffee, the legislation mandating forced Indigenous labor, the civil war, and recently the mass migrations of '*Tinecos*'³ (San Martín residents) to the United States to work illegally. Each of these major periods has had a great impact on the town and its residents. In some cases, specific pressure during these periods has prevented the '*Tinecos*' from practicing aspects of their traditional culture. While this phenomenon first began during the early years of the Spanish Conquest and still affects San Martín's cultural cohesiveness, the Indigenous residents in the core of San Martín continue to preserve the vibrancy of a traditional Mayan community while assimilating some of the cultural influences they have faced throughout the centuries.

Tradiciones muy apreciadas, como hablar mam, las mujeres tejedoras, los hombres vestidos con traje tradicional y los sacerdotes mayas que practican rituales y ceremonias, son ejemplos todos ellos de la insólita resistencia cultural de San Martín. En última instancia, los 'tinecos han adoptado ciertos elementos de las culturas impuestas a fin de preservar sus valores culturales centrales. Sin este compromiso, seguramente algunos aspectos de la cultura local que todavía florecen hoy habrían sido desplazados por las confrontaciones culturales que han tenido lugar a lo largo de toda la historia de San Martín. ¿Podría ser que esta resistencia increíble que a lo largo de la historia ha mostrado la gente local frente a las presiones externas para el cambio y el "progreso" sea la clave para crear un equilibrio de desarrollo cultural próspero en una sociedad tradicional? Esta investigación, centrada en la historia y la resistencia de un municipio del altiplano occidental de Guatemala, explora el papel de la preservación cultural en la unificación y la prosperidad de la gente local.

Este libro es una mezcla de acontecimientos históricos, antiguas leyendas, historias orales y fotografías. La diversidad de fuentes utilizadas para reconstruir esta historia incluye trabajos publicados, fuentes de archivos,⁴ y entrevistas con informantes claves.⁵ El motivo para un documento bilingüe es que resulta habitual que académicos internacionales investiguen en pueblos de Guatemala, produzcan análisis muy completos y escriban sus disertaciones en idiomas extranjeros, no dejando nada para la gente local. Este documento pretende estar al alcance de los habitantes locales así como de un gran número de extranjeros que visitan y estudian San Martín. En palabras del historiador David McCreery: "La intención es situar a los indígenas en el centro de su historia, no sólo como objetos, víctimas o símbolos, sino como actores".⁶ Al llevar la historia de San Martín a sus pobladores, no sólo espero que aprendamos del pasado, también que demostremos de qué modo nuestra situación actual surgió de ese pasado.

Si bien los 'tinecos no han escrito crónicas de su historia, han preservado la antigua historia local en forma de leyendas. Estas leyendas combinan acontecimientos históricos con justificaciones locales que están recogidas en la espiritualidad maya. El resultado es una sofisticada tradición oral que se trasmite a través de las jerarquías ancestrales. Puesto que las leyendas de San Martín son únicas y se han conservado en el pueblo, esta tradición ha promovido en el mismo la solidaridad local y la unificación. Inicio este libro con una leyenda significativa debido a la importancia que los ancianos del pueblo dan a la tradición oral. Es importante observar que durante mi investigación me encontré con una historia de San Martín que es tan controvertida como subjetiva. Mientras que algunos acontecimientos centrales de la historia del pueblo son muy conocidos, los detalles que se cuentan con respecto a esos acontecimientos muchas veces varían. En estos casos, cito directamente a los locales para subrayar su versión particular. Mi objetivo es que esas citas personales den vida a los hechos históricos que se describen. En todo momento trato de ser lo más inclusivo posible, tomando en cuenta todas las perspectivas existentes, lo que resulta en una reconstrucción lo más objetiva posible.

El respeto que siento por la historia preocupante y la resistencia cultural de este pueblo va mucho más allá de lo que expresan estas líneas. Los ancianos del pueblo y líderes comunitarios que entrevisté no sólo me dejaron entrar en sus vidas privadas, también en el mundo secreto de un pueblo maya tradicional. Quiero expresar mi sincero agradecimiento a todos los 'tinecos que me han aceptado como *Qnaqil* (un paisano). En particular, estoy agradecido a todas las familias que me ayudaron en el proceso de la investigación de este libro. Este proyecto comenzó el día que me senté con uno de los ancianos del pueblo, Don Marcos López Guzmán. Primero le saludé como se saluda a los ancianos, poniendo la mano de Don Marcos en la palma de mi mano, que después me llevé a la frente, diciendo "*Chi q'olb'ene*" (Buenos días, señor). Don Marcos soltó una risa ahogada y luego comenzó a contarme una historia asombrosa que había oído contar a su papá: "La leyenda sobre la fundación de San Martín".

Cherished traditions such as families speaking Mam, women weaving, men wearing traditional *traje* (native dress), and *sacerdotes* (shamans / Mayan priests) practicing rituals and ceremonies are all examples of San Martín's rare cultural resistance. Ultimately, 'Tinecos have adopted certain elements of imposing cultures in order to preserve their core cultural values. Without this compromise, aspects of the local culture that still flourish today surely would have been overcome by the cultural confrontations that have taken place throughout San Martín's history. Could it be that this incredible resistance, demonstrated by the local people in the face of external pressures to change and "progress" throughout history, is the key to creating a balance of prosperous cultural development in a traditional society? This study, focusing on the history and the resistance of a community in the Western Highlands of Guatemala, explores the role of cultural preservation in the unification and prosperity of a local people.

This book is a combination of historic events, ancient legends, oral histories, and photographs. The variety of sources used to reconstruct this history include published works, archival sources,⁴ and interviews with key informants.⁵ The reason for a bilingual document is that it is common for international scholars to research villages in Guatemala, perform comprehensive studies, and write dissertations in foreign languages leaving nothing for the local people. This document is intended to be accessible to local inhabitants as well as the vast numbers of foreigners who visit and investigate San Martín. In the words of the historian David McCreery, "it is the intent here to locate Indians at the center of their history, not just as objects, victims, or symbols but as actors."⁶ In bringing the history of San Martín to the local people, I hope that we will not only learn from the past, but demonstrate how our present situation emerged from the past.

While the 'Tinecos have not historically recorded information, they have preserved ancient local history in the form of legends. These legends combine historic events with local justifications based on Mayan spirituality. The result is a sophisticated story-telling tradition passed down through ancestral hierarchies. Because San Martín's legends are unique and have been kept within the town, this tradition has promoted local solidarity and unification. I begin this book with a significant legend because of the importance that local village elders place on this story-telling tradition. It is important to note that during my investigation I encountered a history of San Martín that is both controversial and subjective. While main events throughout the history of the town are well known, recounted details describing those events often vary. In these instances, I directly quote locals to highlight their particular storyline. It is my aim to allow these personal quotes to give life to the factual histories that follow. In all instances I attempt to be as inclusive as possible, taking into account all available perspectives, resulting in as objective of a reconstruction as possible.

The respect I have for the turbulent history and cultural resistance of this town goes beyond these printed words. The many village elders and community leaders whom I interviewed not only let me into their personal lives but into the secretive world of a traditional Mayan community. I extend heartfelt appreciation to all the 'Tinecos who have accepted me as *Qnaqil* (a countryman). In particular, I owe thanks to the many families who have helped me in the research of this book. This project started one day when I sat down with a village elder, Don Marcos López Guzmán. I began by greeting him as one greets an elder, placing the hand of Don Marcos in my upturned palm, touching it to my forehead and stating, "*Chi q'olb'ene*" (Good day sir). Don Marcos gave a chuckle and then began telling an amazing story heard from his father, "The Settlement Legend of San Martín."

Leyenda sobre la fundación de San Martín Sacatepéquez

Tres hombres, junto con un *Ajkab'* [sacerdote maya] se ausentaron de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos para ir de pesca al mar, en la costa cercana a la frontera de México. Allí encontraron las imágenes de cuatro santos: San Pedro, Santa Catarina, Santiago Apóstol y San Martín Obispo [también conocido como San Martín de Tours]. Decidieron que debían llevarse las imágenes al altiplano, de modo que empacaron sus cosas, cargaron con las pesadas imágenes y emprendieron el arduo camino hacia el norte. Después de días de viaje, llegaron por fin a un pequeño valle, donde de pronto la imagen de San Martín se volvió insoportablemente pesada. Tras varios días de esfuerzo considerable tratando de levantar la imagen, el *Ajkab'* dedujo que el santo no se quería ir. De modo que los cuatro hombres se marcharon, dejando la imagen en el valle donde más tarde se edificaría el pueblo de San Martín.

El hombre que cargaba la imagen de San Pedro se fue a San Pedro Sacatepéquez, en San Marcos, saliendo de San Martín a través de una cueva o "ventana" en la montaña de *Twutz' Jljaj*, hacia el oeste. Los otros dos hombres se fueron por una segunda "ventana" que a través de *Twi' Q'nel* llevaba hasta oriente. El hombre que llevaba a Santa Catarina eventualmente llegó a Santa Catarina Ixtahuacán, en el departamento de Sololá, mientras que Santiago Apóstol acabó quedándose en San Cristóbal Totonicapán. Y desde entonces hasta nuestros días allí han estado los santos, salvo el 11 de noviembre, el día de la feria de San Martín. Ese día, San Pedro, Santa Catarina y Santiago Apóstol regresan, a través de sus respectivas "ventanas", de visita a San Martín.⁷

La cueva de San Martín

La cueva de *Twutz' Jljaj* mencionada en la leyenda sobre la fundación del pueblo tiene una presencia mística para los habitantes de San Martín que la leyenda no explica totalmente. Un poema local corrobora el vínculo entre la gente de San Martín y San Pedro, y brinda a los *'tinecos* otra forma de recordar la significativa leyenda sobre su fundación:

Txe Choq'

K'ab'li quniky'an,
Atzu q'ij kujni jpu'n,
Eqe'kx xq'uqil ch'laj
Nnche'x kainte:
N-ul jun juel qwuch peluch,
Nxi, jun juel qwuch maltin tky'i t-chej,
Axix kyb'e aj tok q'wil...
Chi chi xq'uqil ch'laj.

La cueva

Abierto de noche,
Cerrado de día.
Solo los que cuidan ovejas
Lo han visto:
A veces viene Don Pedro,
A veces va
Don Martín y su caballo,
Solo de noche caminan...
Así dicen
Los que cuidan ovejas.⁸

Settlement Legend of San Martín Sacatepéquez

Three men, together with an *Ajkab'* [Indigenous Shaman and Wiseman] left San Pedro Sacatepéquez, San Marcos to fish in the ocean on the coast near the Mexican border. There, they came upon images of four saints: San Pedro, Santa Catarina, Santiago Apostól, and San Martín Obispo [also known as San Martín de Tours]. Deciding that they should take the icons up to the highlands, they packed their things, hoisted the heavy images, and began the arduous journey northward. After days of travel, they finally arrived in a small valley, whereupon the image of San Martín suddenly became unbearably heavy. After days of considerable effort trying to lift the statue, the *Ajkab'* realized that the saint must not want to leave. So, the four men departed, leaving the statue in the valley where the village of San Martín Sacatepéquez would later be built.

The man who carried the image of San Pedro departed for San Pedro Sacatepéquez in San Marcos, leaving the village of San Martín through a cave or “window” in the mountain of *Twutz' Jljaj*, to the west. The other two men left through a second “window” which led through *Twí' Q'nel* to the east. The man bearing Santa Catarina eventually reached Santa Catarina Ixtahuacán, in the department of Sololá, while Santiago Apostól ended up in San Cristóbal Totonicapán. And there the saints remain today, except on November 11, the *feria* [festival day] of San Martín. For on this day, San Pedro, Santa Catarina, Santiago Apostól return through their respective ‘windows’ to visit San Martín.⁷

The Cave of San Martín

The cave of *Twutz' Jljaj* mentioned in the settlement legend has a mystical presence for the people of San Martín not fully explained by the legend. A local poem further corroborates the link between the people of San Martín and San Pedro, and gives the *Tinecos* another way of remembering their important settlement legend:

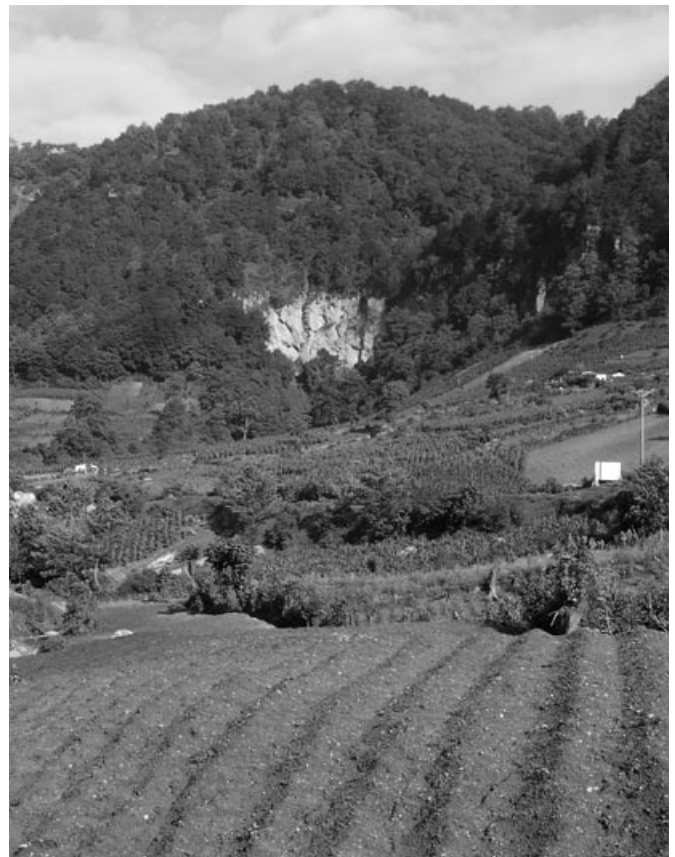
Txe Choq'

K'ab'li quniky'an,
Atzu q'ij kujni jpu'n,
Eqe'kx xq'uqil ch'laj
Nnche'x kainte:
N-ul jun juel qwuch peluch,
Nxi, jun juel qwuch maltin tky'i t-chej,
Axix kyb'e aj tok q'wil...
Chi chi xq'uqil ch'laj.

The Cave

Open at night,
Closed during the day.
Only those who watch over the sheep
Have seen it:
Sometimes Mr. Pedro [San Pedro] comes,
Sometimes he goes
Mr. Martín [San Martín] and his horse,
Only at night they walk...
That is what they say,
Those who keep watch over the sheep.⁸

La cueva de San Martín The cave of San Martín



Todas las fotografías, gráficas y mapas en este libro son por el autor si no dicen lo contrario
All photos, graphs, and maps in this book are by the author unless otherwise noted

Hoy día, la gente todavía cree que la cueva es un medio de comunicación entre San Martín y su pueblo ancestral, San Pedro Sacatepéquez.⁹ Es obvio que aun en el actual mundo modernizado, es importante para los ´tinecos mantener la conexión entre los dos pueblos. Por ejemplo, cuando se encontraban en un mercado, un ´tineco le decía a un hombre de San Pedro: “Ustedes son de nuestra misma raza, nuestros paisanos, nuestros hermanos”.¹⁰ El pasaje secreto entre San Martín y San Pedro representa un vínculo especial con otros pueblos indígenas, inalterable por las presiones externas, tales como la subyugación a los invasores españoles. Este vínculo místico, habitualmente mencionado por los residentes del pueblo, ejemplifica la importancia que tiene la leyenda en las vidas actuales de los ´tinecos. En una entrevista con un antropólogo, un ´tineco dijo: “Cuando se acercaba la fiesta de San Pedro veían como venía el Santo. Tal vez, cuando se acerca la fiesta de San Martín, viene San Pedro de visita. San Martín, a su vez, visita a San Pedro”.¹¹

Todavía hoy los residentes de San Martín celebran tanto las ferias de San Martín, el 11 de noviembre, como las de San Pedro, el 29 de junio. Estas ferias son los eventos sociales más importantes del pueblo, cuando las familias vienen de lugares remotos de San Martín para reavivar los vínculos con otros ´tinecos. Durante las ferias cierran los negocios y las instituciones locales para rendir homenaje al santo patrón, las danzas sagradas representan un pasado histórico mezclado con el folklore local y las mujeres muestran su identidad cultural única estrenando güipiles tejidos a mano. Estas celebraciones se basan en la tradición popular de la gente y mantienen un vínculo con el pasado legendario del pueblo.

Conclusiones de la leyenda sobre la fundación

Con el asentamiento en un valle entre montañas de lo que se conoce hoy día como San Martín Sacatepéquez comenzó una tradición rica y duradera. Como si fuera un designio divino, fue un Ajkab', un sacerdote maya, el que fundó este valle como hogar del Santo Patrón San Martín Obispo. Hoy día sigue pareciendo que esa misma fuerza divina ha dado a la gente la certeza de que éste es su hogar y de que pertenecen aquí. Este sentimiento de pertenencia perdura entre la población indígena local desde hace siglos. La resistencia en San Martín comienza con la imagen del Santo Patrón, que no quiso que se lo llevaran del sagrado valle. Esta misma resistencia ha perdurado a través de los subsecuentes asentamientos en el valle y hasta la actualidad. Ha sido incorporada a las leyendas locales, los poemas y la memoria colectiva de la gente a lo largo de los años. Ha dado fuerzas a los ´tinecos para resistirse a la asimilación forzosa durante la invasión, para no renunciar a los cultivos tradicionales durante el período de la explotación capitalista del café y para perseverar en sus prácticas religiosas tradicionales a lo largo de generaciones de cambios religiosos.

In the present day, people still believe that the cave is a means of communication between San Martín and its ancestral town, San Pedro Sacatepéquez.⁹ Clearly, even in today's modernizing world, it is important to the 'Tinecos to uphold the connection between the two towns. Upon meeting in a marketplace, a 'Tineco said to a man from San Pedro, "You are of our same race, you are our countrymen, our brothers."¹⁰ The secret passageway between San Martín and San Pedro represents a special link to other Indigenous people, untouchable by outside pressure such as the subjugation of the Spanish conquerors. This mystical link, commonly mentioned by the town's residents, exemplifies the importance that legend has in the current lives of the 'Tinecos. In an interview with an anthropologist, a 'Tineco stated, "Around the time of the festival of San Pedro, we can see how the Saint originally came [through the cave]... San Martín, when it's his turn, also visits San Pedro."¹¹

Today still, residents of San Martín celebrate both the *ferias* (festivals in honor of the Patron Saint) of San Martín on November 11th, and San Pedro on June 29th. These *ferias* are the largest gatherings in the town, during which families come from remote parts of San Martín to rekindle bonds with other 'Tinecos. Throughout the *feria* businesses and the local government close to pay homage to the town Saint, sacred dances represent a historic past mixed with traditional folklore, and women proudly demonstrate their unique cultural identity by wearing newly woven *traje*. These celebrations are based in the popular tradition of the people, and maintain a link with the town's legendary past.

Conclusions From the Settlement Legend

When the mountainous valley now known as San Martín Sacatepéquez was settled, a rich and lasting tradition began. As if by divine force, it was an *Ajkab'*, a Mayan Shaman and Wiseman, who established this valley as the home of the Patron Saint San Martín Obispo. To this day, it appears that this same divine force has bestowed upon the people a certainty that this is their home and that they belong here. This feeling of belonging has remained with the local Indigenous population throughout the centuries. Resistance in San Martín begins with the figure of the Patron Saint, unwilling to be moved from the blessed mountain valley. This same resistance continues through the subsequent settling of the valley and into the present day. It has been incorporated into the local legends, poems, and collective memory of the people throughout the ages. It has empowered the 'Tinecos to resist forced assimilation during the conquest, to oppose relinquishing traditional crops during the period of coffee capitalism, and to preserve their traditional religious practices throughout generations of religious evangelism.

Parte I: La Historia Inicial de San Martín y el Periodo Colonial

La resistencia maya adoptó sus formas más variables en términos culturales, y a veces dicha resistencia era expresada de modo flagrante. Algunos indígenas aprendían muy poco español, otros absolutamente nada... Conservar vivas algo más de veinte idiomas nativos, ayudó a los mayas, muchas veces monolingües, a mantener a raya al invasor. Su adhesión al cristianismo fue muchas veces una fachada, ocasionalmente pura farsa, en ciertas instancias no fueron nada menos que desprecio... la supervivencia maya en el... altiplano dependía de acciones sostenidas de resistencia que les permitían a los indígenas aguantar no sólo como individuos sino de generación en generación, como miembros de una comunidad poderosamente vinculada a las tierras y las prácticas de sus antepasados.

-George Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 197

'Tineco de traje tocando la marimba
'Tineco in traditional traje playing the marimba



Anónimo, Colección Alemana, 1900-1940; Fototeca Guatemala, CIRMA
Anonymous, German Collection, 1900-1940; Fototeca Guatemala, CIRMA

Part I: San Martín's Early History and the Colonial Period

It is in cultural terms, however, that Maya resistance was most variably, and, at times, flagrantly expressed. Some Indians learned but little Spanish, many none at all... Keeping alive some twenty native languages, often monolingually, helped Mayas hold the conqueror at bay. Their adherence to Christianity was frequently a sham, occasionally outright mockery, in certain instances nothing short of contempt... Maya survival in the... highlands hinged on sustained acts of resistance that enabled Indians to endure not only as individuals but, from generation to generation, as members of a community strongly attached to the lands and ways of their ancestors.

-George Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 197

'Tineco de traje tocando la chirimilla
'Tineco in traditional traje playing the chirimilla



Anónimo, Colección Alemana, 1900-1940; Fototeca Guatemala, CIRMA
Anonymous, German Collection, 1900-1940; Fototeca Guatemala, CIRMA

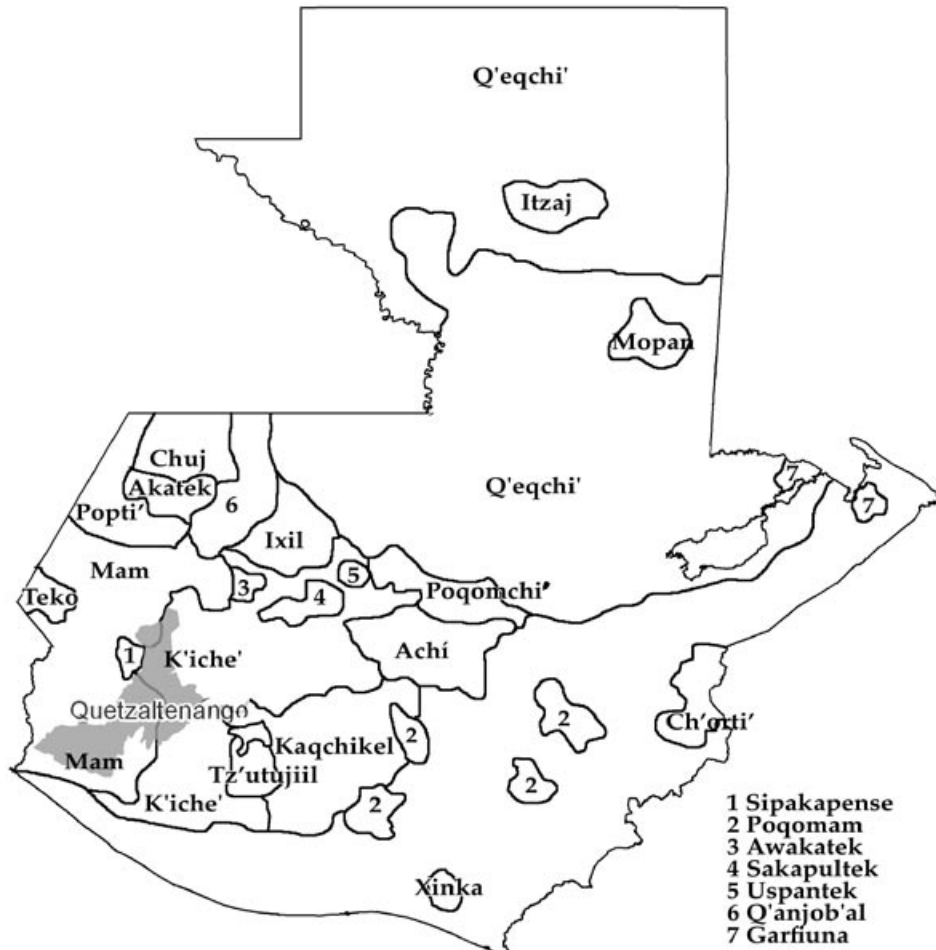
Capítulo 1: San Martín Sacatepéquez antes de la invasión española

Guatemala es uno de los cuatro países que forman el territorio que estuvo habitado por el antiguo pueblo maya (véase mapa 1), un pueblo que desarrolló una cultura y una civilización avanzada más de 2,500 años antes de la llegada de los españoles.¹² A pesar de que hace miles de años que los antiguos mayas ocuparon un vasto territorio, en Guatemala siguen prosperando actualmente el pueblo y la cultura maya. Veinticuatro idiomas oficiales¹³ agrupan a los pueblos indígenas de Guatemala en grupos étnicos con características propias (véase mapa 2). A lo largo de los siglos, el país se ha ido dividiendo en unidades geopolíticas que no reflejan estas divisiones étnicas. Estas unidades, conocidas como municipios y departamentos, son equivalentes a los pueblos y condados de Estados Unidos. El área de estudio, San Martín Sacatepéquez, es uno de los veinticuatro municipios situados en el departamento de Quetzaltenango (véase mapa 3), situado en el sur de la región mam hablante de Guatemala.¹⁴

Mapa 1. América Central con el mundo maya
Map 1. Central America with the mayan world



Mapa 2. Guatemala y Quetzaltenango según divisiones lingüísticas
Map 2. Guatemala and Quetzaltenango according to linguistic divisions

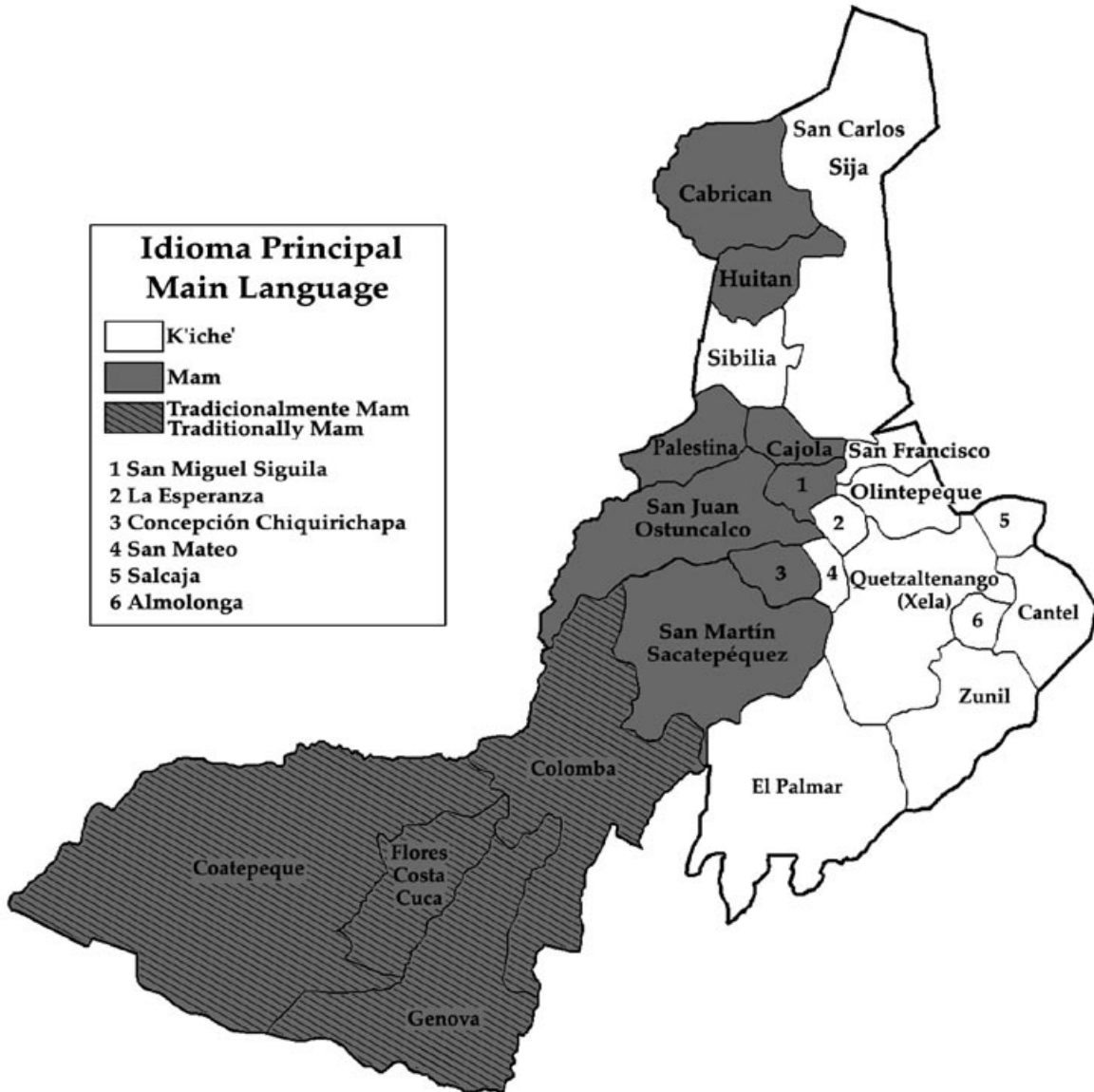


Chapter 1: San Martín Sacatepéquez Before the Spanish Conquest

Guatemala is one of the four countries that once comprised the territory inhabited by the ancient Mayan people (see map 1), a people that developed an advanced civilization and culture over 2500 years before the arrival of the Spanish Conquest.¹² While the ancient Mayans covered a vast territory thousands of years ago, in Guatemala Mayan people and culture still flourish today. Twenty-four official

languages¹³ separate Guatemala's Mayan people into distinct ethnic groups (see map 2). Throughout the centuries, the country has become divided into geopolitical units that do not correspond with these ethnic divisions. These units, known as municipalities and departments, are analogous to towns and counties in the United States. The area of study, San Martín Sacatepéquez, is one of the twenty-four municipalities of Quetzaltenango (see map 3), located in the Southern Mam speaking region of Guatemala.¹⁴

Mapa 3. Municipios de Quetzaltenango según división lingüística
 Map 3. Municipalities in Quetzaltenango according to linguistic division



Evidencia arqueológica

Seguir la evolución y la división de los idiomas mayas nos da una idea de los patrones de asentamiento del pueblo mam antes de la invasión. Estas tendencias también aportan evidencia de que fue el pueblo mam el que desarrolló los sitios arqueológicos de San Martín Sacatepéquez y sus alrededores. La investigación de Terrance Kaufman, lingüista experto en idiomas mayas, muestra que la rama lingüística del mam se separó de la rama lingüística quiché hacia el año 1400 antes de Cristo, y que “por lo menos en el año 500 de la era cristiana los mames habían desarrollado un idioma propio”.¹⁵

Durante la historia de Guatemala antes de la invasión, el grupo étnico mam estaba bajo el control de un poderoso imperio centrado en torno a la capital política de Zaculeu, situado cerca del actual Huehuetenango. La evidencia arqueológica descubierta en Zaculeu demuestra que hubo en este sitio una ocupación humana constante que inició a principios del Periodo Clásico (aproximadamente 200 D.C. –véase línea cronológica) y se prolongó durante toda la invasión española, un periodo de más de 1,000 años.¹⁶ Zaculeu estaba considerado un “instrumento primordial para la creación de un lugar político, social, económico y sagrado”, y conforme prosperaba el imperio, su poder se extendió por todo el altiplano occidental.¹⁷ Aunque Zaculeu representaba el centro gubernativo del imperio mam, el pueblo mam habitaba en asentamientos comunitarios más reducidos y en sitios religiosos repartidos por los actuales Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango Retalhuleu y Chiapas México.

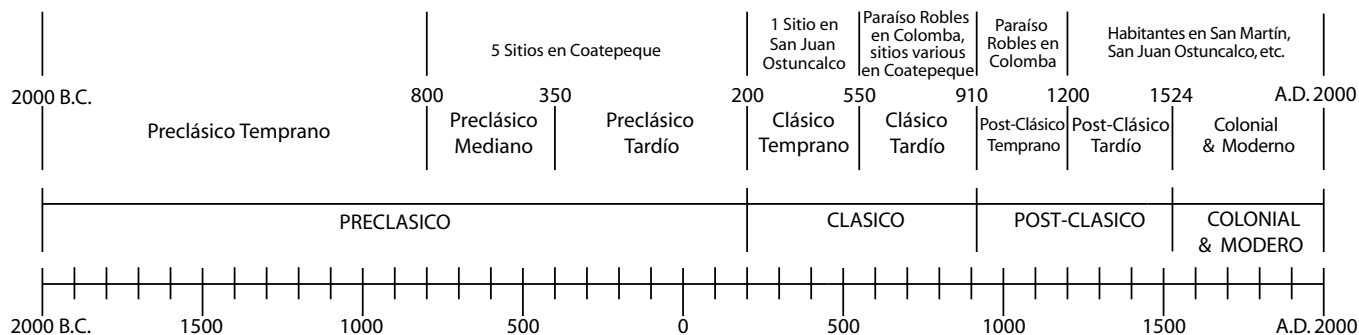
La diversidad de sitios arqueológicos en San Martín y sus alrededores ilustra la importancia del área antes de la llegada de los invasores españoles en 1524. Rainer Hostnig, un antropólogo que ha estudiado restos en el área afirma que:

vestigios de viviendas precolombinas (metates, fragmentos de cerámica, restos óseos, etc.) se encuentran en todo el ámbito, tanto en los planos como en las faldas de los cerros, lo que hace pensar en una densidad demográfica relativamente alta de la zona, en los siglos anteriores de la invasión española.¹⁸

Los sitios arqueológicos de San Martín y sus alrededores también fueron estudiados por el arqueólogo Edwin Shook desde la década de 1930 a la de 1970.¹⁹ Los cinco sitios más antiguos están situados en Coatepeque, 25 kilómetros aproximadamente al suroeste de San Martín, y datan del Período Preclásico (~2000 a.C. a 200 d.C. - véase línea cronológica)²⁰. Otros diez sitios salpican el paisaje de Colomba y San Juan Ostuncalco, dos municipalidades que limitan con San Martín. Estos sitios fueron establecidos durante el Período Clásico (200 d.C. a 910 d.C.). Adicionalmente, se han encontrado tres sitios prehispánicos en San Martín. Lamentablemente es muy poco lo que se sabe de estos sitios ya que el señor Shook falleció antes de publicar un informe detallado sobre los mismos. Por suerte, sus notas de campo han sobrevivido y contienen alguna evidencia reveladora sobre las poblaciones que habitaron esta área antes de la invasión.

Un sitio arqueológico importante investigado por Edwin Shook es el ubicado en el actual municipio de Colomba, apenas a unos cuantos kilómetros al suroeste de San Martín. Shook creía que este sitio, que se encuentra en terrenos actuales de la finca cafetalera El Paraíso Robles, fue ocupado por primera vez en el Período Clásico Tardío (550 d.C. a 910 d.C.). En él los arqueólogos desenterraron cerámica del Período Postclásico Temprano (910 d.C. a 1200 d.C.), además de una tumba con dos esqueletos que estaba oculta en un gran montículo. La tumba contiene dos grandes piedras pintadas, piezas de jade, fragmentos de cerámica y restos humanos guardados en urnas funerarias. Cerca del

LÍNEA CRONOLÓGICA CON SITIOS ARQUEOLOGICOS CERCA DE SAN MARTIN



Archeological Evidence

Following the evolution and division of Mayan languages gives us an idea of the Preconquest settlement patterns of the Mam people. These trends also provide evidence that the Mam people developed the archeological sites in and around San Martín Sacatepéquez. Research by Terrance Kaufman, an expert Mayan linguist, shows that the Mamean linguistic branch separated from the Quichean branch by 1400 B.C., and that by “at least A.D. 500 the Mam had developed into a distinct language.”¹⁵

During Guatemala’s Preconquest history, the Mam ethnic group was controlled by a powerful empire centered around the political capital of Zaculeu, located near present day Huehuetenango. Archeological evidence discovered in Zaculeu demonstrates continuous human occupation at the site beginning in the early Classic Period (approximately 200 A.D. - see timeline) through to the Spanish Conquest, a period of over 1000 years.¹⁶ Zaculeu was considered a “primary instrument for the creation of political, social, economic, and sacred place,” and as the empire waned and waxed, its power extended throughout the Western Highlands.¹⁷ While Zaculeu represented the governing center of the Mam Empire, the Mam people inhabited smaller community settlements and religious sites throughout present day departments of Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango, Retalhuleu, and in Chiapas, México.

Various archeological sites in and around current day San Martín illustrate the area’s importance before the Spanish Conquistadors arrived in 1524. Rainer Hostnig, an anthropologist who has studied the Preconquest artifacts in the area, states:

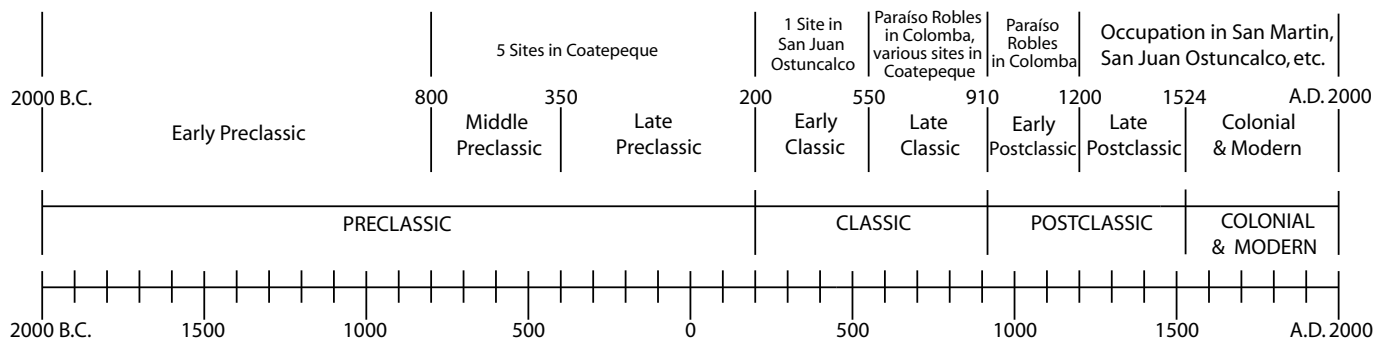
Remains of pre-Columbian dwellings (woven mats, ceramic fragments, bone remnants, etc.) have been found in the entire area, both in the valleys and in the steep folds of the mountains, which

gives us the impression of a relatively high demographic density in the zone during the centuries prior to the Spanish invasion.¹⁸

Archeologist Edwin Shook further studied the sites in and around San Martín from the 1930s to the 1970s.¹⁹ The five earliest archeological sites are located in Coatepeque, approximately 25 kilometers southwest of San Martín, and date from the Preclassic Period (~2000 B.C. to 200 A.D. - see timeline)²⁰ Another ten sites dot the landscape in Colomba and San Juan Ostuncalco, two municipalities bordering San Martín. These sites were established during the Classic Period (200 A.D. to 910 A.D.). Additionally, three Preconquest sites have been found in San Martín. Unfortunately very little is known about the sites, as Mr. Shook passed away before publishing any detailed information on the sites. Luckily, his field notes have survived and contain some telling evidence about the Preconquest populations that inhabited the area.

One important archeological site investigated by Edwin Shook is located in the present day municipality of Colomba, just a few kilometers southwest of San Martín. Shook believed the site, which now lies within the El Paraíso Robles coffee plantation, was first occupied in the Late Classic Period (550 A.D. – 910 A.D.). At the site, archeologists unearthed pottery from the Early Postclassic Period (910 A.D. – 1200 A.D.) as well as a tomb with two skeletons enclosed in a large mound. The tomb holds two large painted rocks, pieces of jade, pottery shards, and human remains contained in funeral urns. Near the mound, a large ancient sweathouse presumably used for bathing was also uncovered.²¹ Sweathouses like the one found at El Paraíso Robles are still used today by the Mam people in San Martín, known locally as a *chuj*. The sweathouse, constructed in the Late Classic period, provides a unique cultural link to the current residents of the area, and may have been used by the

MESOAMERICA TIMELINE WITH ARCHEOLOGICAL SITES NEAR SAN MARTIN



montículo también fue soterrado un gran temascal antiguo, utilizado presumiblemente para bañarse.²¹ Los temascales como el encontrado en El Paraíso Robles siguen siendo utilizados actualmente por la población mam de San Martín que los conoce con el nombre de *chuj*. El temascal, construido en el Período Clásico Tardío, brinda un vínculo cultural único a los residentes de la zona y es posible que fuera utilizado por los mames hace ya más de mil años. La variedad de artefactos encontrados en el sitio atestigua el desarrollo cultural de los mayas que ocuparon las tierras vecinas a San Martín mucho antes de que los españoles llegaran a Guatemala.

Con respecto a los sitios arqueológicos situados en San Martín, en 1939 Edwin Shook fue informado de que había un sitio prehispánico situado en las afueras del pueblo y que “la leyenda local afirmaba que el sitio había sido destruido por los jaguares”.²² Inspirado sin duda por la leyenda, Shook exploró San Martín más exhaustivamente en 1942 y 1943. Los principales sitios arqueológicos que encontró en San Martín se localizan en la comunidad conocida actualmente como El Rincón.

Estatua encontrada en San Martín
Statue found in San Martín



El Rincón es una de las comunidades más aisladas de San Martín, ubicada al oeste de la cabecera en un gran valle al pie del sagrado volcán Lacandón (véase mapa 4). En uno de los sitios localizados en El Rincón, Shook descubrió varias estelas, cerámica y diversas vasijas ordinarias conteniendo carbón y ceniza. Desgraciadamente, no se registran fechas del asentamiento de los sitios de San Martín. En el sitio más importante de El Rincón, Shook descubrió “cinco montículos en línea, sobre una elevada curva en el nacimiento del río Talcanac. Entre las estelas del sitio, una tiene esculpidas dos cabezas humanas y dos cabezas de jaguar”.²³ Los montículos oscilan entre metro y medio y cinco metros de altura, esto junto con la posición naturalmente elevada del sitio en las márgenes de un río, lo convierten en un lugar fácilmente defendible (véase ilustración).

Los sitios arqueológicos de El Rincón contienen cerámica, estelas ornamentalmente talladas y montículos elevados, todo ello evidencia que el sitio pudo haber sustentado una población prehispánica bastante densa. Es más, el sitio principal está situado cerca de un río, lo que aumenta la probabilidad de una población semi-permanente. Las cabezas talladas humanas y de jaguar del sitio principal atestiguan la importancia ceremonial del lugar. Mientras empezaba a desvelar la historia prehispánica del área, es posible que Edwin Shook desenterrara algunos secretos de la leyenda que le atrajo inicialmente a San Martín. ¿Pudiera ser que las cabezas de jaguar esculpidas en El Rincón tengan algo que ver con la leyenda acerca de la destrucción del sitio por unos jaguares, contada 500 años antes de que fueran esculpidas las estelas? Sin duda Shook sabía en qué medida las sociedades tradicionales mantienen viva la historia local por medio de leyendas.

El asentamiento regional: La historia de una encrucijada

La evidencia arqueológica encontrada en el área de estudio habla de la historia de un grupo de personas que vivían, adoraban a sus dioses y se defendían en el valle conocido actualmente como San Martín Sacatepéquez. A lo largo de su historia subsiguiente, San Martín surge como un pueblo en una encrucijada, un lugar en el que unas fuerzas opositoras se han dado cita en varios contextos. En el prefacio, describí brevemente las encrucijadas culturales que caracterizan la cotidianidad actual de San Martín. A lo largo de los siglos, el desarrollo de San Martín se ha caracterizado por el choque de varias fuerzas distintas. Estas fuerzas han moldeado el paisaje y

Mam over 1000 years ago. The variety of artifacts found at the site attest to the cultural development of the Maya who occupied land near San Martín far before Spaniards ever arrived in Guatemala.

Concerning the archeological sites located in San Martín, in 1939 Edwin Shook was informed that there was a Preconquest site located outside of the town and that “local legend claimed that the site was destroyed by jaguars.”²² Undoubtedly intrigued by the tale, Shook explored San Martín more thoroughly in 1942 and 1943. The principal archeological sites that he encountered in San Martín are located in the hamlet currently known as El Rincón (the nook). El Rincón is one of San Martín’s most isolated communities, situated west of the *cabecera* (town center) in a large valley at the foot of the sacred Lancandón volcano (see map 4). At one of the sites located in El Rincón, Shook encountered several *steale* (large carved stones), pottery, and various crude vessels containing charcoal and ash. Unfortunately no dates are recorded for the establishment of the sites in San Martín. At the most significant site in El Rincón, Shook discovered “five mounds in a line, above an elevated curve at the headwaters of the Talcanac River. Amongst the *steale* of the site, one has two human heads and two jaguar heads sculpted into it.”²³ The mounds range from 1.5 to 5 meters in height, and combined with

the site’s naturally elevated position at the bank of a river, would have made for an easily defendable location (see drawing).

The archeological sites in El Rincón contain pottery, ornately sculpted *steale*, and elevated mounds, all evidence that the site could have supported a fairly dense Preconquest population. Further, the main site is located near a river, furthering the probability of a semi-permanent population. The sculpted jaguar and human heads at the principal site attest to the location’s ceremonial importance. While beginning to uncover the area’s Preconquest history, Edwin Shook may have unlocked some of the secrets of the legend that initially attracted him to San Martín. Could the sculpted jaguar heads in El Rincón have something to do with the legend of the site that was destroyed by jaguars told over 500 years after the *steale* were carved? Undoubtedly Shook understood the degree to which traditional societies keep local history alive through legends.

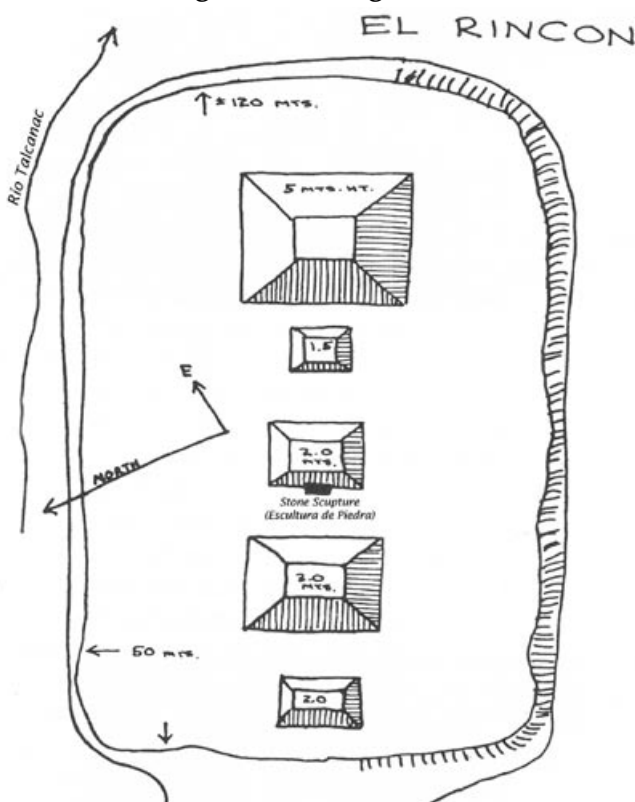
The Regional Setting, a History of Crossroads

The archeological evidence found within the area of study tells the story of a group of people living, worshiping, and defending themselves in the valley now known as San Martín Sacatepéquez. Throughout subsequent history, San Martín emerges as a town of crossroads, a place where in various contexts opposing forces have met. In the preface, I briefly outlined the cultural crossroads that exemplifies current day San Martín. Throughout the centuries, the development of San Martín has been characterized by the clash of various distinct forces. These forces have shaped the landscape and culture of San Martín, and have given the current Indigenous residents the basis for maintaining a lasting traditional culture.

Physically, San Martín sits on the edge of the volcanic chain that divides the Western Highlands of Guatemala from the coastal plain. Just below the volcanic chain, to the southwest, the rich *Boca Costa* (piedmont) soils extend toward the Pacific Ocean (see map 4). The Boca Costa occupies the warmer more tropical lands from 300 to 1800 meters above sea level. To the northeast lies the *altiplano*, the elevated pumice-laden volcanic highlands. The *altiplano* encompasses the colder territory found at higher elevations, ranging from 1800 meters above sea level to the peak of the Siete Orejas Volcano, San Martín’s highest point at 3370 meters above sea level.²⁴

The town center of San Martín, known as the *cabecera*, is nestled in the heart of the *altiplano*

Dibujo Arqueológico del Rincón
Archeological Drawing of El Rincón



la cultura de San Martín y han concedido a los actuales residentes indígenas las bases para mantener una cultura tradicional duradera.

Físicamente, San Martín se encuentra en la orilla de la cadena de volcanes que divide el altiplano occidental de Guatemala de las llanuras de la costa. Justo por debajo de esta cadena volcánica, hacia el suroeste, las ricas tierras de la boca costa se extienden hacia el Océano Pacífico (véase mapa 4). La boca costa ocupa las tierras más cálidas y tropicales situadas desde 300 a 1,800 metros sobre el nivel del mar. Hacia el nordeste se encuentra el altiplano, las volcánicas tierras altas repletas de piedra pómez. El altiplano abarca el territorio más frío que se extiende a las alturas más elevadas, desde los 1,800 metros sobre el nivel del mar hasta la cumbre del Volcán Siete Orejas, la cima más alta de San Martín, a 3,370 metros sobre el nivel del mar.²⁴

El casco urbano de San Martín, conocido como la cabecera, está situado en el corazón del altiplano y ha sido siempre el centro político y cultural del pueblo. La cabecera está rodeada y protegida por una cadena de volcanes y cumbres montañosas que son sagradas para el pueblo mam. Estas cumbres sólo permiten una carretera con dos vías de acceso al pueblo –al sur, hacia la boca costa, y al norte hacia el altiplano. La encrucijada física que divide la boca costa y el altiplano ha servido de base para que a lo largo de la historia surjan diversas encrucijadas (véase mapa 4 – límite de la boca costa).

Antes de que los españoles entraran en Guatemala, las tierras de la boca costa situadas justo al sur de San Martín eran utilizadas para cultivar cacao. Esta planta crecía con fuerza en ese clima más templado y era un cultivo importante utilizado para el comercio y el pago de tributo.²⁵ Las tierras del altiplano, tanto hoy como en tiempos prehispánicos, han sido utilizadas para sembrar los cultivos tradicionales de papas, maíz y frijol. Esta división geográfica y agrícola se convirtió en una encrucijada étnica con la introducción del café a finales del siglo XIX. En ese tiempo las tierras de la boca costa fueron invadidas por extranjeros y ladinos²⁶ y convertidas en fincas de café. Esta nueva intervención impulsó el desarrollo de los intereses políticos y culturales modernos de los ladinos que contrastaban con la cultura tradicional indígena que todavía florecía en el altiplano.²⁷

Una colisión épica, mames y k'iche's

Del antiguo pueblo maya, los mames son actualmente el segundo de Guatemala en número de población,²⁸ pero desafortunadamente han recibido

muy poca atención académica.²⁹ A esto se añade el hecho de que a diferencia de los k'iche', ningún documento mam sobrevivió a la invasión.³⁰ En consecuencia, es muy poca la información que se conoce sobre el pueblo mam. Algo que los académicos sí saben es que la división territorial entre los pueblos mam y k'iche' de Quetzaltenango ha sido motivo de conflicto desde hace siglos. Antes de siglo XV, los mames tenían el control del área conocida actualmente como Quetzaltenango, y conocían al pueblo prehispánico por el nombre de Culajá.³¹ Entre 1425 y 1475, los k'iche's conquistaron la mayor parte de las grandes poblaciones de las comunidades del altiplano, incluida la mam.³² También tomaron el control de Quetzaltenango, rebautizándolo con el nombre de Xelajú. Grandes poblaciones de comunidades mames fueron convertidas en vasallos de los k'iche's y obligadas a pagar tributo a los señores k'iche's en forma de plumas, pieles de animales, algodón, pescado, sal y cacao.³³

En el oriente de Quetzaltenango, los k'iche's han conservado su territorio hasta la actualidad (véase mapa 3). En cuanto al oeste de Quetzaltenango, parece que la tierra empezó a cambiar de manos entre mames y k'iche's a partir de principios del siglo XIV y siguió siendo así durante toda la invasión española. George Lovell afirma que "el período entre los años 1200 y 1524 fue una época de invasiones, conquistas y conflictos casi constantes en todo el altiplano de Guatemala. En vista de estas condiciones, la prioridad concedida a la ocupación humana de la tierra era necesaria para la defensa".³⁴ Observar los patrones de asentamiento de varios sitios prehispánicos nos da una idea de la situación en el occidente de Quetzaltenango. En San Juan Ostuncalco, un pueblo mam situado a unos cuantos kilómetros al nordeste de San Martín, los antepasados mames prehispánicos optaron por una posición fortificada, vivían en "las montañas al oeste del pueblo actual para escapar de los k'iche's. Todavía existen en estas montañas lugares sagrados de los antiguos asentamientos".³⁵ Esto también se aplica a otros sitios arqueológicos defensivos de todo el altiplano occidental,³⁶ incluyendo los hallados en San Martín.

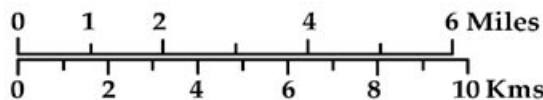
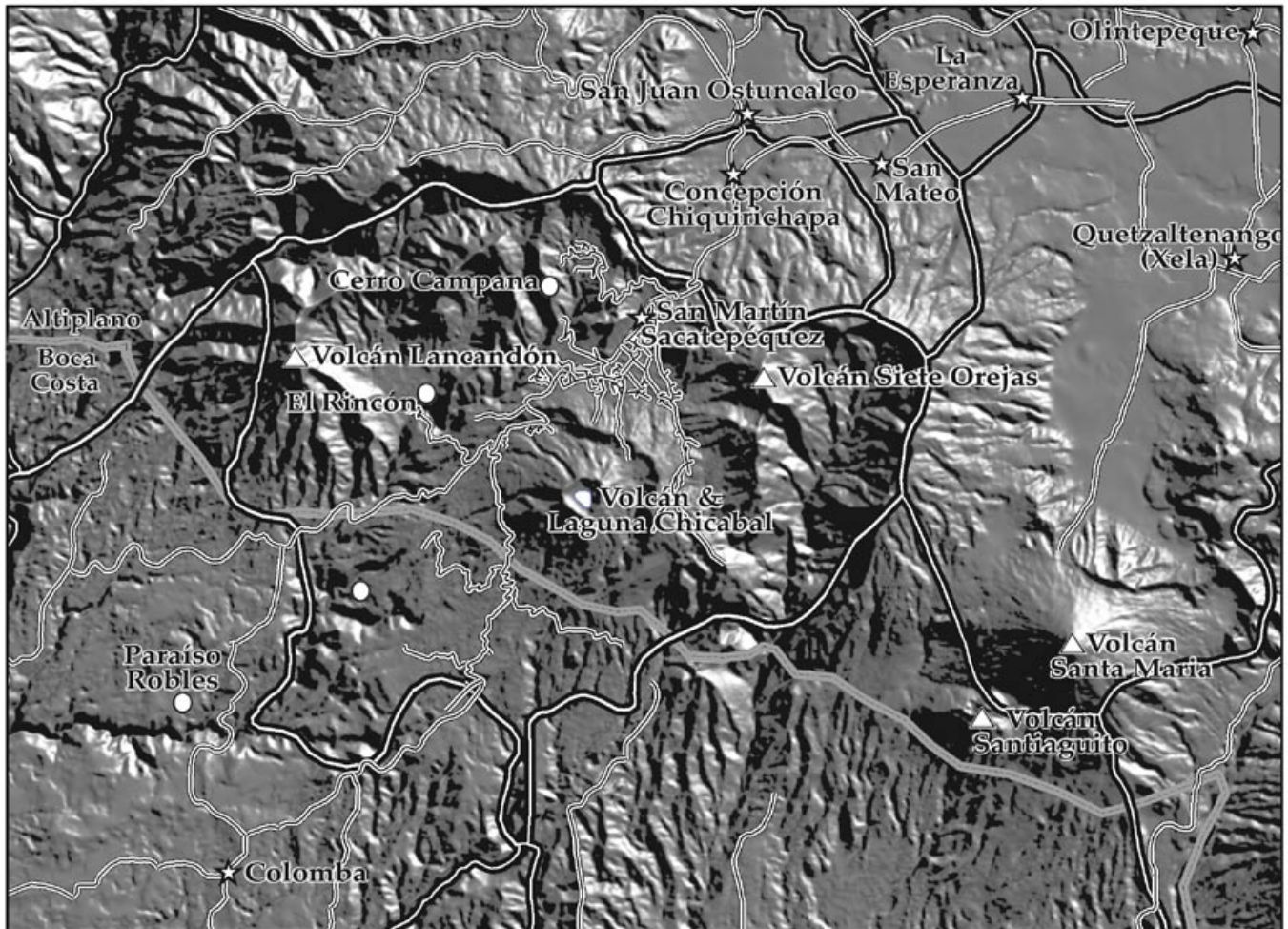
Con respecto al control de San Martín en la época prehispánica, Elías Zamora Acosta declara que "a pesar de la expansión de los k'iche's, los mames habían mantenido el control de una estrecha franja de tierra en el extremo occidental de Guatemala, desde los Altos Cuchumatanes hasta la costa del Pacífico".³⁷ Si bien San Martín encaja en esta descripción geográfica general, se ignora si el pue-

and has always been the political and cultural core of the township. The cabecera is surrounded and protected by a chain of volcanoes and mountain peaks that are sacred to the Mam people. These peaks only allow two routes of access out of San Martín – south toward the Boca Costa and north towards the altiplano. The physical junction that divides the Boca Costa and the altiplano has acted as the basis for various crossroads to arise throughout history (see map 4 - Boca Costa division).

Before the Spaniards entered Guatemala, Boca Costa lands just south of San Martín were used to grow cacao (cocoa). This plant thrived in the warmer environment and was an important crop

used for trade and the payment of tribute.²⁵ The land in the altiplano, today as much as in Preconquest times, has been used to plant the traditional crops of potatoes, corn, and beans. This geographic and agricultural division turned into an ethnic crossroads when coffee was introduced in the late nineteenth century. At this time the Boca Costa land was taken over by foreigners and *Ladinos*²⁶ (a person with Western / Spanish cultural aspects) and converted into coffee plantations. This new intervention brought on the advance of modern Ladino political and cultural interests that contrasted sharply with the traditional Indigenous culture still thriving in the altiplano.²⁷

Mapa 4. San Martín Sacatepéquez con topografía, calles y divisiones de tierra
Map 4. San Martín Sacatepéquez topographies, roads, and land divisions



Referencias	Legend
Limite Municipal Municipal Boundary	Cabeceras Municipales Town Centers
Calles Roads	Limite de la Boca Costa Boca Costa Division
Volcanes Volcanoes	Sitios Arqueológicos Archeological Sites

blo y la gente de San Martín estuvieron en algún momento bajo la ocupación k'iche'. Asumiendo que las batallas entre los k'iche's y los mames incluyeron el área de San Martín, se puede deducir que durante el siglo XV la mayoría de los t'inecos vivía en posiciones defensivas dispersas en las montañas. La variedad de sitios arqueológicos en San Martín apoya este argumento. Además del sitio defensivo, que ya hemos mencionado en El Rincón, restos prehispánicos cerca de la cumbre del Cerro Campana (véase mapa 4) sugieren otra posición defensiva en el pueblo. Rainer Hostnig corrobora esta teoría, diciendo: "El sitio es... un asentamiento humano precolombino fortificado con fines estratégicos".³⁸ Otros emplazamientos, como el sitio en la Finca La Soledad, también ocupan posiciones defensivas.³⁹ A juzgar por la escasa evidencia arqueológica en San Martín y sus alrededores, da la impresión de que durante el siglo anterior a la invasión española, la naturaleza bélica de los mames y los k'iche's obligaron a las comunidades mames a refugiarse en posiciones defensivas en las montañas. Este estatus defensivo sin duda marcó el inicio de la cohesión cultural de los grupos frente a un enemigo externo.

Durante la mayor parte del siglo XV, los k'iche's mantuvieron el control de las comunidades mames ocupadas bajo el dominio de su líder Quicab, pero a raíz de su muerte en 1475, los pueblos invasores comenzaron a liberarse de la garra k'iche'.⁴⁰ La mayoría de las comunidades mames de todo el occidente de Guatemala siguieron esta tendencia. Desgraciadamente, apenas había escapado el pueblo mam del imperio expansionista k'iche' cuando poco después fueron subyugados por otro imperio.

Capítulo 2: La llegada de los invasores españoles

En 1524, el invasor español Pedro de Alvarado salió de México y entró a Guatemala por la Costa Sur. Con él viajaban 120 hombres a caballo, 300 soldados de a pie y varios centenares de ayudantes y guerreros mexicanos.⁴¹ De ahí, Alvarado se dirigió a los altos de Xelajú (Quetzaltenango), ascendiendo por un valle situado justo al este de San Martín Sacatepéquez. Inicialmente, los españoles se dedicaron a conquistar a los k'iche's, la fuerza maya dominante en el altiplano. Cuando consumaron la

invasión de los k'iche's, los invasores empezaron a fijarse en los mames. En julio de 1525, los españoles se dispusieron a conquistar Zaculeu, la capital de los antiguos mames.⁴² Durante varias semanas una fuerza de 6,000 guerreros de los pueblos mames políticamente aliados a Zaculeu se enfrentó a los invasores españoles. Los guerreros mames sólo se rindieron cuando estaban a punto de sucumbir por hambre.⁴³ La caída de los poderosos reinos mam y k'iche' señala el inicio del período colonial en Guatemala.

Encomienda de San Martín

La influencia externa en San Martín Sacatepéquez comenzó poco después de que los conquistadores llegaran al área de Quetzaltenango. Uno de los primeros impactos importantes fue la encomienda, un sistema para obtener tributo en forma de impuestos y mano de obra de todas las comunidades indígenas de Guatemala.

Se concedieron encomiendas a los soldados que lucharon "con distinción" por la corona durante la invasión española.⁴⁴ En contra de la creencia popular, las encomiendas no eran títulos sobre la tierra, sino más exactamente derechos para recibir tributo. La concesión de una encomienda conllevaba la responsabilidad de evangelizar a la población indígena –inculcando la fe católica a sus residentes.⁴⁵ Debido a la escasez de recursos naturales valiosos en el occidente de Guatemala, durante todo el siglo XVI la encomienda creó un sistema que permitía a los españoles tener el control de la mano de obra indígena, lo que entonces se consideraba mucho más importante que el control de la tierra.⁴⁶

La encomienda de San Juan Ostuncalco, que incluía San Martín Sacatepéquez, fue concedida a Pedro Portocarrero en 1524 o 1525, durante la primera distribución de encomiendas.⁴⁷ Esta encomienda incluía la mayoría de los pueblos mames existentes en el actual Quetzaltenango y estaba considerada "una de las encomiendas más ricas de Guatemala en aquel tiempo".⁴⁸ Dado que el producto útil del sistema de encomienda era la mano de obra y el tributo, podemos deducir que San Martín tenía una población indígena considerable cuando llegaron los conquistadores. Wendy Kramer, una historiadora que ha investigado ampliamente la encomienda de San Martín subraya este asunto cuando dice, "ciertamente, antes de la invasión española los Señores de Zacatepeque [San Martín Sacatepéquez] estaban reconocidos como una poderosa entidad mam".⁴⁹ Durante las primeras décadas posteriores a la invasión, la encomienda formó la base del sis-

An Epic Collision, the Mam and K'iche'

Of the ancient Mayan people, the Mam are currently the second most populous in Guatemala,²⁸ but unfortunately have received very little scholarly attention.²⁹ This is partly due to the fact that unlike the K'iche', no ancient Mam documents survived the conquest.³⁰ As a result, very little information is known about the Mam people. One thing that scholars do know is that the territorial division between the Mam and the K'iche' peoples in Quetzaltenango has been in contention for centuries. Prior to the fifteenth century, the Mam had control of the city currently known as Quetzaltenango, and referred to the Preconquest town as Culajá.³¹ Between 1425 and 1475, the K'iche' conquered most of the highland "kingdoms," including the Mam.³² They also took control of the town of Quetzaltenango, renaming it Xelahú. Large populations of the Mam "kingdom" became vassals to their new K'iche' lords, and were forced to pay tribute to in the form of feathers, animal skins, cotton, fish, salt, and cacao.³³

In eastern Quetzaltenango, the K'iche' have held onto their territory through to the present day (see map 3). As for western Quetzaltenango, it appears that land traded hands between the K'iche' and Mam beginning in the fourteenth century and continuing through to the conquest. George Lovell, a historical geographer specializing in Colonial Guatemala states, "the period between the years 1200 and 1524 was a time of invasions, conquests, and almost perpetual strife throughout highland Guatemala. In view of such conditions, a primary consideration in the human occupation of the land was the need for defense."³⁴ Examining settlement patterns from various Preconquest sites gives us an idea of the situation in western Quetzaltenango. In San Juan Ostuncalco, a Mam town a few miles northeast of San Martín, the Preconquest Mam ancestors took up a fortified position, living "in the hills to the west of the current cabecera to escape from the K'iche'. Ruins of the previous settlements still exist in the hills."³⁵ This correlates with other defensive archeological sites throughout the Western Highlands,³⁶ including those found in San Martín.

Concerning the Preconquest control of San Martín, Elias Zamora Acosta states, "in spite of K'iche' expansion, the Mam people kept control of a belt of land in the extreme western portion of Guatemala, running from the Cuchumatán mountains to the Pacific Coast."³⁷ While San Martín fits into this general geographic description, it is unknown if the people and lands of San Martín ever fell un-

der K'iche' occupation. Assuming that the battles between the K'iche' and the Mam entered the area of San Martín, it can be deduced that the majority of the 'Tinecos also lived in scattered defensive positions in the mountains during the fifteenth century. Several archeological sites in San Martín support this assumption. In addition to the defensive site already discussed in El Rincón, Preconquest remains near the summit of Cerro Campana (see map 4) suggest another defensive position in the township. Rainer Hostnig agrees with this assessment, stating, "The site is... most likely a strategically fortified population center."³⁸ Other locations, such as the site in Finca La Soledad, also occupy defensive positions.³⁹ Judging from the scant archeological evidence in and around San Martín, it appears that during the century prior to the conquest, the warring nature of the Mam and the K'iche' forced the Mam into defensive positions in the mountains. This defensive status undoubtedly marked the beginning of the groups' cultural cohesion in the face of a foreign enemy.

Throughout the majority of the fifteenth century, the K'iche' maintained their authority over the occupied Mam groups under the rule of their leader Quicab, but following his death in 1475, the conquered peoples began to break away from K'iche's grasp.⁴⁰ The majority of the Mam groups throughout western Guatemala followed this trend. Unfortunately, just as the Mam people escaped the K'iche' expansionist empire, they were soon thereafter subjugated by another.

Chapter 2: The Arrival of the Conquest

In 1524, the Spanish Conquistador Pedro de Alvarado left Mexico and entered Guatemala via the Southern Coast. With him traveled 120 horsemen, 300 foot soldiers, and several hundred Mexican auxiliaries and warriors.⁴¹ From there Alvarado headed up to the Xelahú (Quetzaltenango) plateau, traveling up a valley located just east of San Martín Sacatepéquez. Initially the Spanish devoted themselves to conquering the K'iche', the dominant Mayan force in the Western Highlands. Once they had accomplished the subjugation of the K'iche', the Conquistadors began focusing on the Mam. In July of 1525, the Spaniards sent out to conquer Zaculeu, the capital of the ancient Mam.⁴² For several

tema que dividió el altiplano occidental. Este sistema permitió que los españoles se beneficiaran aun estando físicamente separados de las comunidades rurales. Adaptándose a este sistema, las comunidades individuales podían seguir operando en torno a estructuras de poder prehispánicas mientras se adaptaban a los deseos de los españoles.

El primer censo realizado para determinar la capacidad de pagar tributo de los pueblos indígenas tuvo lugar entre 1536 y 1541.⁵⁰ En este censo, San Martín Sacatepéquez y San Juan Ostuncalco fueron incluidos como una encomienda propiedad de Francisco de La Cueva, en este tiempo era la mayor encomienda del altiplano occidental.⁵¹ Para cuando se incluyeron en los censos los primeros estimados de población, la encomienda tenía 2,000 tributarios, más que ninguna otra salvo la de Pedro de Alvarado.⁵² Para cumplir con sus exigencias tributarias, los residentes de San Martín y San Juan Ostuncalco tenían que entregarle dos veces al año a Francisco de la Cueva lo siguiente: 100 xiquipiles (costales) de cacao,⁵³ 400 mantas de buena medida, 20 cubrecamas, 20 paramentos, 12 cestos de sal.⁵⁴ “Además, tenían que proporcionar constantemente maíz para alimentar a los cerdos que poseía don Francisco de la Cueva en sus estancias, así como llevar miel, gallinas, codornices, huevos y ropa a los que estaban cuidando a los mencionados cerdos”.⁵⁵ Otras de las primeras estimaciones del potencial para pagar tributo de los *tinacos* fueron las llevadas a cabo en 1542 y 1549. Las únicas agregaciones importantes al pago de tributo en esas fechas incluyen la adición de 20 “cargas” de chiles verdes, en alusión a uno de los cultivos más sobresalientes de San Martín. Este cultivo fue responsable más tarde del famoso sobrenombre del pueblo: San Martín Chile Verde.

Resultados de la encomienda y los sistemas de tributo

El pago obligatorio de bienes como tributo resultó en la entrada de los *tinacos* en el sistema de mercado de los bienes de consumo. A pesar de que esta acción se llevó a cabo para beneficio de los españoles, cuando el poder de la encomienda se redujo, el aumento de producción de tejidos y productos agrícolas permitió a los *tinacos* introducir sus mercancías en el sistema de mercado fuera de San Martín. Al hacerlo se pudieron capitalizar gracias a la especialización de productos tales como el chile verde y la madera para la construcción, mejorando la economía local. Según Carol Smith, una antropóloga especialista en Guatemala, el desarrollo de un sistema de mercado similar al de San Martín per-

mitió que los campesinos guatemaltecos pudieran seguir siendo competitivos en un mundo que progresaba económicamente, mientras que fortalecían al mismo tiempo la solidaridad cultural.

Guatemala fue la única república [en Centro América] que desarrolló un sistema de mercado rural competitivo, vasto, cuyos comerciantes eran casi exclusivamente campesinos rurales... el patrón guatemalteco, sin embargo, permitió que muchos campesinos redujeran su dependencia de la agricultura sin que esto les exigiera trasladarse a pueblos y ciudades en donde hubieran estado integrados más profundamente en la cultura nacional. Esto fomentó la conservación de las divisiones étnicas en el occidente de Guatemala.⁵⁶

Por otra parte, la obligación del tributo impuesta a los *tinacos* tuvo varios efectos negativos. Si bien la gran mayoría de los bienes del tributo se producían localmente, San Martín no cultivaba cacao.⁵⁷ La recolección forzosa de cacao en las tierras de la boca costa era una tarea brutal para los *tinacos*. En una carta que revela una compasión insólita, Diego Gracés, el Alcalde Mayor de Zapotitlán, aclara que San Martín Sacatepéquez está situado en “tierra fría” que no produce ni cultiva cacao, y cuando se ven obligados a pagar tributo en forma de cacao los residentes tienen que viajar largas distancias para cosecharlo y “muchos enferman y mueren” en el proceso.⁵⁸ Estos primeros casos de viaje forzoso a tierras ajenas a las que estaban acostumbrados los *tinacos* fueron precursores de los problemas que surgieron con la llegada del café a finales del siglo XIX.

Pérdida de población durante los primeros años del período colonial

Además de las penalidades del sistema de encomienda, en los primeros tiempos del período colonial hubo una dramática pérdida de población en todo el altiplano occidental de Guatemala. Enfermedades epidémicas entre las que se incluyen la viruela, el sarampión, el tifus y la peste mataban a las poblaciones indígenas a lo largo de todos los territorios recién invadidos, diezmando en algunos casos comunidades enteras.⁵⁹ Según los antropólogos, la pérdida de vidas indígenas en las Américas durante los siglos XVI y XVII debido a la falta de protección inmunológica contra las enfermedades fue “el hecho de la mayor destrucción de vidas en

weeks a force of 6000 warriors from the Mam villages politically allied to Zaculeu faced off against the Spanish Conquistadores. The Mam warriors surrendered only after succumbing to near starvation.⁴³ The downfall of the powerful K'iche' and Mam empires marked the beginning of the Colonial Period in Guatemala.

Encomienda of San Martín

External influence in San Martín Sacatepéquez began shortly after the Conquistadors reached the Quetzaltenango area. One of the first major impacts was the *encomienda*, a system of extracting tribute in the form of taxes and labor from Indigenous communities throughout Guatemala.

Grants of encomienda were given to Spanish soldiers who fought "with distinction" for the crown during the conquest.⁴⁴ Contrary to popular belief, encomiendas were not titles to land, but more accurately were grants to extract tribute. The title to an encomienda also carried with it the responsibility to evangelize the Indigenous population—spreading the Catholic faith to the residents.⁴⁵ Due to a scarcity of valuable natural resources in western Guatemala, throughout the sixteenth century the encomienda created a system that allowed Spaniards to control Indigenous labor, at the time considered far more important than the control of land.⁴⁶

The encomienda of San Juan Ostuncalco, which included San Martín Sacatepéquez, was granted to Pedro Portocarrero in 1524 or 1525 during the first distribution of encomiendas.⁴⁷ This encomienda included most of the existing Mam towns in current day Quetzaltenango and was considered "one of the richest encomiendas in Guatemala during this time."⁴⁸ Due to the fact that the most useful product of the encomienda system was human labor and tribute, it can be deduced that San Martín had a sizeable Indigenous population when the Conquistadors arrived. Wendy Kramer, a historian who has extensively studied the San Martín encomienda expands on this stating, "Certainly, prior to Spanish Conquest, the Señores of Zacatepeque [San Martín Sacatepéquez] were a recognized powerful Mam entity."⁴⁹ During the first few decades after the conquest, the encomienda system formed the basis of the system that divided the Western Highlands. This system allowed Spaniards to profit while remaining physically separate from the rural communities. Conforming to this system allowed individual communities to continue operating around Preconquest power structures while conforming to

the Spaniards' desires.

The first census taken to determine the tribute paying capacity of Indigenous towns was carried out from 1536 to 1541.⁵⁰ In the census, San Martín Sacatepéquez and San Juan Ostuncalco were included as one encomienda controlled by Francisco de La Cueva, at this time the largest encomienda in the Western Highlands.⁵¹ By the time the first population estimates were included into the censuses, the encomienda had 2000 tributaries, more than any other except that formerly held by Pedro de Alvarado.⁵² To fulfill their tributary requirements, the residents of San Martín and San Juan Ostuncalco had to bring the following to Francisco de La Cueva twice a year: one hundred xiquipiles of cacao beans⁵³ [one xiquipil = 8000 cacao beans], four hundred throw blankets of a "good size," twenty bedspreads, twenty hand-woven cotton adornments, and twelve baskets of salt.⁵⁴ In addition to this, the tribute paying population had to feed the pigs that Francisco de la Cueva owned, and also bring honey, hens, quails, eggs, and clothing to the employees who watched over the pigs. Moreover, the 'Tinecos also had to feed the foreman who collected the tribute.⁵⁵ Other early assessments of the tribute paying potential of the 'Tinecos were undertaken in 1542 and 1549. The only major additions to the tribute payment during those dates include the addition of twenty "loads" of chili peppers, an allusion to one of San Martín's most notable crops. This crop was later responsible for the town's famous nickname, "San Martín Chile Verde" (San Martín of the Green Chili).

Results of the Encomienda and Tribute Systems

The forced payment of items in tribute resulted in the 'Tinecos entrance into a commodity based market system. While this action was undertaken to benefit Spaniards in charge of the encomienda, after the power of the encomienda waned, the increased production of woven items and agricultural products allowed the 'Tinecos to introduce their products into the market system outside of San Martín. In doing so they were able to capitalize on the specialization of products such as green chili and timber, furthering the local economy. According to Carol Smith, an anthropologist specializing in Guatemala, the development of a market system similar to that of San Martín allowed rural Guatemalans to remain competitive in an economically advancing world while at the same time furthering cultural solidarity.

la historia de la humanidad".⁶⁰ Varios antropólogos que han estudiado la pérdida de población indígena en áreas específicas del altiplano de Guatemala han llegado a la conclusión de que desde 1524 hasta finales del siglo XVII, los grupos indígenas se redujeron entre el 70 y el 90 por ciento del total en la era prehispánica.⁶¹

Aunque existe muy poca información demográfica sobre San Martín Sacatepéquez a principios del período colonial, podemos asumir que la pérdida de población en la región fue significativa. Un indicador del cambio poblacional es el pago de los primeros tributos, ya que la capacidad de una comunidad para pagar su tributo estaba basada en su población. Desde finales de la década de 1530 hasta finales de la década de 1540, la encomienda de San Martín y Ostuncalco vio una reducción del 30 por ciento en el número de piezas de algodón pagadas como tributo. Según Wendy Kramer, este descenso puede que sea análogo a una pérdida importante de población que habría reducido la capacidad de la comunidad para pagar tributo.⁶² Aunque es una pérdida importante, es evidente que otras áreas del altiplano occidental experimentaron pérdidas de población más dramáticas durante los primeros tiempos del período colonial. Tal vez debido al aislamiento geográfico de San Martín o al hecho de que al principio no se producía ningún cultivo valioso en San Martín, los estragos de la invasión parecen haber afectado San Martín mucho menos que otras áreas. De todos modos, a lo largo del altiplano de Guatemala, las enfermedades epidémicas introducidas durante la invasión española infestaron las poblaciones indígenas.

La relación entre San Martín Sacatepéquez y San Juan Ostuncalco

Otro de los cambios importantes que hubo durante las primeras décadas de presencia española en el occidente de Guatemala fue la redenominación de localidades con base a su importancia política o comercial. Las comunidades prehispánicas importantes se convirtieron en cabeceras, y sus aldeas dependientes se volvieron estancias.⁶³ Fue durante este período cuando se estableció el vínculo entre San Martín y San Juan Ostuncalco. Según Elías Zamora Acosta:

Tras de la invasión todo este territorio que gobernaban los señores de Zaculeu quedó dividido entre diversos linajes... [que] dominaban algunos centros ceremoniales de importancia regional. Dos de los centros más importantes del an-

tiguo estado mam eran los que se conocieron después de la invasión como San Juan Ostuncalco y San Pedro Sacatepéquez. Ambos fueron considerados por las autoridades coloniales como pueblos cabecera de los que dependían un considerable número de estancias.⁶⁴

A lo largo de todo el período colonial, San Juan Ostuncalco mantuvo el control (primero, a través de la encomienda, y más tarde, de la Iglesia católica) sobre un vasto territorio que abarcaba regiones de las montañas y la boca costa de Guatemala occidental. Desde el tiempo de la invasión española hasta el auge del café a finales del siglo XIX, San Martín siguió siendo un bastión indígena importante vinculado a San Juan Ostuncalco. Por este vínculo, San Martín se vio involucrado en la actividad comercial, religiosa y política dominante durante el período colonial. A pesar de esta participación, San Martín fue capaz de mantener sus valores y elementos de su cultura propia a lo largo de todo el período colonial.

En contraste con San Juan Ostuncalco, que pronto se convirtió en un centro regional poderoso y en un nodo para la modernización, en San Martín la falta de recursos naturales valiosos y su aislamiento geográfico fueron los principales factores que le permitieron resistirse a las fuerzas de la modernización y la ladinización durante el período colonial. Si bien el territorio de San Martín no poseía tierras apropiadas para cultivos lucrativos, San Juan Ostuncalco tenía tierras en la costa para el cultivo de cacao, uno de los primeros cultivos capitalistas que condujo a la explotación local y el desarrollo rural en Guatemala.⁶⁵

Basándose en la contrastante productividad agrícola de los dos pueblos, un informe antiguo dice que la tierra en San Juan es "espaciosa, llana y fértil" y que el pueblo cuenta con varios "valles adecuados para sembrar maíz y trigo".⁶⁶ En comparación, una descripción antigua de San Martín observa que el pueblo es un lugar depresivo, montañoso y azotado por el viento en el que el trabajo resulta "difícil y aburrido".⁶⁷ Es más, mientras que San Juan Ostuncalco ha servido como nodo de transporte para seis comunidades desde hace siglos, San Martín sólo tiene una carretera de acceso para entrar y salir del pueblo.⁶⁸ Dado este contraste entre las dos áreas, es evidente que San Juan Ostuncalco "no podía seguir siendo un pueblo indígena aislado. Más bien, se convirtió en el centro [regional] religioso, económico y de transportes".⁶⁹ En contraste, como se examinará más adelante, a lo

Guatemala was the only republic [in Central America] to develop a dense, competitive, rural marketing system whose traders were almost entirely rural peasants... The Guatemalan pattern, however, allowed many peasants to lessen their dependence upon agriculture without requiring them to move to towns and cities where they would have been more fully integrated into national culture. This fostered the retention of ethnic divisions in Western Guatemala.⁵⁶

On the other hand, the tribute requirement forced on the 'Tinecos had several negative affects. While most of the tribute items were being locally produced, cacao was not grown in San Martín.⁵⁷ The forced collection of cacao from the costal lands was a brutal task for the 'Tinecos. In a letter of unusual Spanish compassion, Diego Gracés, the *Alcalde Mayor* of Zapotitlán states that San Martín Sacatepéquez is situated in the "cold lands," does not produce or pick cacao, and when forced to pay tribute in cacao the residents have to travel a long distance to pick it and "many get sick and die" in the process.⁵⁸ These early instances of forced travel to lands outside of those which the 'Tinecos were accustomed foreshadowed the problems which arose with the advent of coffee during the late nineteenth century.

Population Loss During the Early Colonial Period

In addition to the hardships of the encomienda system, the early colonial period was one of dramatic population loss throughout the Western Highlands of Guatemala. Epidemic diseases including smallpox, measles, typhus, and plague killed off indigenous populations throughout the newly conquered territories, in some cases wiping out entire villages.⁵⁹ According to historians, the loss of indigenous lives due to a lack of immunological protection to disease during the sixteenth and seventeenth centuries in the Americas was "the scene of the greatest destruction of lives in human history."⁶⁰ Various historians who have studied indigenous population loss in specific areas of highland Guatemala have come to the conclusion that from 1524 to the end of the seventeenth century, indigenous groups lost between 70-90% of their Preconquest population.⁶¹

While very little demographic information exists for San Martín Sacatepéquez during the early

colonial period, it can be assumed that population loss was significant in the area. One indicator of population change includes early tribute payments, as a community's ability to pay tribute was based off of its population. From the late 1530s to the late 1540s, the encomienda of San Martín and Ostuncalco saw a 30% decline in the number of woven items paid in tribute. According to Wendy Kramer, this decline may be analogous to a significant loss in population that would have reduced the towns' abilities to pay tribute.⁶² Although this loss is significant, other areas of the Western Highlands certainly experienced more dramatic population loss during the early colonial period. Potentially due to San Martín's geographic isolation, or to the fact that no valuable crops were initially grown in San Martín, the ravages of the conquest appear to have affected San Martín far less than other areas. Regardless, throughout the highlands of Guatemala, epidemic diseases introduced during the conquest plagued indigenous populations.

San Martín's Relation to San Juan Ostuncalco

One of the other changes made during the first decades of Spanish presence in western Guatemala was a renaming of locations based on their commercial and political importance. Preconquest towns of importance became *cabeceras*, and their dependant villages became *estancias*.⁶³ It was during this period, that San Martín's tie to San Juan Ostuncalco was established. According to Elias Zamora Acosta:

After the conquest, all of the territory which was governed by the lords of Zaculeu was divided amongst diverse lineages... who dominated distinct territories from ceremonial centers of regional importance. Two of the most important centers of the former Mam state are now known as San Juan Ostuncalco and San Pedro Sacatepéquez. Both were considered by colonial authorities as principal towns '*Pueblos Cabeceras*' on which various *estancias* were dependant.⁶⁴

Throughout the early colonial period, San Juan Ostuncalco maintained control (first through the encomienda and later through the Catholic Church) over a vast territory throughout the mountainous and coastal regions of western Guatemala. From the time of the Spanish Conquest until the coffee boom in the late nineteenth century, San Martín remained

largo de todo el periodo colonial diversos factores contribuyeron para preservar San Martín como un pueblo indígena económicamente aislado, cerrado a las fuerzas de la modernización.

Capítulo 3: Congregación y primeros procesos políticos

Una acción usada por los españoles durante los primeros años del período colonial afectó a los *tinacos* y puso en riesgo su sociedad y cultura ancestral. Este método, que comenzó en 1539 y se fortaleció durante toda la década de 1540, era conocido como la congregación, y consistía en reubicar en pueblos formales a las familias que tradicionalmente vivían dispersas en comunidades en las montañas.⁷⁰ La congregación permitía a los españoles congregar juntos a los grupos indígenas de todo el país, comenzar el proceso de cristianización y simplificar la recaudación del tributo.⁷¹

Al igual que en San Martín, la congregación sacó de sus hogares a los grupos indígenas dispersos por las montañas, reuniéndoles para formar nuevas comunidades en valles abiertos. Por medio del proceso de la congregación, ya en el año 1600 habían sido fundadas más de 300 comunidades indígenas.⁷² Éstas fueron conocidas como *pueblos de indios* y “formaron el embrión de las futuras municipalidades”.⁷³ La ley no permitía a los españoles poseer tierras en estos pueblos ni asentarse en ellos,⁷⁴ manteniendo la homogeneidad de poblaciones indígenas en los pueblos recién formados. Cada pueblo de indios recibía y administraba en común una legua (69,440 cuerdas) de tierra conocida como *ejido*, que normalmente abarcaba pastos, bosque y campos de cultivo.⁷⁵ La creación del *ejido* reforzó la práctica cultural prehispánica de tenencia comunitaria de la tierra. En San Martín, los *tinacos* todavía poseen y gestionan dos parcelas de esta tierra comunal.⁷⁶ Las primeras prioridades después de la fundación de un pueblo de indios incluían la siembra del maíz comunitario, la edificación de la Iglesia católica y de la plaza central, y el levantamiento de calles siguiendo un patrón en forma de parrilla.⁷⁷ Este patrón original de asentamiento domina las características físicas de San Martín en la actualidad.

El rol de la Iglesia católica en la congregación

En Guatemala, la práctica de la congregación fue organizada oficialmente por el Obispo Francisco Marroquín. Para facilitar el proceso, el obispo se encargó de asignar órdenes religiosas específicas a ciertas áreas geográficas. Rainer Hostnig afirma que “Por el año 1538, se establecieron en la zona mam de Quetzaltenango [véase mapa 3] los religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced para llevar a la práctica la reubicación de las familias en los pueblos recién fundados y para comenzar con la labor de su evangelización”.⁷⁸ Por toda Guatemala, los gobernantes de los grupos prehispánicos, luego de ser sobornados con bienes españoles “lujosos”, fueron un elemento clave para persuadir a la población indígena local de reasentarse.⁷⁹ Posteriormente estos dirigentes recibieron el título de principales y conservaron su posición local de poder. Junto con los sacerdotes mayas,⁸⁰ los principales pronto se convirtieron en la fuerza política dominante en la comunidad.⁸¹

Principal de San Martín Sacatepéquez Principal from San Martín Sacatepéquez



Fotografía donada por Rainer Hostnig
Photo donated by Rainer Hostnig

an important Indigenous stronghold linked to San Juan Ostuncalco. This link meant that San Martín became involved in the dominant political, religious, and commercial activity during the colonial period. Despite this involvement, San Martín was able to retain its traditional characteristics throughout the colonial period.

In contrast to San Juan Ostuncalco, which quickly became a powerful regional center and a nucleus for modernization, San Martín's lack of valuable natural resources and geographical isolation were the main factors that allowed San Martín to resist the forces of modernization and Ladinization during the colonial period. While the territory of San Martín did not possess land suitable for lucrative crops, San Juan Ostuncalco contained land on the coast to grow cacao, one of the earliest cash crops which led to local exploitation and development in rural Guatemala.⁶⁵

Expanding on the contrasting agricultural productivity of the two towns, an early account states that land in San Juan Ostuncalco "is spacious, level, and fertile," and that the town has various "useful valleys for planting corn and wheat."⁶⁶ In comparison, an early description of San Martín states that the town is a depressing, mountainous, windy place where work is "difficult and bothersome."⁶⁷ Furthermore, while San Juan Ostuncalco has served as the transportation hub for six communities throughout various centuries, San Martín only has one access route in and out of the town.⁶⁸ Given this contrast between the two areas, it is clear how, San Juan Ostuncalco "could not remain an isolated Indian town. Rather, it became the [regional] religious, economic, and transportation center."⁶⁹ In contrast, as will be further discussed, throughout the colonial period various factors contributed in preserving San Martín as an economically isolated, Indigenous town closed to the forces of modernization.

Chapter 3: Congregación and Early Political Processes

Another course of action employed by the Spanish during the early colonial period affected the 'Tinecos and threatened their traditional society. This process, which began in 1539 and intensified throughout the 1540s, was known as *congregación*, and involved resettling families who tradition-

ally lived in dispersed mountain communities together into formal towns.⁷⁰ Congregación enabled the Spaniards to group Indigenous clans together throughout the country, begin the process of Christianization, and ease the collection of tribute.⁷¹

In San Martín, as in other regions of Guatemala, congregación took scattered Indigenous clans from their defensive mountain homes, and brought them together, forming new towns in open valleys. By 1600, through the process of congregación, more than three hundred towns had been founded.⁷² The Indigenous towns that were created out of the process of congregación became known as *pueblos de indios*, and "formed the embryo of future municipalities."⁷³ By law Spaniards were not allowed to own land or settle in the towns,⁷⁴ maintaining the homogeneity of the Indigenous populations at the newly formed town level. Each *pueblo de indios* received and held in common title one league of land (4340 acres) known as an *ejido*, usually comprised of pasture, forest, and agricultural land.⁷⁵ The creation of the *ejido* furthered the Preconquest cultural practice of owning land at the community level. In San Martín Sacatepéquez, the 'Tinecos still own and maintain two communal plots of land.⁷⁶ The first priorities after a new *pueblo de indios* was established included the planting of communal corn, the creation of the Catholic Church and central plaza, and the establishment of a grid pattern for streets.⁷⁷ This original settlement pattern dominates San Martín's physical characteristics in the present day.

The Catholic Church's Role in Congregación

In Guatemala, Bishop Francisco Marroquín officially organized the process of congregación. To make the process more efficient, the Bishop began assigning specific religious orders to certain geographical areas. Rainer Hostnig states, "In 1538, the Catholic Church established the Order of the Mercedarians in the Mam zone of Quetzaltenango [see map 3] in order to carry out the practice of relocating families in newly established towns and to begin the work of evangelizing them."⁷⁸ Throughout Guatemala, Preconquest clan chiefs, when bribed with 'luxurious' Spanish goods, acted as key elements in persuading local Indigenous people to resettle.⁷⁹ The chiefs were often later titled *principales* and maintained their local position of power. Along with Mayan Shamans,⁸⁰ the *principales* soon became the leading political force in the community.⁸¹

The newly created towns were commonly named after Catholic Saints whose particular

Los pueblos recién formados eran bautizados normalmente con nombres de santos católicos, cuyo día sagrado en particular se convirtió en el día para la feria del pueblo. Por ejemplo, la feria de San Martín se celebra el 11 de noviembre, el día consagrado al santo en Europa. Los sacerdotes españoles también crearon hermandades conocidas bajo el nombre de cofradías, un grupo formado por miembros de la comunidad que se encargaba del cuidado del santo patrón. Las dos cofradías principales de San Martín recibieron los nombres de “La Natividad de Nuestra Señora” y “El Señor San Martín Obispo”. Aunque se ignora la fecha de la formación de las cofradías, los registros de su existencia comienzan a partir de marzo de 1684.⁸² Estas cofradías más tarde actuaron como un canal público para combinar la espiritualidad maya con la religión católica.

La Iglesia católica comprendió en seguida que no sería posible evangelizar los pueblos recién formados a menos que los frailes pudieran comunicarse con los locales. Desgraciadamente para los mercedarios, el idioma mam estaba considerado como el más difícil de toda Guatemala.⁸³ A pesar de su complejidad, los mercedarios pronto se esforzaron en aprender el idioma. En 1572, el Fraile Juan Resino visitó la encomienda y observó que, “los Mercedarios tienen bien doctrinados e instruidos a los indios que están a su cargo... que el cura habla y entiende su lengua”.⁸⁴ En 1632 había cuatro frailes sirviendo los 9 pueblos de la parroquia de San Juan Ostuncalco que entendían la lengua mam. Entre ellos hubo uno que recopiló la primera gramática mam escrita.⁸⁵ En contraste con una asimilación forzada en la que los ‘tinecos habrían tenido que aprender el español a través de la Iglesia, fueron de hecho los españoles sacerdotes quienes se comprometieron lingüísticamente, aprendiendo el idioma local.⁸⁶ Este compromiso de los españoles tuvo como resultado que los ‘tinecos conservaron un valioso elemento cultural: el idioma mam. Todavía hoy, en el corazón de San Martín, el mam es el idioma preferido en los hogares, el mercado y las calles del pueblo.

Estructura política en la congregación

Poco después del asentamiento de un pueblo de indios, se establecía un gobierno local formal. Las leyes para el establecimiento del gobierno local, instituidas entre 1548 y 1554, fueron creadas para garantizar que el poder sobre los asuntos locales permaneciera en manos de los líderes indígenas tradicionales y no en las manos de los españoles

encargados de las encomiendas.⁸⁷ La estructura gubernamental seguía el patrón del concejo municipal español y consistía en dos alcaldes, cuatro regidores y un escribano, elegidos todos ellos por los principales. Con respecto a los procesos políticos en esos tiempos, Roland Ebel dice que:

La estructura política tradicional de las comunidades mames, que se desarrolló durante el período colonial y ha persistido de diferentes formas hasta la actualidad, fue construida sobre los mismos principios de liderazgo de los ancianos, reclutamiento desde arriba, y promoción gradual de aquellos con mayor capacidad y aceptación religiosa... El poder político estaba en manos de los principales... un cuerpo de ocho miembros, [que] estaban organizados en una jerarquía con el sacerdote maya del pueblo en la cabeza... un número substancial eran brujos [sacerdotes mayas].⁸⁸

Al poner a principales y sacerdotes mayas a cargo de la estructura local de autoridad de San Martín se garantizaba que los intereses locales estarían a la vanguardia de las primeras actividades políticas.

El hecho de tener un bastión indígena en el centro del pueblo permitía que las actividades comerciales y, lo que es más importante, las políticas se introdujeran lentamente en la esfera indígena mientras se mantenían los valores culturales centrales del pueblo. Durante los primeros tiempos del período colonial, las leyes nacionales ayudaron a los líderes indígenas a conservar su poder político en los pueblos recién creados. A diferencia de muchos otros municipios, tal como el de San Juan Ostuncalco, San Martín nunca tuvo una municipalidad dirigida por ladinos en estas épocas.⁸⁹ Todavía hoy, el alcalde y el concejo municipal son casi exclusivamente indígenas residentes en el pueblo, aunque utilizan el sistema del gobierno nacional.⁹⁰ La elección de líderes indígenas para el gobierno del pueblo es una demostración de los esfuerzos unificados de los ‘tinecos para impulsar los valores desde la cosmovisión maya, para mantener la unidad y proteccionismo cultural.

La solidaridad de San Martín durante la congregación

El respeto que tienen los grupos indígenas por sus antepasados es una de las características fundamentales de una sociedad tradicional, una faceta de la cultura maya que se percibe en toda Guatemala.

sacred day became the day for the town's feria. For example, the feria for San Martín was established on November 11th, modeled after the Saint's sacred day in Europe. The Spanish priests also created religious brotherhoods known as *cofradías* (confraternities), a group of community members who cared for the local saint. The two main *cofradías* in San Martín were called "La Natividad de Nuestra Señora" and "El Señor San Martín, Obispo." While the date of the *cofradías'* formation is unknown, records of their existence begin in March of 1684.⁸² These *cofradías* later acted as a public outlet to mix Mayan spirituality with the Catholic religion.

The Catholic Church quickly realized that evangelizing the newly formed towns was impossible unless the friars could communicate with the locals. Unfortunately for the Mercedarians, the Mam language was considered to be one of the most difficult to learn in Guatemala.⁸³ Despite its complexity, the Mercedarians quickly set out to master the language. In 1572, Friar Juan Resino visited the encomienda and noted that, "the Mercedarians understand the doctrine of the Christian faith and are instructing the Indians... and that the priest is able to speak and respond in their tongue."⁸⁴ In 1632 there were 4 friars serving the nine towns of the San Juan Ostuncalco parish who understood the Mam language. Amongst them was a friar who established the first written Mam grammar.⁸⁵ As opposed to a forced assimilation in which the 'Tinecos had to learn Spanish through the church, it was in fact the Spanish priests who compromised linguistically, learning the local language.⁸⁶ This compromise by the Spaniards resulted in the 'Tinecos' retention of a valuable cultural element, the Mam language. Still today, in the heart of San Martín, Mam is the preferred language in households, the marketplace, and the town streets.

Political Structure in the Congregación

Shortly after a *pueblo de indios* was settled, a formal local government was created. The laws establishing local government, instituted from 1548-1554, were crafted to assure that power over local affairs remained in the hands of traditional Indigenous leaders and not in the hands of Spaniards in charge of the encomiendas.⁸⁷ The governmental structure was modeled after the Spanish town council and consisted of two *alcaldes* (mayors), four *regidores* (councilmen), and an *escribano* (clerk or secretary), all of whom were chosen by the *principales*. Regarding political processes during this time, Roland Ebel states:

The traditional political structure of the Mam communities, which developed during the early colonial period and has persisted in varying forms to the present, was built on the same principles of leadership by the aged, recruitment from above, and gradual promotion of those with greater capacity and religious acceptability... Political power resided in the hands of the *principales*... a body of eight members, who were organized into a hierarchy with the village shaman at the top... a substantial number were "*brujos*" [Mayan Shamans].⁸⁸

Putting *principales* and Mayan Shamans in charge of the local authority structure of San Martín assured that local interests were kept at the forefront of early political activity.

Having an Indigenous stronghold in the cabecera allowed commercial and more importantly political activities to slowly enter the Indigenous sphere while maintaining the town's core cultural values. During the early colonial period, national laws helped Indigenous leaders retain political power in their newly created towns. Unlike many other municipalities, such as San Juan Ostuncalco, San Martín never created a Ladino municipality or town government.⁸⁹ Still today, the mayor and town council of San Martín are almost exclusively Indigenous residents from the town.⁹⁰ Electing Indigenous leadership in the town government is one demonstration of the 'Tinecos' unified efforts to promote the traditional values of unity and cultural protectionism.

San Martín's Solidarity During Congregación

The respect that Indigenous groups have for their ancestors is one of the fundamental characteristics of a traditional society, a facet of Mayan culture apparent throughout Guatemala. The Spanish discovered how difficult it was to change this value in their attempt to impose congregación on the Mayans. Writing to the Spanish Crown about the difficulties of congregación, a pair of missionaries stated:

Among all these Indians, there is not one who wishes to leave behind the hut passed down on to him by his father, nor to abandon a pestilential ravine or desert or some other inaccessible craggy rocks, because that is where the bones of his forefathers rest.⁹¹

Los españoles descubrieron lo difícil que resulta cambiar este valor cuando trataron de imponer la congregación a los mayas. En cartas dirigidas al Rey de España, un par de misioneros decían sobre las dificultades de la congregación que:

Entre todos estos indios, no hay uno solo que quiera dejar atrás el rancho que le dejó como legado su padre, ni abandonar un barranco pestilente o un desierto o cualquier otro tipo de rocas escarpadas e inaccesibles, porque aquí es donde reposan los huesos de sus antepasados.⁹¹

A pesar de que muchos grupos mayas fueron reubicados como pueblos de indios por exigencia de los españoles, la conservación de tierras ancestrales como sitios sagrados ha permitido que los *tinicos* mantengan una continuidad cultural con su pasado sagrado.⁹² San Martín es un ejemplo de pueblo en el que el proceso de congregación sacó a grupos indígenas de sus reductos en las montañas y los reubicó juntos en un valle abierto. Estos sitios prehispánicos, dispersos por San Martín y sus alrededores, incluyen localizaciones defensivas remotas tales como El Rincón y la cima del Cerro Campana. Luego de que los españoles completaron la formación de pueblos de indios, estos centros poblacionales prehispánicos se convirtieron en lugares sagrados para los *tinicos*. Actualmente la cumbre del Cerro Campana y el Volcán Lacandón (situado éste justo por encima de los sitios arqueológicos de El Rincón) son dos de los lugares más sagrados del pueblo (véase mapa 4).⁹³ En el curso de una entrevista, un *tinico* local dijo que “estos sitios son muy importantes porque ahí es donde vivían nuestros antepasados”.⁹⁴ El mantener vivos los antiguos centros poblacionales en la consciencia cultural de San Martín es una fuerza unificadora que han utilizado los *tinicos* para conservar los aspectos centrales de su cultura ancestral.

El proceso de congregación fue la primera confrontación cultural significativa en la historia colonial de San Martín. Aunque este proceso afectó físicamente a los *tinicos*, el resultado sirvió de poco para cambiar sus formas ancestrales. Hablando en términos generales de la congregación en Guatemala, George Lovell afirma que: “La lógica de la congregación... frecuentemente tuvo muy poco peso frente al intenso vínculo místico que liga a una comunidad indígena con su tierra, un vínculo poco entendido o tenido en cuenta por los españoles”.⁹⁵ Lovell sigue diciendo que conforme fueron pasan-

do las generaciones, la mayoría de los indígenas, por toda Guatemala, abandonaron eventualmente las congregaciones, permitiendo que los ladinos ocuparan el centro de la mayoría de los nuevos pueblos.⁹⁶ Alternativamente, en San Martín tuvo lugar una progresión histórica diferente. Los *tinicos* adoptaron la congregación, instalándose en un centro poblacional organizado, formado y legalizado por los españoles, sin embargo continuaron conservando el control político local. Sea que la explicación para esto esté en la localización geográfica no permeable del área, en su limitada productividad de cultivos lucrativos o en simple proteccionismo básico, hasta el día de hoy sólo un puñado de familias ladinas vive en el centro del pueblo. Parece que al adoptar un proceso español, adhiriéndose simultáneamente con firmeza a los valores de la cultura indígena, los *tinicos* han creado un espacio físico, político y social organizado donde pueden florecer sus valores culturales.

Capítulo 4: Fusión de la religión tradicional con el catolicismo

Uno de los aspectos claves de la solidaridad de San Martín en los primeros años del período colonial fue el de mantener una esfera política dominada por poderosos líderes indígenas locales. Otra dinámica importante fue la fusión del catolicismo con la espiritualidad maya. En San Martín, el catolicismo proporcionó a los *tinicos* una pantalla bajo la cual podían seguir practicando su espiritualidad ancestral. Los primeros frailes católicos fueron conscientes de que si el catolicismo había de arraigar en Guatemala, la doctrina católica europea tendría que hacer ciertos compromisos. Un ejemplo de esto es que los pueblos indígenas no estaban obligados a pagar el diezmo.⁹⁷ A pesar de que esto fue adoptado inicialmente como una medida temporal, los indígenas de Guatemala nunca pagaron diezmo durante el período colonial. Elementos como éste, junto con la dificultad que tenían los sacerdotes para enseñar la fe católica en un nuevo idioma, resultaron sin duda en muchas transformaciones locales de la religión católica. Un arzobispo de Guatemala llegó a la conclusión de que “el cristianismo carecía de base entre los indígenas, excepto por el amor a la música, los cohetes, la ornamentación y el despliegue exterior”.⁹⁸

Although many Mam groups were relocated to the *pueblos de indios* at the Spanish behest, the retention of ancestral lands as sacred sites has allowed the 'Tinecos to maintain cultural continuity with their sacred past.⁹² San Martín is an example of a town where the process of *congregación* took Indigenous groups out of defensive mountain strongholds and settled them together in an open valley. These Preconquest sites, scattered in and around San Martín, include remote defensive locations such as El Rincón and the summit of Cerro Campana. Once the Spanish accomplished the formation of the *pueblos de indios*, these Preconquest population centers became sacred sites for the 'Tinecos. Today the summits of Cerro Campana and Volcán Lancandón (directly above the archeological sites in El Rincón) are two of the most sacred places in the current municipality (see map 4).⁹³ In an interview, a local 'Tineco stated, "These places are very important because that is where our ancestors lived."⁹⁴ Keeping ancient population centers alive in the cultural conscience of San Martín is a unifying force that the 'Tinecos have employed to maintain the core aspects of their traditional culture.

Sitio sagrado encima de Cerro Campana
Sacred site at the summit of Cerro Campana



The process of *congregación* was the first significant cultural confrontation in San Martín's colonial history. While this process physically affected the 'Tinecos, the result did little to change their traditional ways. Speaking generally of *congregación* in Guatemala, George Lovell states, "The rationale of *congregación*... often amounted to very little in the face of an intense mystical bond linking an Indian community to its land, an attachment little understood or reckoned with on the part of the Spaniards."⁹⁵ Lovell goes on to state that as generations passed, throughout Guatemala most Indigenous people eventually left the *congregaciones*, allowing Ladinos to take over the majority of the newly created *cabeceras*.⁹⁶ Alternatively, in San Martín a different historical progression took place. The 'Tinecos adopted *congregación*, settling in an organized *cabecera* formed and legalized by the Spanish, yet continued to maintain local political control. While this could be explained by the non-permeable geographic location of the area, limited productivity of lucrative crops, or just basic protectionism, to this day only a handful of Ladino families live in the *cabecera*. It seems that by adopting a Spanish process while simultaneously standing fast to Indigenous culture values, the 'Tinecos have created an organized physical, political, and social space where their cultural traditions can flourish.

Chapter 4: Traditional Religion Blended With Catholicism

One of the key aspects of San Martín's solidarity during the early colonial period was maintaining a political sphere dominated by powerful local Indigenous leaders. Another important dynamic was the merging of Catholicism with Mayan spirituality. In San Martín, Catholicism gave the 'Tinecos a veil under which they could continue practicing their traditional spirituality. Early Catholic Friars realized that if Catholicism was to take hold in Guatemala, certain compromises would have to be made to the European Catholic doctrine. One example of this is that Indigenous towns were not forced to tithe.⁹⁷ While this was first adopted as a temporary measure, a tithe was never implemented in Indigenous Guatemala during the colonial period. Elements such as this, coupled with the difficulty that priests had in teaching the Catholic faith in a new language undoubtedly resulted in many local

Al igual que en el proceso de la congregación, la lenta conversión al “catolicismo” contó con la ayuda de los principales y los líderes espirituales mayas. Según Adriaan Von Oss, experto en catolicismo en Guatemala colonial, “la introducción del cristianismo y del sistema colonial de administración procedieron en relativa tranquilidad... respetando la jerarquía social existente y puede que incluso reforzándola”.⁹⁹ En muchos casos, por toda Guatemala, los pueblos indígenas no abandonaron sus creencias tradicionales, sino que aceptaron el catolicismo como una faceta nueva de las mismas. Como ejemplo, un periodista guatemalteco observa que las cofradías “practicaban sacrificios animales y ceremonias religiosas prehispánicas disimuladas bajo la apariencia de devoción a los santos católicos”.¹⁰⁰ Refiriéndose a las prácticas religiosas de los pueblos mayas de San Martín y sus alrededores, un sacerdote del período colonial declaró que “los indios bautizados como miembros de la Iglesia conservan buena parte de su fe politeísta y de sus prácticas animistas”.¹⁰¹ Además, durante este período los sacerdotes mayas estaban profundamente involucrados en las actividades de la cofradía, reforzando la fusión de las dos religiones.¹⁰² Un breve repaso a la espiritualidad maya mam detalla algunos de los aspectos de esta antigua religión local que todavía persiste hoy.

El respeto por los ancianos del pueblo es un precepto de la cultura maya de San Martín que se remonta a siglos de antigüedad.¹⁰³ Como ha sido observado, luego de la fundación oficial de San Martín, los ancianos del pueblo, los sacerdotes mayas y los principales se convirtieron en los líderes de la comunidad. Estas posiciones de autoridad derivaban muy posiblemente de linajes poderosos de los clanes prehispánicos.¹⁰⁴ Según un ´tineco:

Los ancianos eran las autoridades, electos de acuerdo a su honorabilidad. Eran muy respetados, eran consejeros, orientaban y resolvían los problemas de la comunidad y de las familias del lugar, se encargaban de velar por el bienestar del pueblo. Ellos nombraban a las demás autoridades. Cuando se incorpora la idea de alcaldes, los ancianos eran los que proponían, elegían daban posesión a estas autoridades en ceremonias especiales.¹⁰⁵

Tal como ocurre por toda Guatemala, la población indígena de San Martín encontró continuidad en la costumbre, el liderazgo de las jerarquías y los valo-

res tradicionales de la sociedad comunitaria. Ahora, estos aspectos de la comunidad forman la fuerza cultural que une hoy a la gente.

En todas mis entrevistas, ´tinecos que se declaraban católicos solían hablarme del poder de los ríos y de las cumbres de los cerros locales, y del espíritu que posee la naturaleza. Tanto en el catolicismo como en la espiritualidad maya han sobrevivido muchas creencias antiguas que han fortalecido y conservado la cultura maya que hoy florece en San Martín. Estas creencias están basadas en torno a los elementos fundamentales de la naturaleza y su conexión con las vidas cotidianas de la gente. Un ´tineco observó:

Todo lo que existe sobre la naturaleza tiene vida - el maíz, los árboles, el agua, la lluvia, los instrumentos de trabajo del hombre como los de la mujer tienen su *Nawal*. Su alma se lastima si una maltrata, lo mismo sucede con los animales y otros elementos de la naturaleza. Si usted va a tomar agua, cortar un árbol, a sembrar, matar un animal, lo primero que debe hacer es pedirle perdón y darle gracias a la madre tierra.¹⁰⁶

Desde una perspectiva externa, una declaración como ésta parecería proceder de alguien que condena a la Iglesia católica, empero ´tinecos que son “católicos” a menudo confiesan puntos de vista religiosos igualmente eclécticos. Al analizar la importancia del sacerdote maya local y del centro espiritual de la laguna Chicabal se podrán subrayar mejor algunas de estas creencias antiguas y la manera en la que continúan afectando las vidas de los ´tinecos.

Rol del sacerdote maya

El rol del sacerdote maya en San Martín es el de asesor espiritual, curandero, adivino e “intérprete de sueños”.¹⁰⁷ Los actos y obligaciones del sacerdote maya son en su mayoría secretos profesionales. Aunque mis investigaciones iniciales en el campo de estos rituales esotéricos eran acogidas normalmente con la respuesta “Sólo Dios Sabe”, al ganarme la confianza de los ´tinecos he tenido la oportunidad de presenciar ceremonias celebradas por sacerdotes mayas locales, así como de entrevistar a varios de ellos. Según los ´tinecos, los sacerdotes mayas nacen con sus poderes y tienen la obligación de entregarse a su futura ocupación. Se convierten en sacerdotes mayas cuando son llamados por el “mundo supernatural y esto es confirmado por

transformations of the Catholic religion. An archbishop of Guatemala concluded that, "Christianity among the Indians lacked any foundation except for the love of music, fireworks, ornament, and exterior display."⁹⁸

As with the process of congregación, the slow conversion to "Catholicism" was aided by traditional spiritual leaders and principales. According to Adriaan Von Oss, an expert in Catholicism during colonial Guatemala, "The introduction of Christianity and the colonial system of administration proceeded relatively peacefully... respecting the existing social hierarchy and perhaps even strengthening it."⁹⁹ In many cases throughout Guatemala, Indigenous populations did not abandon their traditional practices, but accepted Catholicism as a new facet of their religious beliefs. In one example, a Guatemalan journalist states that cofradías "practiced animal sacrifices and pre-Colombian prayer ceremonies under the guise of Catholic saint-worship."¹⁰⁰ Regarding religion in the Mam towns in and around San Martín, a priest during the colonial period stated, "The Indians baptized into the Church membership have conserved much of their polytheistic faith and animistic practices."¹⁰¹ Further, Mayan shamans were heavily involved in cofradía activities during this period, furthering the blending of the two religions.¹⁰² A brief look at traditional Mam spirituality outlines some of the aspects of this ancient local religion that still exists today.

Respect for village elders is a precept of traditional culture in San Martín that dates back centuries.¹⁰³ As previously stated, after San Martín was officially settled, the village elders, principales, and Mayan shamans became town leaders. These positions of authority were most likely derived from powerful Preconquest clan lineages.¹⁰⁴ According to a 'Tineco:

The village elders were the authorities, elected based on their honorability. They were very well respected, they were counselors, they oriented and resolved community and family problems, and they were in charge of watching over the general good of the town. They chose the other authorities. When the idea of Mayors was incorporated [into local politics] it was the village elders who proposed [the idea], electing them and giving them power in special ceremonies.¹⁰⁵

As is true throughout Guatemala, in San Martín the Indigenous population found continuity in custom, hierarchal leadership, and the traditional values of the communal society. These aspects of the community now form the cultural force that unifies the people today.

Throughout my interviews, 'Tinecos who told me they were Catholic often spoke of the power of the local mountain peaks and rivers, and the spirit that nature possesses. In both Catholicism and Mam spirituality many ancient beliefs have survived, providing the backbone for the traditional culture thriving in San Martín today. These beliefs are based around the fundamental elements of nature and its connection to the people's everyday lives. A 'Tineco stated:

Every part of nature has life—the corn, the trees, the water, the rain, the tools of the man and woman all have their *Nawal*. Your soul is hurt if you are mistreated, the same happens with the animals and other elements of nature. If you go to drink water, cut a tree, plant something, or kill an animal, you should first ask for forgiveness and give thanks to Mother Earth.¹⁰⁶

From an outside perspective, a statement like this would seemingly have come from someone who denounced the Catholic Religion, yet 'Tinecos who are "Catholic" often confess similar eclectic religious views. Looking at the importance of the local Mayan Shaman and the spiritual center of Laguna Chicabal can further highlight some of these ancient beliefs and the way they continue to affect the 'Tinecos' lives.

Role of the Mayan Shaman

The role of the Mayan Shaman in San Martín is one of a spiritual advisor, healer, fortuneteller, and "dream interpreter."¹⁰⁷ The acts and duties of the local Shaman are mostly secretive in practice. While my early investigations into these esoteric rituals were commonly met with the response "*Solo Dios sabe*" (Only God knows), by gaining the confidence of the 'Tinecos, I have had the opportunity to witness ceremonies led by local Shamans, as well as to interview several practicing Shamans. According to the 'Tinecos, Shamans are born with their powers, and it is their duty to realize their future occupation. They become Shamans when called upon by the "supernatural world as confirmed by divination."¹⁰⁸ Shamans typically realize their powers

adivinación".¹⁰⁸ Típicamente los sacerdotes mayas descubren sus poderes cuando son jóvenes, a menudo después de caer enfermos. En ese momento, si no aceptan sus poderes "morirán o sufrirán una enfermedad dolorosa".¹⁰⁹ El sacerdote maya es tan apreciado como temido por la comunidad, una situación que debe al hecho de poseer "conocimientos esotéricos, poder sobre los seres supernaturales y habilidades para resolver problemas personales y sociales".¹¹⁰ Aunque, por lo general, el sacerdote maya cobra una gratificación por sus favores, sirve a la comunidad, frecuentemente comunicando los deseos de los locales a los dioses.

Actualmente existen dos tipos de sacerdotes mayas, conocidos localmente como "blancos" y "negros".¹¹¹ Los sacerdotes mayas "blancos" son consultados para cuestiones y consejos relacionados con la siembra y la cosecha, los desastres naturales, la prevención de accidentes, la salud para viajar, la bendición de una casa nueva, consejos para el matrimonio y la solución de problemas domésticos. Adicionalmente, ha sido consignado que los sacerdotes mayas locales tienen curas para la malaria, el sarampión y la viruela, consisten a menudo en hierbas y medicinas naturales combinadas con ceremonias rituales. Los sacerdotes mayas "negros" tienen el poder de vengarse de los enemigos de sus clientes, de castigar a una esposa infiel, y en situaciones extremas tienen poderes para matar. En palabras de Horace Peck, un académico especializado en sacerdotes mayas mam, "el rol del sacerdote maya es, entonces, el de intermediario entre los fenómenos observables del mundo cotidiano y el reino de la realidad metafísica".¹¹²

Los sacerdotes mayas celebran ceremonias en lugares sagrados, con frecuencia en las cumbres de las montañas locales. Una cita local enfatiza la importancia de las montañas en la vida espiritual de los *tinicos*: "Para nuestros abuelos los cerros son el sostén de nuestro pueblo, por ejemplo cuando hay rumor de guerra ellos se levantan y hacen rogaciones para que la guerra no entre en nuestro pueblo. Para ello sirven los altares de rogación, por ello les tenían gran respeto".¹¹³ Además de las montañas, el agua es muy sagrada y poderosa para los *tinicos*. Esta sacralización culmina en el volcán y la laguna Chicabal.

El volcán y la laguna Chicabal

Aunque San Martín está rodeado por varias montañas y tres volcanes, el volcán Chicabal está considerado el más sagrado. Situado justo al sur del centro del pueblo, el volcán se encumbra por encima

de las milpas y domina el pueblo. En el cráter del volcán, aparece la laguna Chicabal, poderosamente imbuida de leyenda local. La historia más conocida sobre el volcán y el lago capta la esencia de la espiritualidad local, enfatizando la relación dinámica entre los humanos y la naturaleza. La "Leyenda sobre cómo cambio la ubicación de la laguna Chicabal" dice así:

Hace muchos años la laguna Chicabal estaba ubicada en otro lugar, donde la Laguna Seca es ahora. Allí llegaban las mujeres a lavar la ropa y los perros a tomar agua. Fue por estos abusos que el agua sagrada se escondió. Cuando los antepasados dieron cuenta que no estuvo allí, se preocuparon y empezaron a averiguar con sus *miches* [frijoles rojos que usan los sacerdotes para la adivinación] por donde se habría ido. Cuando consultaron a los *miches*, pudieron ver que la madre naturaleza la llevó. Los sacerdotes mayas adivinaron y pudieron ver que la laguna estaba muy lejos. La encontraron en la montaña. Cuando la encontraron, los sacerdotes tuvieron una celebración muy grande. Llevaron el tambor, el *tum* y la *chirimía* [instrumentos musicales locales]. Todos estaban contentos porque la laguna es el lugar donde piden la lluvia, el lugar donde los sacerdotes mayas piden una buena cosecha. Por eso, desde ese día prohibieron que la gente lavara en ella la ropa, que se bañen en ella, que los perros tomen su agua. "Es sagrado, decían."¹¹⁴

'Tinicos rogando en la orilla de la laguna 'Tinicos praying at the edge of the lake



Anónimo, 1930; Donada por Rainer Hostnig
Anonymous, 1930; Donated by Rainer Hostnig

when they are young, often upon becoming sick. At this time, if they do not accept their powers, they will “die, or suffer a painful sickness.”¹⁰⁹ The Shaman is both highly regarded and feared by the community, a situation he acquires by possessing “esoteric knowledge, power over the supernatural beings, and skills in solving personal and social problems.”¹¹⁰ While the Shaman often charges a fee for his services, he works to serve the community, frequently communicating the wishes of the locals to the gods.

Currently, two types of Shamans exist, known locally as ‘white’ and ‘black’.¹¹¹ The ‘white’ Shamans are consulted for questions and help concerning planting and harvest, natural disasters, avoiding accidents, health while traveling, the blessing of a new house, advice for marriage, and the resolution of domestic problems. Additionally, it has been recorded that local Shamans have cures for malaria, measles, and smallpox, often involving herbs and natural medicines combined with ritualistic ceremonies. The ‘black’ Shamans have the power to take vengeance on their clients’ enemies, to harm an unfaithful wife, and in extreme situations, to kill. In the words of Horace Peck, a scholar concentrating on Mam Shamans, “The role of the Shaman is, then, that of an intermediary between the observable phenomenon of the everyday world and the realm of metaphysical reality.”¹¹²

**Sacerdotes durante una ceremonia
Mayan priests during a ceremony**



Shamans perform ceremonies in sacred places, often on the peaks of mountains. A quote from a village elder emphasizes the importance of the mountains in the spiritual life of the ‘Tinecos: “For our ancestors, the mountains were the sustenance of the town. For example, when there was rumor of war, they would climb [the mountains] and pray that the war didn’t enter the town. For them, the mountains served as alters for prayer. They had great respect for the mountains.”¹¹³ In addition to the mountains, water is considered to be very powerful and sacred to the ‘Tinecos. This sacredness culminates at the Chicabal Volcano and Lake.

Chicabal Volcano and Lake

While several mountain peaks and three volcanoes surround San Martín, the Chicabal Volcano is considered the most sacred. Located just south of the cabecera, the volcano rises out of the cornfields and looms over the town. Nestled inside of the volcanic crater is Lake Chicabal, heavily infused with local legend. The most well known tale of the volcano and lake captures the essence of local spirituality, emphasizing the dynamic relationship between humans and nature. ‘The Legend of Lake Chicabal Changing Locations’ is recounted as follows:

Many years ago Chicabal Lake was located in a different spot, where the *Laguna Seca* is located now. The women would go there to wash their clothes and the dogs would go to drink water. Because of these abuses to the sacred water, mother earth hid the lake. When the ancestors noticed that it wasn’t there, they were surprised and worried and began to ask the *miches* [magical beans used by Shamans] where it had gone. When they consulted the *miches*, they could see that mother earth had taken it away. The Shamans prayed and asked for forgiveness for the people. Finally, they found that the lake had returned, but in a different location. When they found it, the Shamans had a large celebration. They brought up the *tambores*, *tun*, and the *chirimilla* [local instruments]. Everyone was happy because the lake is the ‘place of rain,’ the place where the Shamans go to ask for successful crops and rain. Because of this, to this day it is prohibited for people to wash clothes in the lake, to bathe in it, or for the dogs to drink from it. For us, it is sacred.¹¹⁴

Leyendas orales como ésta ayudan a conservar vivos en San Martín los valores ancestrales. El volcán Chicabal no sólo forma parte de las leyendas locales, también de la conciencia espiritual de la gente. Las creencias espirituales de los ´tinecos culminan en una ceremonia en la laguna Chicabal conocida como “Pedida de la lluvia”, que se realiza 40 días después de la Semana Santa.¹¹⁵ Tal como puede deducirse fácilmente, el objetivo de la ceremonia es pedir una buena estación de lluvias para el beneficio de la cosecha local. El clima en San Martín se divide en dos estaciones: la estación de lluvias, que dura desde principios de mayo hasta principios de noviembre, y la seca, que va desde principios de noviembre a principios de mayo. Durante la estación de lluvias son frecuentes los aguaceros diarios, y durante la época seca es normal que no caiga una sola gota de agua. La economía agrícola local depende de una estación de lluvias predecible; una lluvia tardía o heladas tempranas podrían arruinar las cosechas de todo el pueblo. Las ceremonias de “Pedida de la lluvia” reúnen a sacerdotes mayas y a individuos de todos los pueblos mames de Quetzaltenango para realizar esta tradición importante. Carmen Petterson tomó nota de sus observaciones de la ceremonia en la década de 1970:

Para ellos el verdadero culto religioso serio llega al clímax una vez el año en las orillas del lago cráter volcánico Chicabal. Varias tribus se reúnen aquí cada año. Llevando sus ofrendas vivas se agrupan alrededor de sus propios altares de piedra y ante las cruces de madera. Los observaba a distancia, hombres y mujeres de pie a la orilla del lago, matando los animales del sacrificio y esparciendo la roja sangre caliente sobre las piedras ennegrecidas; el susurro parecía salir desde profundidades desconocidos en el lago-cráter. Consideré por un momento si estaba presenciando un ritual milenario o si sería un espejismo de mi oscura imaginación.¹¹⁶

Se percibe la vibrante vida religiosa y espiritual de los rituales ´tinecos durante la ceremonia de “Pedida de la lluvia”. Este año, cuando ascendí el escarpado cráter del volcán Chicabal para asistir a la ceremonia, me sentía como si hubiera retrocedido en el tiempo. Sacerdotes mayas y ancianos respetados del pueblo colmaban las orillas del lago, practicando antiguas ceremonias con el trasfondo musical del tambor y la chirimía (véase fotografía). Conforme las nubes iban surcando el cielo a través del

lago, los deseos de la gente eran comunicados a los dioses.¹¹⁷ No obstante que esta ceremonia parecía una ventana al pasado, era en realidad una ventana a la vida espiritual actual de los ´tinecos. La unidad de la gente ha conservado vivas esta espiritualidad antigua y esta conexión real con la naturaleza a lo largo de toda la invasión española, la llegada de la Iglesia católica y hasta nuestros días.

Conclusiones religiosos del período colonial

A pesar de los mejores esfuerzos de los mercedarios para convertir a los mames, no fueron muy efectivos para sustituir la espiritualidad maya por el catolicismo. Es muy posible que si la Iglesia hubiera tratado verdaderamente de convertir a los ´tinecos en católicos, la gente hubiera huido de los pueblos de indios a sus hogares prehispánicos en las montañas. Durante los primeros años del período colonial, la Iglesia permitió que se hicieran una serie de compromisos para arrancar lo que estuvo considerado como fulminante proceso de conversión católica. Desgraciadamente para los sacerdotes católicos, este proceso nunca llegó a lograrse del todo en San Martín. La espiritualidad mam sigue siendo una fuerza poderosa en el pueblo, guiada por los sacerdotes mayas locales y la voluntad de los dioses. Aunque las ceremonias para venerar la conexión entre naturaleza y espiritualidad humana se practican comúnmente en las cumbres de montañas secretas y en manantiales ocultos, el poder espiritual colectivo de los ´tinecos se practica abiertamente durante la ceremonia anual en el lago de Chicabal para la “Pedida de la lluvia”. A pesar de que las presiones religiosas han amenazado las singularidades cultural y espiritual de los ´tinecos, siglos de resistencia han creado una continuidad sagrada basada en una forma maya de espiritualidad. Esta continuidad vincula y distingue a los ´tinecos y protege su solidaridad comunitaria.

Capítulo 5: Finales del período colonial

En la década de 1690, el cronista guatemalteco Fuentes y Guzmán escribió un valioso documento histórico sobre San Martín que describe las condiciones del pueblo a finales del siglo XVII. Esta crónica pondera una comunidad indígena basada en una agricultura de subsistencia complementada

Oral legends such as this help keep traditional values alive in San Martín. The Chicabal Volcano is involved not only in local legends, but more importantly in the spiritual consciousness of the people. The spiritual beliefs of the 'Tinecos culminate in a ceremony at the Chicabal Lake known as 'The Asking For Rain,' which takes place 40 days after Easter.¹¹⁵ As one can easily deduce, the purpose of the ceremony is to ask for a successful rainy season for the benefit of the local harvest. In San Martín, weather is divided into two seasons: the rainy season, which lasts from early May to early November, and the dry season, which lasts from early November to early May. During the rainy season, daily downpours are common, and during the dry season, it is normal for not a single drop of rain to fall. The local agricultural economy depends on a predictable rainy season; a late rain or early frost could kill off the entire town's harvest. Because of the importance this agriculturally based society places on the rain, 'The Asking For Rain' ceremony draws Shamans and locals from all of the Mam towns in Quetzaltenango. Carmen Petterson recorded her observations at the ceremony during the 1970s:

For them, the really serious religious worship is brought to a climax once a year on the shores of the crater lake Chicabal. Several tribes meet here each with their live offerings, grouped at their own altar stones and rough wooden crosses. Watching from a distance the men and women standing on the edge of the dark silent waters, killing the sacrificial animals and pouring the hot red blood over the blackened stones, with the murmuring seeming to come from the unknown depths of the crater lake, I wondered if I was watching a thousand year old ritual or a mirage of my black imagination.¹¹⁶

As stated, the vibrant religious and spiritual life of the 'Tinecos culminates during 'The Asking For Rain' ceremony. This year, when I climbed the steep crater of the Chicabal Volcano to witness the ritual, I felt as if I had stepped back in time. Shamans and respected village elders filled the shores of the lake, performing ancient ceremonies to the musical backdrop of the tambor and chirimilla (see photo). As the clouds whisked across the lake, the wishes of the people were communicated to the gods.¹¹⁷ While this sacred event felt like a window into the past, it was actually a window into the current spiritual lives of the 'Tinecos. The unity of the people

has kept this ancient spirituality and vivid connection to nature alive throughout the conquest, the arrival of the Catholic Church, and on to the present day.

Religious Conclusions From the Colonial Period

Despite the Mercedarians' best efforts to convert the Mam, they were not effective in replacing Mayan spirituality with Catholicism. It is quite possible that if the Church had attempted to truly convert the 'Tinecos to Catholics, the people would have fled the pueblos de indios for their Preconquest mountain homes. During the early colonial period, the church allowed for a number of compromises to be made in order to begin what was thought to be the rapid process of Catholic conversion. Unfortunately for the Catholic priests, this process was never fully accomplished in San Martín. Mam spirituality still remains a powerful force in the town, guided by local Shamans and the will of the gods. While ceremonies venerating the connection between nature and human spirituality are commonly practiced on secretive mountain peaks and at hidden springs, the collective spiritual power of the 'Tinecos is practiced openly during the annual 'Asking For Rain' ceremony at Chicabal Lake. While religious pressures have threatened the cultural and spiritual distinctiveness of the 'Tinecos, centuries of resistance have created a sacred continuity based on an ancient Mayan form of spirituality. This continuity bonds and distinguishes the 'Tinecos and fosters their communal solidarity.

Chapter 5: The Late Colonial Period

In the 1690s, the Guatemalan chronicler Fuentes y Guzman wrote a valuable historical account of San Martín which outlines the conditions of the town at the end of the seventeenth century. The account highlights an Indigenous community based on subsistence agriculture supplemented by the commercialization of certain products. This brief but unique portrayal of the lives of the 'Tinecos describes the traditional nature of the community. Specifically, the account states that San Martín is located:

In a valley between successive mountain chains, where one powerful wind follows another, making work difficult

con la comercialización de ciertos productos. Este breve pero único pasaje de introducción a las vidas de los ´tinecos describe la vida tradicional de la comunidad. Específicamente, la crónica explica que San Martín está situado:

Entre sucesión de serranías, por donde recalando un viento y otro, hacen despacible y molesta su jornada. Queda plantado entre la propia cañada, ceñido y oprimido de la robusta vecindad de aquellas montes. Es su república de moderada congregación, que se reduce a 92 indios tributarios y 368 habitantes [hablando del proceso de congregación]. Es su ocupación de granjería en los hilados y tejidos de algodón, como todos los de la sierra; más este pueblo de San Martín, abasteciendo de tablazón de cedro a todo este Corregimiento [unidades administrativas de la Colonia equivalentes a los departamentos actuales], se provee por este medio de gran porción de reales. Sacan algunas tablas de a dos varas de ancho.¹¹⁸

Cuando se analiza el desarrollo histórico de San Martín, es importante observar que ya a finales del siglo XVII los ´tinecos comercializaban la producción local de madera y se habían introducido en mercados exteriores del pueblo. Esta tendencia anticipada hacia una economía de mercado es un factor clave en la adaptación cultural de San Martín. En este punto de la historia los ´tinecos entablaron contacto con diversas poblaciones exteriores. Entre éstas se incluyen los k'iche's, durante el período prehispánico; los españoles durante el período de la encomienda y la congregación; y diversas personas de todo Quetzaltenango que compraban la madera de los bosques de San Martín durante el siglo XVII. El último período de contacto exterior es único porque los ´tinecos dispusieron por su propia voluntad tener contactos fuera de San Martín con la intención de mejorar la base económica del pueblo. Con la experiencia adquirida en el proceso del pago de tributo durante el período colonial, los ´tinecos estuvieron expuestos a un nuevo sistema de mercado en el que podían vender fuera del pueblo los productos locales. Conforme fue disminuyendo el poder de la encomienda durante todo el siglo XVII, este conocimiento fue utilizado por los ´tinecos para introducirse voluntariamente en el sistema de mercado y reforzar la base económica del pueblo. El hecho de adoptar aspectos específicos de una cultura externa permitió sobrevivir a los ´tinecos en

un mundo cambiante.

En Fuentes y Guzmán también hay una descripción de la primera mención histórica de los ´tinecos como tejedores de trajes de algodón, otro factor que contribuyó a la solidaridad de San Martín durante siglos. El traje de San Martín se convirtió en un ejemplo tangible del compromiso que ha mostrado el pueblo con la preservación cultural. Hoy los ´tinecos continúan tejiendo y vistiendo traje, este producto de creación local actúa como un símbolo cultural al que se le atribuye el hecho de servir para “construir unidad étnica” y de “afiliación entre productores y usuarios”.¹¹⁹ En San Martín no sólo las mujeres usan traje, también lo usan algunos hombres, una distinción en el mundo moderno de la Guatemala Indígena (véanse fotografías). Mathew Looper, historiador y experto en el traje de San Martín, considera que tejer y vestir traje permite a las comunidades indígenas ser “creadores activos de su propia cultura”.¹²⁰ En cuanto a la producción histórica de traje en San Martín, según las entrevistas de Looper:

El algodón se producía en la boca costa y era transportado a San Martín donde se devanaba para formar el hilo de base de las camisas de los hombres... los hombres más ancianos recuerdan que se utilizaba el jugo de una baya silvestre para teñir de morado el hilo devanado... el antiguo predominio del morado en los tejidos es posible que esté históricamente relacionado con el uso, durante el siglo XIX, de tintes naturales, entre los que predomina la tonalidad morada, para colorear los hilos.¹²¹

La conservación que muestran los ´tinecos con respecto al diseño y la continuidad histórica del traje es un ejemplo de cómo han perdurado la unidad y la prosperidad cultural a lo largo de toda la historia de San Martín.

A finales del siglo XVIII, también otros dignatarios españoles registraron descripciones importantes de San Martín. En 1770, el Arzobispo Cortés y Larraz observó que San Martín contaba con 210 familias, formando un total de 1,050 habitantes, un considerable crecimiento de población desde el total de 368 habitantes registrados por Fuentes y Guzmán 100 años antes.¹²² Cortés y Larraz proseguía diciendo que: “Las cosechas de este territorio son maíces, trigo, frijoles y ganados de lana en mucho abundancia”.¹²³ Durante este mismo período San Martín “fue llamado ‘Chile Verde’ debido

and bothersome. San Martín remains in its own ravine, tightly encircled and oppressed by the closeness of the surrounding mountains. [Speaking of the process of congregación] San Martín is a republic of moderate congregación, which was reduced to 92 tributary Indigenous workers and 368 total inhabitants. Their occupation consists of farming and the spinning and weaving of cotton, like all of those of the mountain range; more importantly the town of San Martín supplies large planks of cedar to the entire *Corregimiento* [Colonial administrative units similar to today's departments], by this means the town provides itself with a significant income. The locals harvest some cedar planks as wide as *dos varas* [66 inches].¹¹⁸

When analyzing the historic developments of San Martín, it is important to note that at least as early as the end of the seventeenth century the 'Tinecos had begun commercializing local wood production and had entered markets outside of the town. This early impulse towards a market-based economy is a key factor in the cultural adaptation of San Martín. By this point in history the 'Tinecos had made contact with various outside populations, including the Quiches during the Preconquest period, the Spanish during the period of encomienda and congregación, and various peoples throughout Quetzaltenango who purchased wood from San Martín's forests during the seventeenth century. The last period of outside contact is unique because the 'Tinecos willingly initiated the contact outside of San Martín with the aim to further the town's economic base. Learning from the process of forced tribute payment during the early colonial period, the 'Tinecos were exposed to a new market system where local products could be sold outside of the town. As the power of the encomienda waned throughout the seventeenth century, this knowledge was used by the 'Tinecos to willfully enter into this market system and to strengthen the economic base of the town. Integrating specific aspects of an outside culture allowed the 'Tinecos to survive in a changing world.

Also contained in Fuentes y Guzman's description is the first historic mention of the 'Tinecos weaving cotton traje, another factor which has contributed to San Martín's solidarity through the centuries. San Martín's traje has become one tangible example of the commitment that the town has shown to cultural preservation. The 'Tinecos

continue weaving and wearing traje today, the locally created product acting as a cultural symbol which has been noted to "build ethnic unity" and "affiliation amongst makers and users."¹¹⁹ Not only do the women in San Martín wear traje, but so do some of the men, a rarity in the modern world of Indigenous Guatemala (see photos). Mathew Looper, a historian and expert on the traje of San Martín, states that creating and wearing traje allows Indigenous communities to be "active creators of their own culture."¹²⁰ As to the historic production of traje in San Martín, according to interviews by Looper:

Cotton was grown in costal lands and carried to San Martín where it was spun into the yarn used in the base fibers for men's shirts... elderly men recalled using wild berry juice to impart a purple color to handspun yarn... The early dominance of purple in brocading [weaving] may be historically related to the use of naturally dyed purple thread in the nineteenth century.¹²¹

The preservation the 'Tinecos have shown in the design and historical continuity of their traje is one example of how unity and cultural prosperity have endured throughout the history of San Martín.

'Tineca tejiendo traje
'Tienca weaving traje



a la cantidad de chile verde que los agricultores cultivaban en la boca costa y llevaban a vender a Quetzaltenango".¹²⁴ Se han encontrado publicaciones antiguas que mencionan la producción de chile verde ya desde agosto de 1797, cuando José Domingo Hidalgo escribió una descripción geográfica de Quetzaltenango, observando que los *tinicos* vendían "grandes cantidades" de chile verde en Quetzaltenango. Hidalgo señalaba también que en ese momento había en San Martín 284 trabajadores tributarios y una población total de 1,200, coincidiendo con el total poblacional estimado por Cortés y Larraz sólo unos años antes.¹²⁵ Estas importantes observaciones locales de San Martín durante el siglo XVIII otorgan continuidad a la historia del pueblo. Más de 200 años después de que culminara el proceso de congregación, la población del pueblo había crecido sustancialmente, y se producían localmente cultivos claves. Había principiado la especialización agrícola, y los forasteros empezaron a reconocer a San Martín por el cultivo del chile verde. Todavía hoy, el pueblo es conocido por su nombre histórico: San Martín Chile Verde.

'Tineco vendiendo una variedad de chile verde
'Tineco selling a variety of green chili



La Iglesia católica se vuelve independiente de las órdenes religiosas

A finales del siglo XVIII, la orden de los mercedarios concluyó su servicio religioso en San Martín. Los miembros de la orden no sólo hablaban con fluidez el idioma mam, según los documentos oficiales también "parecía que muchos de ellos tenían una relación armónica con la población, y habían llegado a tolerar ciertas expresiones religiosas diferentes de la gente".¹²⁶ Como se ha mencionado anteriormente, en San Martín los dogmas de la Iglesia ca-

tólica estaban entremezclados con la espiritualidad maya. Esto permitía que la religión local no sólo se practicara en secreto, oculta en las cumbres de las montañas sagradas, sino también abiertamente, en el centro del pueblo. En 1768, la parroquia de San Juan Ostuncalco fue entregada a sus clérigos seculares,¹²⁷ lo que cambia dramáticamente el rol de la Iglesia católica en San Martín.¹²⁸ A lo largo de toda Guatemala, esta fusión de la religión tradicional con el catolicismo enfureció a los nuevos clérigos seculares, que intentaron prohibir las danzas "paganas", bloquearon la producción y venta de licor clandestino y exhortaron a los locales para que asistieran a misa y recibieran instrucción religiosa.¹²⁹

Estos acontecimientos frustraron a los *tinicos*, que no querían que los clérigos seculares trataran de eliminar de los oficios religiosos públicos aspectos profundamente articulados de la espiritualidad maya.¹³⁰ Pronto la relación entre los clérigos seculares y los fieles se tornó conflictiva. En un documento de 1801, los indígenas de San Martín Sacatepéquez presentaron en los juzgados una demanda legal oficial contra el párroco de San Juan Ostuncalco.¹³¹ Entre las quejas se incluía que el sacerdote estaba tratando de cambiar las "costumbres" del pueblo.¹³² La unificación y organización necesarias para presentar una demanda legal en contra de los esfuerzos de la religión dominante para cambiar las costumbres locales son evidencias de la solidaridad y resistencia encontradas en San Martín. Aunque la Iglesia católica de San Martín sigue en manos de clérigos seculares, las antiguas costumbres y tradiciones todavía sobreviven en el contexto de la Iglesia católica.

Capítulo 6:
Conclusión de la primera parte:
El fin del período colonial

La historia de San Martín Sacatepéquez durante el período colonial es la de un pueblo indígena que se adapta lentamente a diversas confrontaciones culturales mientras conserva sus valores culturales centrales. Desde los inicios del período colonial, San Martín pasó a formar parte de procesos de cambio y perseverancia que todavía subsisten en la actualidad. Aunque la historia de San Martín durante los primeros años del período colonial fue la de una "comunidad campesina corporada cerrada",¹³³ sería incorrecto decir que estos procesos

In the late eighteenth century, several other Spanish dignitaries recorded important descriptions of San Martín. In 1770, the Archbishop Cortés y Larraz noted that San Martín contained 210 families of 1050 total habitants, a sizeable population growth from the 368 total habitants noted by Fuentes y Guzman one hundred years earlier.¹²² Cortés y Larraz went on to state, "The harvests of the territory are corn, wheat, beans, and a great abundance of sheep for wool production."¹²³ During this same time period, San Martín "was given the nickname 'Chile Verde' owing to the quantity of chili peppers its farmers grew on the coast and brought to Quetzaltenango to sell."¹²⁴ Official publications have been found mentioning the production of green chili peppers as early as August 1797, when Joseph Domingo Hidalgo wrote a geographic description of Quetzaltenango, stating that "Tinecos sold the green chilies in Quetzaltenango "in great quantities." Hidalgo also mentioned that at this time San Martín had 284 tributary workers and a total population of 1200, coinciding with the population total given just years earlier by Cortés y Larraz.¹²⁵ These important historical observations of San Martín during the late eighteenth century give continuity to the town's history. Over two hundred years after the process of congregación had been completed, the town's population had substantially grown, and key crops were being produced locally. Agricultural specialization had begun, and outsiders began to know San Martín by the cultivation of Green Chili. Still today, the town is known by its historic nickname, San Martín Chile Verde.

The Catholic Church Becomes Independent of Religious Orders

In the late eighteenth century, the Order of the Mercedarians finished their religious service in San Martín. Not only had the Order mastered the Mam language, but moreover according to official government documents, "it appeared that many of them had a harmonious relationship with the population, and had come to tolerate certain different religious expressions of the people."¹²⁶ As stated earlier, in San Martín the Catholic Church had blended itself with Mam spirituality. This not only allowed local religion to be practiced in secret, hidden atop sacred mountain peaks, but openly, in the town center. In 1768, the parish of San Juan Ostuncalco was handed over to its secular¹²⁷ successors, dramatically changing the role of the Catholic Church in San Martín.¹²⁸ Throughout Guatemala, the blending of traditional religion with Catholicism angered

the new secular priests, who attempted to prohibit "pagan" dances, blocked the sale and production of clandestine liquor, and insisted that locals attend mass and receive religious instruction.¹²⁹

These events frustrated the 'Tinecos, who did not want the secular priests to attempt to remove the deeply ingrained aspects of Mam spirituality from their public religious displays.¹³⁰ Soon the relationship between the secular priests and the public became one of conflict. In a document from 1801, the Indigenous justices San Martín Sacatepéquez filed an official legal complaint against the parish priest of San Juan Ostuncalco.¹³¹ Amongst the complaints included that the priest was attempting to change the "customs" of the town.¹³² The unification and organization necessary to file a legal complaint against the dominant religion's attempt to change local customs provides evidence of the solidarity and resistance found in San Martín. While the Catholic Church in San Martín has remained in the hands of the secular priests, ancient customs and traditions still survive within the context of the Catholic Church.

Chapter 6: Conclusion to Part I, an End to the Colonial Period

The history of San Martín Sacatepéquez during the colonial period is one of an Indigenous town slowly adapting to various cultural confrontations while maintaining its core cultural values. From the onset of the colonial period, San Martín became involved in the processes of change and persistence that still continue to this day. While the history of San Martín during the early colonial period was that of a "closed corporate peasant community,"¹³³ it would be incorrect to say that these developments were independent. More accurately, they were dynamic processes dependant on the Conquest, the Catholic Church, endemic disease, and regional development based around San Juan Ostuncalco. During the early colonial period, several outside forces of change affected San Martín. Most important were the organization of forced labor and the payment of tribute through the encomienda system, the resettling and creation of the town through congregación, and religious pressure through the Catholic Church. While the methods of

fueron independientes. Más bien fueron procesos dinámicos dependientes de la invasión española, la Iglesia católica, las enfermedades endémicas y el desarrollo regional en el ámbito de San Juan Ostuncalco y sus alrededores. Durante los primeros años del período colonial, varias fuerzas externas de cambio afectaron a San Martín. De máxima importancia fueron los procesos de trabajos forzados y pago del tributo a través del sistema de encomienda, la reubicación y creación de pueblos a través de la congregación y la presión religiosa a través de la Iglesia católica. Pese a que los procesos de cambio que tuvieron lugar en San Martín durante los primeros siglos del período colonial motivaron confrontaciones culturales, también engendraron y reforzaron la perseverancia, la solidaridad y la resistencia cultural de los ´tinecos. Algunas de las formas en las que estos procesos dieron origen a la constancia y la solidaridad serán exploradas a continuación.

El sistema de encomienda y el pago forzoso de tributo resultaron en un aumento de la producción local de prendas de lana y productos agrícolas. Esto introdujo a los ´tinecos en un sistema de mercado capitalista que dependía de la producción y la venta de bienes. Por lo mismo, los ´tinecos adquirieron habilidades y conocimientos para introducirse intencionadamente en este sistema de mercado durante la última parte del período colonial, especializándose en la producción de chile verde y de madera para la construcción. A finales del período colonial, estos productos eran vendidos fuera de San Martín, una asimilación consciente de una institución española que fortaleció la economía local de San Martín.

Además, durante el proceso de congregación los ´tinecos obtuvieron los conocimientos para gobernar San Martín bajo un concejo municipal indígena administrado localmente. Este gobierno era una extensión de la estructura de poder prehispánica, basada en la autoridad de los líderes del pueblo (principales) y de los sacerdotes mayas. La legislación que prohibía a los españoles tener propiedades en los pueblos recién formados permitió a los ´tinecos una forma de autogobierno y la posibilidad de aplicar sus valores tradicionales a la política local. Una estructura de poder basada en el liderazgo local garantizaba que los intereses de los ´tinecos permanecieran en primer plano político. Persisten hasta nuestros días algunas formas de este gobierno administrado localmente, lo que evidencia la unidad y perseverancia de los ´tinecos. Es más, la organización política desarrollada durante

este período permitió que los ´tinecos desarrollaran capacidades para unirse en oposición a la influencia extranjera. En el caso del clérigo que despreciaba las costumbres de la cultura local, los ´tinecos consideraron que esta influencia extranjera estaba intentando cambiar sus "costumbres", de modo que presentaron una queja formal.

Finalmente, la Iglesia católica concedió a los ´tinecos un espacio legítimo para practicar su espiritualidad. Durante el principio del período colonial, la espiritualidad maya se mezcló con el catolicismo a través de la cofradía, permitiendo a los ´tinecos unir públicamente al pueblo y practicar su espiritualidad abiertamente. Los compromisos hechos por la Iglesia durante el adoctrinamiento al catolicismo permitieron que la espiritualidad maya y el idioma mam siguieran prosperando siglos después de la invasión española. La espiritualidad mam local ha persistido tanto clandestina como abiertamente, permitiendo a los ´tinecos el desarrollo y la práctica de la religión que les legaron sus antepasados. Es más, el hecho de que la orden mercedaria aprendiera mam dio fuerza a los ´tinecos para preservar su idioma en el curso de otras confrontaciones culturales. La permanencia de la religión y del idioma han sido dos elementos cruciales en la continuidad de la cultura tradicional de San Martín.

Mirando retrospectivamente a la historia colonial de San Martín, lo primero que me imagino es el miedo y la opresión que tuvieron que abrumar en un principio a los ´tinecos. Pero como dice George Lovell: "A pesar de que la conquista ha oscurecido sus vidas, todavía no ha podido extinguir su cultura".¹³⁴ Cuando analizo el hecho de que los ´tinecos no sólo sobrevivieron, sino que prosperaron culturalmente, me queda una impresión más significativa: la de la solidaridad. Las fuerzas de perseverancia y de continuidad cultural visibles hoy en San Martín se formaron durante los primeros siglos del período colonial. Muchos de estos elementos culturales estaban basados en estructuras prehispánicas de tradición, religión y autoridad. A pesar de que en muchos casos esta persistencia surgió por una presión hacia el cambio, sobreponerse al miedo, resistir la influencia externa y asimilar algunos elementos durante este período ha sido para los ´tinecos la clave para la permanencia cultural.

change which took place in San Martín during the early colonial period acted as cultural confrontations, they also spawned persistence, aiding in the solidarity and cultural resistance of the 'Tinecos. Some of the ways in which persistence and solidarity were created out of these processes will now be addressed.

Through the *encomienda* system, the forced payment of tribute resulted in an increase in the local production of woven items and agricultural products. This introduced the 'Tinecos to a capitalist based market system which relied on the production and sale of goods. While San Martín was most likely involved in trade and potentially the payment of tribute to K'iche' lords before the conquest, this new market system was based not on a subsistence model, but a capitalist market system of economic growth. This gave the 'Tinecos the skills and knowledge to willfully enter into this market based system during the late colonial period, specializing in the production of green chili and timber. During the late colonial period, these products were sold outside of San Martín, a deliberate assimilation of a Spanish institution that strengthened the local economy of San Martín.

Secondly, during the process of *congregación*, the 'Tinecos attained the skills to govern San Martín under a locally run Indigenous town council. This government was an extension of the Preconquest power structure, based on leadership by the village leaders (*principales*) and Mayan Shamans. Legislation prohibiting Spaniards from owning land in the newly formed towns allowed the 'Tinecos to self-govern and to apply their traditional values in local politics. A power structure based on local leadership assured that the interests of the 'Tinecos remained in the political foreground. Forms of this locally run government persist to this day, evidence of the unity and persistence of the 'Tinecos. Further, the political organization developed during this period gave the 'Tinecos the skills to unite in opposition to foreign influence. During the instance of the secular Catholic Priest's mistreatment of local traditions, 'Tinecos felt this foreign influence was trying to change their "customs," so they petitioned in protest.

Finally, the Catholic Church gave the 'Tinecos a legitimate place to practice their spirituality. During the early colonial period, traditional religion was mixed with Catholicism through the *cofradía* system, allowing the 'Tinecos to publicly unite the town and practice their spirituality openly. Compromises made by the church in implementing Catholicism

allowed Mayan spirituality and the Mam language to flourish throughout the centuries following the conquest. Local Mam spirituality has persisted both clandestinely and openly, allowing the 'Tinecos to further a religion passed down from their ancestors. Further, the fact that the Order of the Mercedarians learned Mam gave the 'Tinecos the strength to preserve their language throughout other cultural confrontations. The persistence of religion and language have been two crucial elements in the continuity of traditional culture in San Martín.

In looking back at the colonial history of San Martín, I first envision the fear and oppression that must have initially overcome the 'Tinecos. But as George Lovell states, "While conquest has darkened their lives, it has yet to extinguish their culture."¹³⁴ When I examine the fact that the 'Tinecos not only survived, but culturally flourished, I am left with a more significant impression: one of solidarity. The forces of persistence and cultural continuity visible today in San Martín took form during the early colonial period. Many of these cultural elements were based on Preconquest structures of tradition, religion, and authority. While in many cases this persistence grew out of pressure towards change, surmounting the fear, resisting outside influence, and assimilating key elements during this period has given the 'Tinecos the key to cultural longevity.

La cabecera de San Martín desde el calle a Toj Alic
The center of San Martín from the road to Toj Alic



Volcán Chicabal desde Talcanac
Chicabal Volcano from Talcanac



Todo las fotografías son por el autor si no dicen de lo contrario
All photos are by the author unless otherwise noted

**Volcán Chicabal desde Talcanac
Chicabal Volcano from Talcanac**



**Aldea Toj Alic
Village Toj Alic**



**Comunidad Las Marías
Community Las Marías**



**San Martín desde Toj Mech
San Martín from Toj Mech**



Fotografías varios de 'tinecos
Various photos of 'Tinecos



Fotografías varios del volcán y laguna Chicabal
Various photos of the Chicabal Volcano and Lake



Fotografía aérea tomada y donada por José González
Aerial photo taken and donated by José González



Parte II: Independencia nacional, capitalismo cafetalero y pérdida de las tierras comunales, 1821 – 1900

Las poblaciones indígenas de Guatemala durante el siglo XIX fueron producto de una larga historia de lucha y encontraron su personificación en la “costumbre”, el árbitro final de lo que era aceptable y valioso, moral y socialmente correcto... Si la historia que sigue ha de tener un “héroe”, éste sería el indígena, no tanto como individuo sino como parte de una comunidad formada por siglos de lucha y estructurada por la costumbre.

-David McCreery, Rural Guatemala, pág. 10

Baile tradicional durante la feria de San Martín
Traditional masked dance during the feria of San Martín



Part II: National Independence, Coffee Capitalism, and the Loss of Communal Lands, 1821 - 1900

Guatemala's Indigenous population during the nineteenth century were the product of a long history of struggle and found their embodiment in "custom," the final arbiter of what was acceptable and valuable, socially and morally correct... If the history that follows here can be said to have a "hero" it is the Indian, not so much as an individual but as part of a community formed by centuries of struggle and structured by custom.

-David McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 10

Procesión del Patrón San Martín Obispo durante la feria
Procession of the patron Saint Martín Obispo during the feria



Capítulo 7: Inicios del periodo independiente

En 1821, Guatemala se declaró independiente de España. Lamentablemente, el recién nacido gobierno no estaba preparado para heredar un país dirigido por una pequeña élite poderosa que explotaba a una enorme masa de guatemaltecos indígenas rurales. Según palabras de David McCreery, un historiador especializado en Guatemala durante el periodo de la independencia: “Incluso en mayor medida que en las postrimerías del régimen colonial, el nuevo estado carecía de recursos y sus posibilidades estaban muy limitadas”.¹³⁵ A lo largo de los primeros años del periodo independiente, el poder político nacional se turnó entre los esfuerzos de los partidos conservadores para mantener las estructuras jerárquicas anteriores a la independencia y la “costumbre” indígena, y los regímenes liberales de tendencias reformistas orientados a las nociones de “progreso”.¹³⁶ Estos ciclos tuvieron lugar en un país devastado por plagas de langosta, sarampión y cólera y por disensiones políticas en el altiplano.¹³⁷

La naturaleza cíclica de las estructuras jerárquicas nacionales del poder político llegó a su fin con un periodo de setenta años de dominio liberal, que culminó con el auge del café a finales del siglo XIX. El café transformó el paisaje rural, especialmente en el altiplano occidental. El café llegó acompañado de confiscaciones de tierras para apoyar su cultivo, nuevas carreteras para transportar la cosecha y nuevas leyes para proteger a los nuevos finqueros. Las comunidades indígenas de todo el altiplano sufrieron la carga de los impactos negativos del recién introducido cultivo capitalista, mientras que los finqueros, por lo general ladinos y extranjeros, cosecharon los beneficios. En varios casos estas nuevas presiones externas forzaron a las comunidades indígenas a asimilarse en la cultura ladina dominante, dejando atrás sus costumbres tradicionales.¹³⁸

Hasta este punto en la historia de San Martín Sacatepéquez, la cultura indígena ancestral no sólo había sobrevivido a tres siglos de contacto con los españoles, sino que se había fortalecido. El poder político seguía estando en manos de los ‘tinecos, la espiritualidad mam se practicaba abiertamente y la base económica de San Martín seguía en expansión mientras que se respetaban al mismo tiempo los valores tradicionales del pueblo. Para los ‘tinecos el siglo XIX fue una época difícil tanto en términos culturales como económicos. San Martín estaba situado en torno a uno de las dos rutas de transporte

desde Xela a la boca costa, la principal región productora de café cercana a la costa. A lo largo de todo el siglo XIX, las apropiaciones de tierras en la región de la boca costa fueron habituales, resultando en la introducción de los intereses y las influencias ladinas en el seno de la vida indígena del altiplano. Aunque estas influencias hicieron que San Martín se fracturase, separando culturalmente la boca costa del altiplano de San Martín (las tierras altas), dos fuerzas diferentes permitieron que los ‘tinecos del altiplano de San Martín preservaran una cultura basada en los valores tradicionales: fuera de San Martín el gobierno nacional no trató de asimilar a la población indígena en la cultura ladina dominante, y dentro de la comunidad, los ‘tinecos se resistieron a adoptar valores externos en su cultura.

A lo largo de todo el siglo XIX, las leyes gubernamentales promovieron la titulación de las tierras de propiedad privada. Si bien estas leyes fueron creadas para permitir que las fincas adquirieran grandes propiedades, los ‘tinecos aprovecharon esta oportunidad para titular las tierras comunitarias y formar un municipio oficial. Es más, mientras que ladinos y extranjeros se apresuraban a transformar las tierras de la boca costa en fincas productoras de café a gran escala, los ‘tinecos conservaron la posesión de sus tierras en el altiplano de San Martín. A medida que el café fue imponiéndose como la principal exportación del país, los ‘tinecos trabajaban en las fincas cercanas, pero regresaban una y otra vez a sus tierras ancestrales para plantar la milpa (campos agrícolas tradicionales, en los que por lo general se siembra maíz y frijol) alrededor de la cosecha de café. En San Martín, el siglo XIX fue un periodo de continuidad y también de cambio. Durante este tiempo los ‘tinecos se unieron a lo largo de ejes tradicionales de protección a la comunidad, mientras que fuera de ésta, Guatemala cambiaba rápidamente.

Formación de un municipio, la titulación oficial de San Martín Sacatepéquez

Tradicionalmente, las comunidades de toda Guatemala se basaban en el conocimiento local de los límites de las propiedades comunitarias, en oposición a la titulación oficial.¹³⁹ Poco después de que Guatemala lograra su independencia, el gobierno nacional comenzó a presionar a las comunidades y a los propietarios individuales para que titularan sus tierras.¹⁴⁰ Para facilitar este proceso, a partir de 1825 se promulgaron varias leyes en relación con la tierra que “reclamaban la venta pública de las tierras baldías”

Chapter 7: The Early Independence Period

In 1821, Guatemala declared its independence from Spain. Unfortunately, the fledgling government was not ready to inherit a country run by a small, powerful elite class exploiting the massive amount of rural, Indigenous Guatemalans. In the words of David McCreery, a historian specializing in Guatemala during the independence period, "To an even greater extent than the late colonial regime, the new state was impoverished and its possibilities limited."¹³⁵ Throughout the early independence period, national political power cycled between conservative parties intent on maintaining pre-independence authority structures and Indigenous "custom," and reform minded liberal regimes bent on notions of "progress."¹³⁶ This cycling took place within a country being ravaged by plagues of locusts, smallpox, cholera, and political dissent in the highlands.¹³⁷

The cycling nature of the national political power structure ended with a seventy year period of Liberal rule, culminating in the coffee boom of the late nineteenth century. Coffee transformed the rural countryside, especially in the Western Highlands. With the advent of coffee came land seizures to support its cultivation, new roads to transport the harvest, and laws protecting the new *finca* (plantation) owners. Indigenous towns throughout the highlands bore the brunt of the negative impacts of the newly introduced cash crop, while finca owners, typically Ladinos and foreigners, reaped the benefits. In several cases these new outside pressures forced Indigenous communities to assimilate into the dominant Ladino culture, leaving behind their traditional ways.¹³⁸

Until this point in San Martín Sacatepéquez' history, traditional Indigenous culture had not only survived the three centuries since Spanish contact, but it had strengthened. Political power remained in the hands of the 'Tinecos, Mam spirituality was practiced extensively, and the economic base of San Martín was being expanded upon while respecting the traditional values of the town. For the 'Tinecos, the nineteenth century was a difficult time both culturally and economically. San Martín was centered around one of the two transportation routes from Xela to the Boca Costa, the prime coffee growing region near the coast. Throughout the nineteenth century, land seizures in the Boca Costa region were common, resulting in the entrance of Ladino interests and influence into the realm of highland

Indigenous life. While these influences caused San Martín to fracture, culturally separating San Martín's Boca Costa from the altiplano of the current municipality, two distinct forces allowed the 'Tinecos in the altiplano of San Martín to preserve a culture focused on traditional values: outside of the town, the national government did not attempt to assimilate the Indigenous population into the dominant Ladino culture, and within San Martín, the 'Tinecos' resisted adopting foreign values into their culture.

Throughout the nineteenth century, governmental laws pushed for the titling of private land. While these laws were created to allow fincas to acquire large properties, the 'Tinecos took advantage of this opportunity to title their communal lands and form an official municipality. Further, while Ladinos and foreigners busily transformed land in the Boca Costa to large-scale coffee fincas, the 'Tinecos maintained possession of their lands in the altiplano of San Martín. As coffee took over as the nation's leading export, the 'Tinecos labored in the nearby fincas, but returned time and time again to their ancestral land, planting their *milpa* (traditional agricultural fields, typically referring to corn) around the coffee harvest. In San Martín, the nineteenth century was a time of both continuity and change. During this timeframe, the 'Tinecos unified along traditional lines of community protectionism while outside of the community Guatemala changed rapidly.

The Making of a Municipality, The Official Titling of San Martín Sacatepéquez

Traditionally, towns throughout Guatemala relied on local knowledge of a community's property limits as opposed to official titles.¹³⁹ Shortly after Guatemala achieved its independence, the national government began pushing communities and private individuals to title their land.¹⁴⁰ To ease this process, beginning in 1825, various land acts were passed that "called for the public sale of *tierras baldías* [fallow land owned by the state on the margin of existing towns]."¹⁴¹ In 1839, the unity of the 'Tinecos took solid form as the residents began the official titling process for their communal lands. Just three years earlier, national regulations were put into effect that stated: "any town, hamlet, or spot that by itself or in the area has two hundred inhabitants" could qualify as a "self-governing municipality."¹⁴²

[tierras de barbecho pertenecientes al Estado y situadas en los márgenes de los pueblos existentes].¹⁴¹ En 1839, los 'tinecos se unieron en un sólo bloque sólido cuando los residentes iniciaron el proceso oficial de titulación de sus tierras comunitarias. Justo tres años antes habían entrado en efecto unas regulaciones nacionales que estipulaban que "todo pueblo, caserío o lugar que por sí mismo o en el área reúna doscientos habitantes" podía calificar como "un municipio autogobernable".¹⁴²

En San Martín el proceso fue largo y penoso, e incluyó varios viajes a la capital, malversación de los fondos comunitarios por parte de personas externas y una paliza propinada a los principales locales.¹⁴³ El 10 de septiembre de 1881, el gobierno nacional finalmente respondió a las demandas de los 'tinecos enviando un ingeniero a San Martín para medir las tierras de la comunidad. Durante ese mismo año se abrió la oficina del Registro Civil donde se registraban oficialmente los nacimientos, las muertes y los matrimonios de San Martín.¹⁴⁴ En 1984, los esfuerzos de los 'tinecos fueron finalmente recompensados cuando San Martín Sacatepéquez recibió el título de sus tierras comunitarias y la potestad para formar un nuevo municipio legal¹⁴⁵ (véase ilustración y título). Una crónica local brinda una interesante perspectiva sobre el largo proceso para obtener la titulación:

Nuestra gente de San Martín viajó a la Ermita, lo que ahora es la capital, para pedir ayuda al gobierno. Hicieron los viajes a pie porque antes no había camionetas... Después de muchos viajes les dijeron que esperaran al ingeniero que iba a llegar. Nuestros abuelos tenían que aguantar las esperas. Había comprensión entre ellos. Todo el pueblo hizo contribuciones. Cuando vino el ingeniero, empezó la medida. Llevaron al ingeniero en sus espaldas, con su mecapal, pasando por todos los límites de la tierra de San Martín. Se turnaban para cargar al ingeniero. Para pasar de un lugar a otro o cruzar los barrancos, siempre tenían que llevarlo cargado. Cuando terminaron las mediciones, el ingeniero regresó a la capital... Después de un tiempo mandaron a avisar que todo estaba arreglado y que fueran a recoger los documentos. Entonces otra vez hicieron contribuciones. Se alegraron porque habían logrado los títulos.¹⁴⁶

La titulación de las tierras de San Martín y la formación de un municipio formal fueron abordadas en 1839 como un proceso de acción comunitaria. Frente a la invasión extranjera de tierras de la boca costa y a la presión por parte del gobierno nacional,

Título

Librado a favor de la Municipalidad de San Martín Sacatepéquez, del Departamento de Quezaltenango del exceso baldío que resultó al medirse el ejido de dicho pueblo, compuesto de 39. caballerías 54. manzanas y 3.673 varas cuadradas.

1894.

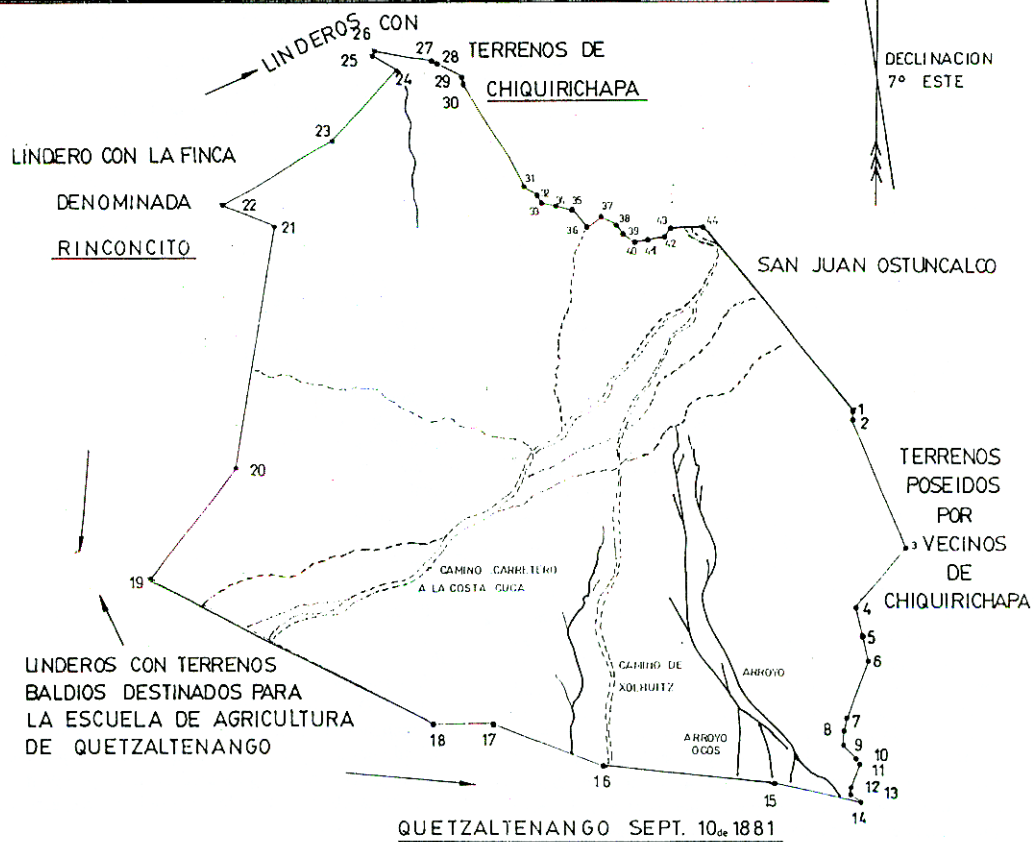
In San Martín, the process was long and arduous, involving several trips to the capital, the embezzlement of community funds by outsiders, and the beating of the local principales.¹⁴³ On the 10th of September, 1881, the national government finally responded to the 'Tinecos demands by sending an engineer to San Martín to measure the community's land. During this same year, the Civil Register's office opened, officially recording births, deaths, and marriages in San Martín.¹⁴⁴ In 1894, the 'Tinecos' labors finally paid off when San Martín Sacatepéquez received the title to the community's land and the authority to form a new legal municipality¹⁴⁵ (see drawing and title). A local account provides an interesting vantage point into the long process of acquiring the title:

Our people of San Martín traveled to Ermita, which is now the capital, to ask for help from the government. They made the trips by foot because in those days there were no buses... After many trips they were told to wait for an engineer to come. Our ancestors just had to wait. There was understanding amongst them. The entire town helped. When the engineer came, he started to measure. They carried the engineer on their backs, with their *mecapal*, [traditional rope used for carrying heavy loads supported by the head] passing by the limits of the land of San Martín. They took turns carrying the engineer. To be able to pass from one place to the other, or to cross steep cliffs, they had to do it carrying the engineer.

Titulo municipal, San Martín Sacatepéquez
Municipal title, San Martín Sacatepéquez

PLANO DEL TERRENO MEDIDO A FAVOR DEL PUEBLO DE SAN MARTIN SACATEPEQUEZ

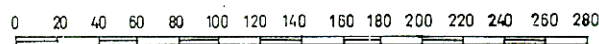
CONSTA SU SUPERFICIE DE 78 CABALLERIAS, 55 MANZANAS 731.25 VARAS



QUETZALTENANGO SEPT. 10 de 1881

ANTONIO SARTI

ESCALA: 280 CADENAS



los 'tinecos iniciaron una lucha de cincuenta años para legalizar la posesión de las tierras que habían ocupado durante siglos. Una vez más los 'tinecos adoptaron una práctica moderna en su sociedad tradicional, permitiendo que continuara su sistema de valores.

Llegada de la escuela a San Martín

Durante toda la segunda mitad del siglo XIX la cultura ladina dominante se afianzó en las comunidades indígenas de toda Guatemala al introducir la escolarización formal. Si bien los ladinos ya habían penetrado anteriormente la esfera indígena, nunca en los últimos 250 años había tratado de entrar un "forastero" (persona externa) para introducir una institución extranjera. El proceso no fue fácil, y a través de toda la región mam de Quetzaltenango la resistencia en contra de las escuelas fue feroz.¹⁴⁷ El nuevo sistema educativo no tenía en cuenta los valores indígenas y los roles jerárquicos que se basaban en una estructura tradicional de poder. Adicionalmente, los maestros ladinos eran incapaces de comunicarse en el idioma local, ingresaban en las comunidades indígenas sin ser invitados,

representaban nuevas creencias radicales e ignoraban las normas culturales preexistentes.¹⁴⁸ En aquel tiempo, la vida de San Martín giraba en torno a un ciclo agrícola próspero, y el calendario escolar ignoraba este orden fijo. Los niños eran una ayuda extremadamente importante para sus padres en los periodos de siembra y de cosecha, fechas en las que tenían que asistir a clases.¹⁴⁹

En 1851, fueron establecidas las primeras escuelas oficiales en los pueblos de San Martín Sacatepéquez, San Juan Ostuncalco, Sibilia y Cantel. Los temas generales de estudio incluían lectoescritura, aritmética, doctrina y morales cristianas. Veintidós estudiantes masculinos de San Martín aprendieron a leer en el primer año.¹⁵⁰ Según Ignacio Irigoyen, el corregidor de Quetzaltenango, de las primeras escuelas fundadas en la región, sólo los padres de Cantel inscribieron a sus hijos "con gusto" en la nueva institución.¹⁵¹ Citas de las entrevistas con ancianos del pueblo subrayan la resistencia que opusieron los 'tinecos en contra de la escolarización formal:

Una escuela antigua, San Martín
An old school, San Martín



Anónimo, Donada por ADECOT
Anonymous, Donated by ADECOT

When they finished the measuring, the engineer went back to the capital... After some time they sent a notice stating that everything was arranged and they went to pick up the documents. By this means, everyone made contributions. They were happy because they had gotten their title.¹⁴⁶

The titling of San Martín's land and the creation of the formal municipality began in 1839 as a process of communal action. In the face of foreign encroachment into lands of the Boca Costa, and pressure from the national government, the 'Tinecos began a fifty-five year struggle to legalize possession of land they had occupied for centuries. Once again the 'Tinecos adopted a modern practice into their traditional society, allowing their value system to continue.

School Arrives in San Martín

Throughout the second half of the nineteenth century, the dominant Ladino culture gained a foothold in Indigenous towns throughout Guatemala by introducing formal schooling. While Ladinos had previously entered into the indigenous sphere, at no time in the past 250 years had any outsiders attempted to enter San Martín to introduce a foreign institution. The process was not easy, and throughout the Mam region of Quetzaltenango resistance against schooling was fierce.¹⁴⁷ The new educational system did not take into account Indigenous values and leadership roles that were based on a traditional power structure. Additionally, the Ladino teachers were unable to communicate in the local language, entered into Indigenous communities uninvited, represented new radical beliefs, and ignored preexisting cultural norms.¹⁴⁸ At the time, life of San Martín revolved around a successful agricultural cycle, and the school year ignored this fixed schedule. Children were of extreme importance in helping their parents during the planting and harvesting seasons, times in which class was in session.¹⁴⁹

In 1851, the first official schools were established in the communities of San Martín Sacatepéquez, San Juan Ostuncalco, Sibilia, and Cantel. General subjects included reading, writing, arithmetic, Christian doctrine, and Christian morals. During the first year, in San Martín thirty-two male students learned to read.¹⁵⁰ According to Ignacio Irigoyen, the *corregidor* (political administrator) of Quetzaltenango, of the first schools established in the region, only the parents in Cantel admitted

the children without resisting (*con gusto*) the new institution.¹⁵¹ Quotes from interviews with village elders highlight the resistance the 'Tinecos had against formal schooling:

Before, it was different. People did not want to go to school. All of the kids hid because their parents said 'we won't be able to eat just because you know how to write or be a teacher. We eat with our tools, planting corn, potatoes, and beans.' And the teachers were Ladino... they only spoke in Spanish.¹⁵² No one [in San Martín] knew how to speak Spanish. They only spoke in Mam... to be able to learn Spanish, it was very difficult. [In order for the children to learn Spanish, the Ladinos] grabbed kids, and turned them into the school. It wasn't done by will, they were just grabbed. The teachers would write down their name, and if the father fought, they would put him in jail... There were a lot of people against the school. Later the people learned, but at first the kids would go into the mountains to hide so they wouldn't have to go to school. When they would go to school, the people would say [the kids] would become thieves, because they weren't going to the fields [to work].¹⁵³

Resistance against the new institution persisted in alignment with the cultural protectionism typical of San Martín. In the end, this confrontation resulted in the gradual assimilation of a foreign institution while upholding the core aspects of a local system of learning. This adaptation allowed the 'Tinecos to prosper in a modern world while maintaining a strong link to their traditional past. Still today, fathers teach their sons how to work the in fields, when to plant corn, and where to pray for a successful harvest. In an interview, a 'Tineco stated:

There was much ignorance. Now it is different. When I enrolled in school [seventy years ago] they didn't have to drag me there. I was seven when my father took me to school... He told me 'You are going to learn, not to play. Don't waste time. You are going to learn to read, to write, to be a good man.' And I didn't waste time. When I got out of school, I would work in the fields... He always taught me to work in the fields, not just in school.¹⁵⁴

Antes, era otro. No querían ir en la escuela. Todos los patojos escondían porque sus papás decían que si sabe escribir o ser un maestro, no vamos a comer con esto. ‘Vamos a comer con el azadón, sembrando maíz, papa, frijol’ [decían ellos]. Y los maestros eran ladinos... Solo hablaban en español.¹⁵² Nadie sabía hablar en español. Solo hablaban en Mam... para aprender español, costó mucho. [Los Ladinos] les agarraban a los niños, y les entregaban en la escuela. No era de voluntad, puro agarrados. Apuntaron su nombre, y si peleaba su papá, lo metían en la cárcel... Había muchos en contra de la escuela... Más después aprendió la gente, pero primero se iban los patojos a la montaña, se escondían para que no se fueran a la escuela. Cuando iban a la escuela, decía la gente que iba a ser ladrón porque no iba al campo [trabajando].¹⁵³

La resistencia en contra de la nueva institución persistía en paralelo con el proteccionismo cultural típico de San Martín. Al final, esta confrontación resultó en la asimilación gradual de una institución extranjera mientras se mantenían los aspectos centrales de un sistema local de aprendizaje. Esta adaptación permitió a los ‘tinecos prosperar en un mundo moderno conservando al mismo tiempo un vínculo fuerte con su pasado tradicional. Todavía hoy, los padres enseñan a sus hijos cómo se trabajan los campos, cuándo se siembra el maíz y dónde se reza para que la cosecha dé buenos frutos. En una entrevista, un ‘tineco observó:

La ignorancia era mucho. Ahora es diferente. Cuando yo entré en la escuela, a mi no me agarraron. Yo tenía 7 años cuando me llevó mi papa en la escuela... El me dijo ‘vas a aprender, no a jugar. No a perder tiempo. Vas a aprender leer, escribir, a ser un hombre bueno.’ Y no perdí el tiempo. Cuando yo salí de la escuela, trabajaba en el campo... Siempre me enseñaba a trabajar en el campo, no solo en la escuela.¹⁵⁴

Capítulo 8: Importancia de tierras comunitarias y pérdida de tierras debido al café

Orígenes de la invasión de tierras cerca de San Martín

Como se ha visto anteriormente, durante los primeros siglos de contacto con los españoles, el control de la mano de obra y la recaudación de impuestos a través del sistema de la encomienda estaban considerados mucho más importantes que el control de la tierra. Durante los siglos XVI y XVII, el debilitamiento de la encomienda junto con la pérdida de población debida a la expansión de enfermedades epidémicas llevó a las élites financieras a poner sus ojos en la tierra como fuente de ingreso. Como observa George Lovell: “No fue sino hasta que la explotación de trabajadores nativos demostró ser una fuente errática de riqueza cuando los españoles con ambiciones materiales se fijaron en la tierra como una fuente alternativa de apoyo y riqueza”.¹⁵⁵ Este patrón comenzó en San Martín durante el siglo XVIII cuando españoles y ladinos de Xela empezaron a ocupar y titular tierras. Estos recién llegados eventualmente pavimentaron el camino para que más “forasteros” se apropiaran de tierras tradicionalmente indígenas de San Martín y sus alrededores durante el siguiente siglo.

Dos casos específicos marcan el inicio de esta tendencia, que produjo resultados hacia finales del siglo XIX. En 1712, el primer “forastero” tituló oficialmente tierras que tradicionalmente habían sido propiedad del pueblo de San Martín. Manuel Fernández de Araujo, un ladino de Xela compró seis caballerías y media (una caballería equivale a mil cuerdas) de tierra en un valle conocido como “Los Coyoles”.¹⁵⁶ A pesar de que un juez de la capital declaró que Los Coyoles eran tierras baldías, cuando San Martín se enteró de la adquisición de esta tierra, los ‘tinecos presentaron un documento que mostraba que Los Coyoles eran propiedad de la comunidad desde hacía “más de cien años”.¹⁵⁷ En 1737, en un caso similar, Juan José de Zavala adquirió treinta y cinco caballerías de tierras del Estado en la jurisdicción de Coatepeque, cerca del límite con San Martín.¹⁵⁸ Estos terrenos se convertirían más tarde en parte de la región de Costa Cuca, y fueron utilizados para el cultivo de café.¹⁵⁹ Salvo por estos dos casos, las tierras que tradicionalmente habían sido propiedad de los ‘tinecos siguieron en posesión del pueblo durante todo el periodo colonial. Como observa George Lovell: “Si bien la

Ch 8: The Importance of Traditional Land, and Land Loss Due to Coffee

The Origins of Land Encroachment Near San Martín

As previously discussed, during the first centuries after Spanish contact, the control of labor and the collection of taxes through the *encomienda* system were considered far more important than the control of land. During the sixteenth and seventeenth centuries, the weakening of the *encomienda* coupled with population loss due to widespread epidemic diseases led entrepreneurs to turn to the land as a source of revenue. As George Lovell states, "Not until the exploitation of native labor proved to be an erratic source of wealth did materially minded Spaniards turn to the land as an alternate means of support and enrichment."¹⁵⁵ This trend began in San Martín during the eighteenth century when Spaniards and Ladinos from Xela began to occupy and title land. These newcomers eventually paved the way for more "outsiders" to enter traditionally indigenous lands in and around San Martín during the following century.

Two specific cases mark the beginning of this trend, which came to fruition towards the end of the nineteenth century. In 1712, the first "outsider" officially titled land traditionally owned by the town of San Martín. Manuel Fernández de Araujo, a Ladino from Xela, purchased six and a half *caballerías* (one *caballería* = 112 acres) of land in a valley known as "Los Coyoles."¹⁵⁶ Although a judge from the capital declared Los Coyoles to be *tierras baldías*, when San Martín learned about the land purchase, the 'Tinecos provided a document that showed Los Coyoles to be in the community's possession for "over one hundred years."¹⁵⁷ In 1737, in a similar instance, Juan José de Zavala purchased thirty-five *caballerías* of state owned land in the jurisdiction of Coatepeque, near the border of San Martín.¹⁵⁸ These tracts of land later became part of the Costa Cuca region, used for the cultivation of coffee.¹⁵⁹ Apart from these two cases, the land that had been traditionally owned by San Martín remained in the town's possession throughout the colonial period. As George Lovell states, "While Spanish encroachment was by no means unimportant, Indians none the less managed to retain possession of many of their ancestral lands... So long as land remained to a significant degree within Indian control, the survival of a distinctly Mayan way of

life was assured."¹⁶⁰ This "Mayan way of life" flourished in San Martín even as "outsiders" continued to settle on lands traditionally owned by the 'Tinecos during the nineteenth century.

Coffee and Conflict over Land

As Guatemala's elite looked to enter the capitalist world market in nineteenth century and the nation's prime export crop *cochineal* (A red dye used for export prior to coffee) crashed in the 1860s, the country sought out a new source of revenue.¹⁶¹ Coffee, which had been grown successfully in Costa Rica, quickly became that crop. According to David McCreery, a historian specializing in nineteenth century Guatemala history, "From the 1850s, and at an increasing rate in the 1860s, the new export crop of coffee revolutionized the countryside of Guatemala."¹⁶² As the national government pushed for the private ownership of land, and Ladinos and foreigners became interested in coffee, Boca Costa land that Indigenous communities had cultivated for centuries became a point of contention.¹⁶³ In San Martín, the connection between the 'Tinecos, the traditional life of the community, and the ancestors has always revolved around the land. In the words of George Lovell:

To the Indian, land represents the center of existence, provides the roots for family life, forms the basis for community social structure, and is the source of bitter antagonism in the event of a dispute over ownership. It is perceived as belonging to *los antepasados*, the ancestors. Custom therefore dictates that it should not be sold but passed on from father to son in order to honor, preserve, and continue ancestral tradition.¹⁶⁴

Still today, in San Martín land in the cabecera is divided amongst neighborhoods that represent ancient family lineages, handed down throughout centuries. For example, land in Sector Ramírez and Sector Vásquez, two neighborhoods in San Martín's cabecera, is predominantly owned by the families whose ancestors gave the neighborhoods their name. In San Martín, handing down land through family lines and working plots of milpa in accordance to local custom demonstrate the continuity that the 'Tinecos show in upholding their traditional lifestyle.¹⁶⁵ A local book written by the 'Tinecos and outlining the values of the Mam culture states, "Corn is our body, our flesh, our blood, that is what the ancestors say..."

invasión española de tierras no fue en absoluto insignificante, los indígenas consiguieron, a pesar de todo, conservar muchas de sus tierras ancestrales... Mientras que la tierra siguiera estando en gran medida bajo control indígena, estaba asegurada la supervivencia de una forma de vida maya característica".¹⁶⁰ Esta "forma de vida maya" floreció en San Martín aun cuando durante el siglo XIX siguieron estableciéndose forasteros en tierras que tradicionalmente habían sido de los 'tinecos.

Café y conflictos por la tierra

Conforme la elite guatemalteca del siglo XIX veía la manera de introducirse en el mercado capitalista mundial, y a medida que colapsaba en la década de 1860 el primer cultivo nacional para la exportación, la cochinilla (un tinte rojo para la exportación previo al café), el país buscó una nueva forma de ingresos.¹⁶¹ El café, que había sido cultivado con éxito en Costa Rica, se convirtió en ese cultivo. Según David McCreery, un historiador especialista en Guatemala en el siglo XIX: "Desde la década de 1850, y a un ritmo creciente durante la de 1860, el nuevo cultivo de exportación, el café, revolucionó el paisaje agrícola de Guatemala".¹⁶² Conforme aumentaban las presiones del gobierno a favor de la propiedad privada de la tierra, y conforme ladinos y extranjeros desarrollaban su interés por el café, las tierras de la boca costa que las comunidades indígenas cultivaban desde hacía siglos se convirtieron en un punto de fricción.¹⁶³ En San Martín, la conexión entre los 'tinecos, la vida tradicional de la comunidad y los antepasados siempre había girado en torno a la tierra. En palabras de George Lovell:

Para los indígenas la tierra representa el centro de la existencia, proporciona las raíces para la vida familiar, forma la base de la estructura social comunitaria y es fuente de amargo antagonismo en caso de conflicto por su tenencia. Se cree que pertenece a los antepasados. Por lo tanto la costumbre dicta que no debe ser vendida sino traspasada de padre a hijo con el fin de honrarla, preservarla y continuar la tradición ancestral.¹⁶⁴

Todavía hoy, en San Martín las tierras de la cabecera se dividen en sectores que representan a los antiguos linajes familiares, por cuyas manos han pasado desde hace siglos. Por ejemplo, las tierras del Sector Ramírez y del Sector Vásquez, dos lugares de la cabecera de San Martín, son propiedad en su mayoría de familias cuyos antepasados dieron

nombre a dichos sectores. En San Martín, el hecho de que la propiedad de la tierra pase a través de ejes familiares y de que se trabajen las milpas según la costumbre local demuestra la continuidad que exhiben los 'tinecos para perpetuar su sistema de vida tradicional.¹⁶⁵ Un libro local escrito por 'tinecos, que subraya los valores de la cultura mam, observa: "El maíz es nuestro cuerpo, nuestra carne, es sagrado, así nos decían los abuelos... El maíz es el principal alimento, de eso se vive, no se le puede dar mal uso. Se debe agradecer a través de ceremonias para su siembra, primeras hojas, primeros elotes y cosecha final".¹⁶⁶ Aunque los 'tinecos han cultivado maíz en la boca costa desde hace cientos de años, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX la producción de café empezó a ser una amenaza para el cultivo tradicional.¹⁶⁷ Junto con la consolidación que acababan de ganar los ladinos en San Martín, tenía lugar una nueva confrontación cultural, quizás la más importante en la historia del pueblo:

A partir de la década de 1860, los 'tinecos, desconociendo las implicaciones del café, comenzaron a buscar apoyo económico en el nuevo cultivo. Aunque la comunidad nunca cultivó café, según un documento histórico:

La Municipalidad de San Martín Sacatepéquez dio en arrendamiento a Gregorio Juárez y otras personas ladinas, terrenos comunales en la costa, con el fin de obtener fondos para las arcas municipales... Pero estos sujetos sembraron café, creyéndose dueños y señores de lo ajeno, sino que cada día se ensanchan más y más hasta haberse avanzado más de una legua en lo que les fue señalado voluntariamente... [Como resultado] las autoridades municipales, los principales y el común del pueblo de San Martín Sacatepéquez piden al Supremo Gobierno que estas personas ajenas sean lanzadas de sus propiedades.¹⁶⁸

Este documento señala el inicio de una nueva ola de apropiaciones de tierra por parte de "forasteros" establecidos en la región productora de café de la boca costa de San Martín. Luego de esta experiencia, San Martín luchó con energía en contra de la invasión de café, a menudo junto a otros municipios indígenas. En enero de 1864, surgieron rumores sobre un conflicto de tierras relacionado con el café en San Sebastián, un pueblo costero próximo a San Martín. El gobierno nacional, temeroso de un levantamiento indígena, se trasladó a San Sebastián con cincuenta soldados, y "cercó a más de sesenta

Corn is the principal nourishment, from this you live, you must not mistreat it. You should give thanks in ceremonies for the planting, when the first ears of corn appear, and for the final harvest."¹⁶⁶ While the 'Tinecos had grown corn in the Boca Costa for hundreds of years, throughout the second half of the nineteenth century, coffee production began to threaten the traditional crop.¹⁶⁷ Together with the foothold that Ladinos had recently gained in San Martín, a new cultural confrontation, perhaps the most significant in the town's history, was underway.

Beginning in the 1860s, the 'Tinecos, unaware of the implications of coffee, began to seek financial aid from the new crop. While the community never cultivated coffee, according to a historic document:

The municipality of San Martín Sacatepéquez rented communal land on the coast to Gregorio Juárez and other Ladino people, with the aim to obtain funds for the municipal coffers... But these people planted coffee, believing that they were owners of this land and outsiders, but every day widening their property until they had advanced more than a league from what was marked [for them] voluntarily... [As a result] the municipal authorities, the principales, and the common people of San Martín Sacatepéquez petitioned to the Supreme Government that these outsiders be thrown out of their properties.¹⁶⁸

This document marks the beginning of a new wave of land encroachment by "outsiders" set on growing coffee in the Boca Costa region of San Martín. After this experience, San Martín fought hard against the invasion of coffee, often alongside other Indigenous municipalities. In January 1864, rumors of a land dispute related to coffee began in San Sebastián, a coastal town near San Martín. The national government, worried about an Indigenous uprising, traveled to San Sebastián with fifteen soldiers, and "rounded up more than sixty Indians, including town officials from San Felipe, San Sebastián, El Palmar, and San Martín Sacatepéquez and packed them off to jail in Retalhuleu."¹⁶⁹ When the townspeople heard of the jailing of their officials, they rioted, burning down houses in the San Sebastián finca, and killing seven people.¹⁷⁰ Although violent resistance like this was not common, Indigenous towns fought against the invasion of coffee in various ways. For the 'Tinecos, the most com-

mon form of resistance was demonstrated in official complaints and petitions against the new "outsiders."¹⁷¹ As coffee production increased in the 1860s, tension between the 'Tinecos and the "outsiders" escalated.

Legal "Solutions" to the Issue of Land Access

As the wealthy landholding minority began to organize at the national level, in 1871, a new Liberal Regime took over the national political sphere. This regime, primarily concerned with developing coffee as an export crop, quickly set about fixing the primary issue impeding coffee's success: the control of land. Led by Justo Rufino Barrios (president from June 1873 to April 1885), the new Liberal Regime created a series of laws that transformed Indigenous ejidos and tierras baldías to private ownership, available for purchase through public auction.¹⁷² The newly created laws contrasted drastically with earlier land laws designed to protect Indigenous land rights, especially concerning claims of land held from "time immemorial."¹⁷³ For example, a 1754 land law stated: "Do not oppress the Indian or make any changes... continuing them in possession of what is theirs, returning to them what has been usurped, and granting them more land if their population warrants it."¹⁷⁴

While the new laws affected Indigenous communities throughout the highlands, newly created municipal governments were not always made aware of them.¹⁷⁵ This resulted in a dramatic encroachment of lands typically held in communal ownership. In the words of David McCreery, "What followed was Guatemala's first coffee land rush"¹⁷⁶ (see table). By 1873, the national government had placed the majority of Boca Costa land, amounting to some 2000 caballerías (224,000 acres) in private hands.¹⁷⁷ This land was typically purchased by Ladinos or foreigners and was intended for large-scale coffee production.¹⁷⁸ As the coffee land rush changed the face of rural Guatemala, several new Ladino-run towns were created, including Colomba, the municipality just southwest of San Martín.¹⁷⁹ New towns like Colomba increased Ladino pressures on San Martín and heightened the issue of land access.

indígenas, incluyendo funcionarios municipales de San Felipe, San Sebastián, El Palmar y San Martín Sacatepéquez, a los que encerraron en la cárcel de Retalhuleu".¹⁶⁹ Cuando la gente del pueblo tuvo noticias del encarcelamiento de sus funcionarios, se amotinó, quemando las casas de la finca San Sebastián y matando a siete personas.¹⁷⁰ Aunque este tipo de resistencia violenta no era habitual, los pueblos indígenas lucharon de diferentes maneras en contra de la invasión del café. Para los 'tinecos, la forma de resistencia más común fue la de presentar reclamos y peticiones oficiales en contra de los nuevos "forasteros".¹⁷¹ A medida que aumentaba la producción de café en la década de 1860, hubo una escalada de tensiones entre 'tinecos y forasteros.

"Soluciones" legales a la cuestión del acceso a la tierra

Mientras que la enriquecida minoría terrateniente comenzaba a organizarse a nivel nacional, en 1871, un nuevo régimen liberal dominó la esfera política nacional. Este régimen, preocupado principalmente por el desarrollo del café como cultivo para la exportación, se aplicó de inmediato a resolver la principal cuestión que impedía el éxito del café: el control de la tierra. Dirigido por Justo Rufino Barrios (presidente desde junio de 1873 hasta abril de 1885), el nuevo gobierno liberal creó una serie de leyes que transformaron los ejidos y tierras baldías indígenas en propiedad privada, disponible para su compra en subasta pública.¹⁷² Las nuevas leyes contrastaban drásticamente con las leyes anteriores sobre tenencia de tierra orientadas para proteger los derechos de los indígenas a la tierra, especialmente en lo respectivo a aquellos reclamos que se remontaban a "tiempos inmemoriales".¹⁷³ Por ejemplo, una ley de 1754 estipulaba que: "No se puede oprimir a los indígenas ni hacer ningún cambio... continuando ellos en posesión de lo que es suyo, regresándoseles lo que les haya sido usurpado, y garantizándoseles más tierras si su población la necesita".¹⁷⁴

Aunque las nuevas leyes afectaban a las comunidades indígenas de todo el altiplano, los recién creados gobiernos municipales no siempre las conocían.¹⁷⁵ Esto resultó en una confiscación dramática de tierras que típicamente habían sido de posesión comunitaria. En palabras de David McCreery: "Lo que sobrevino a continuación fue la primera fiebre del café de Guatemala"¹⁷⁶ (véase cuadro). Para 1873, el gobierno nacional se había apropiado de la mayoría de las tierras de la boca costa, hasta acumular unas 200 caballerías (200,000

cuerdas) en manos privadas.¹⁷⁷ Estas tierras fueron adquiridas típicamente por ladinos y extranjeros y destinadas a la producción de café a gran escala.¹⁷⁸ Conforme la fiebre de tierras para la producción del café cambiaba el rostro de la Guatemala rural, se fundaron varios pueblos nuevos dirigidos por ladinos, incluyendo Colomba, un municipio justo al suroeste de San Martín.¹⁷⁹ Estos nuevos pueblos, como el de Colomba, incrementaron las presiones sobre San Martín y agudizaron la cuestión del acceso a la tierra.

1874-75	11
1876-79	90
1880-84	117
1885-89	60
1890-94	14
1895-99	5
1890-1904	4

Aumentan los conflictos sobre tenencia de la tierra

Mientras que la producción del café se desarrollaba a gran escala durante la década de 1880, San Martín se quejó una vez más de los "forasteros" que invadían sus tierras de la boca costa. Según David McCreery: "[Los 'tinecos] habían contratado a un ingeniero para que midiera el área, pero antes de que pudieran completar el proceso de titulación el gobierno se había apoderado de Costa Cuca y la había distribuido entre los finqueros".¹⁸¹ En su reclamo, los 'tinecos alegaban que "no les habían dejado ni una sola parcela de tierra en la costa, que es donde cultivamos nuestros alimentos".¹⁸² En el caso de San Martín, los problemas en torno a la pérdida de tierras tradicionales se agudizaron bajo el gobierno de Manuel Lisandro Barillas, un nativo de Quetzaltenango.

Apenas dos meses después de que Barillas llegara a la presidencia en 1885, tituló y adquirió para sí el volcán y la laguna de Chicabal, ocupando 40 caballerías (40,000 cuerdas) de excelentes tierras 'tinecas en la franja cafetalera de la boca costa. Aunque la tierra estaba en posesión de San Martín desde "tiempos inmemoriales", y a pesar de que los 'tinecos habían iniciado el proceso oficial de titulación de las mismas, el presidente utilizó su nueva

Number of Land Applications in the Boca Costa Region near San Martín ¹⁸⁰	
1874-75	11
1876-79	90
1880-84	117
1885-89	60
1890-94	14
1895-99	5
1890-1904	4

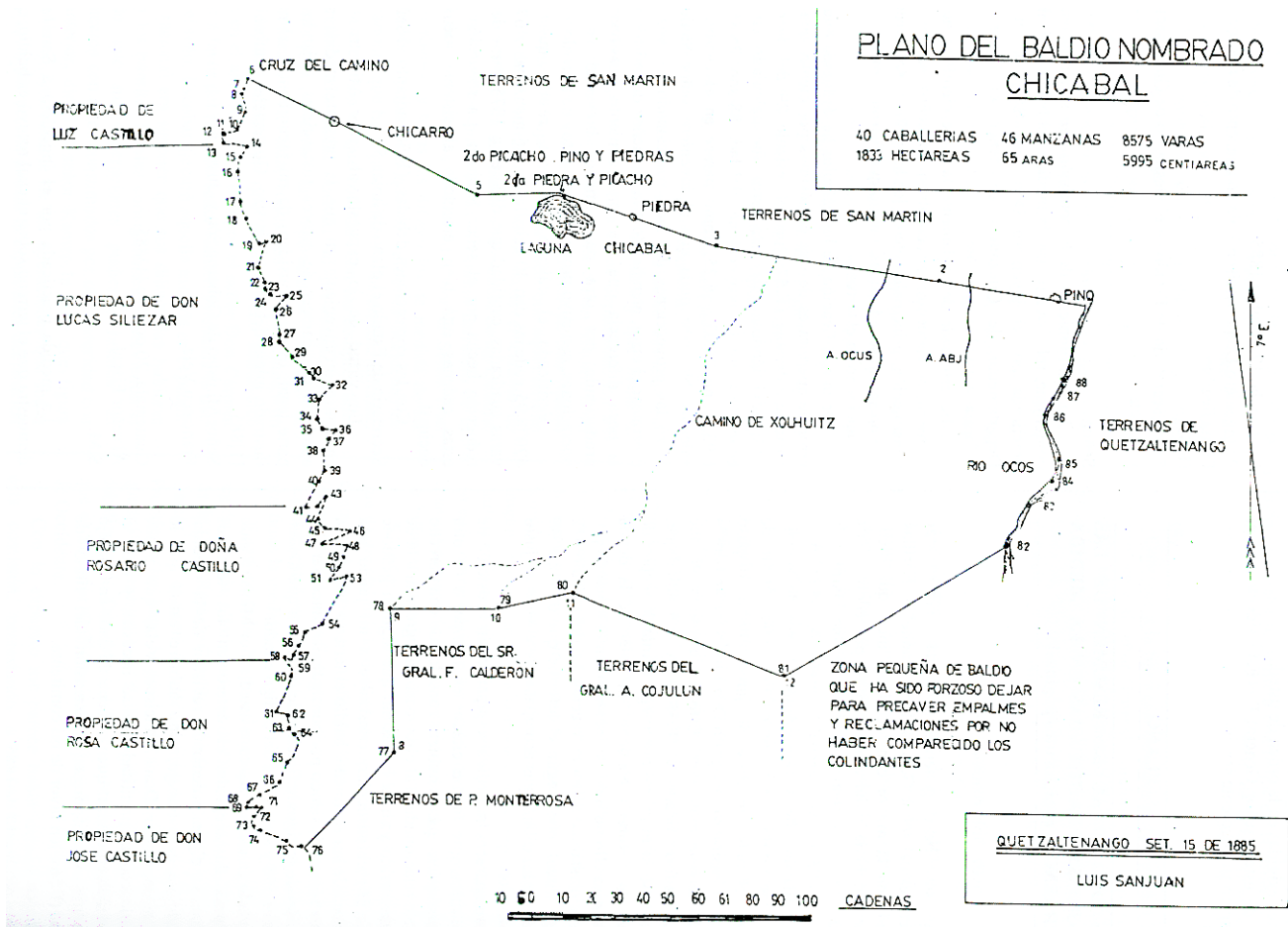
Increased Conflict Over Land Claims

As coffee production turned large-scale in the 1880s, San Martín once again protested against “outsiders” invading their Boca Costa lands. According to David McCreery, “[The ‘Tinecos] had hired an engineer to measure the area, but before they could complete the titling process the government had

taken over the Costa Cuca and distributed it to the planters.”¹⁸¹ In the petition, the “Tinecos claimed that they were “being left without a bit of land on the coast, which is where we grow our food.”¹⁸² In the case of San Martín, the problems surrounding the loss of traditional lands culminated under the government of Manuel Lisandro Barillas, a Quetzaltenango native.

Only two months after Barillas became president in 1885, he titled and purchased Chicabal Volcano and Lake, occupying 40 caballerías (4480 acres) of the “Tinecos prime Boca Costa piedmont. Although the land had been in the possession of San Martín since “time immemorial,” and the “Tinecos had already begun the official process of titling the land, the president used his new position of power to acquire Chicabal Volcano and Lake for himself. While the “Tinecos resisted the titling of their ancient land by an outsider, filing various official complaints, the land fell into the hands of President Barillas and his descendents where it remained until 1924.¹⁸³

Titulo de tierra de laguna y volcán Chicabal del Presidente Manuel Lisandro Barillas
Chicabal Lake and Volcano land title awarded to President Manuel Lisandro Barillas



posición de poder para adquirir el volcán y la laguna Chicabal para sí mismo. Si bien los 'tinecos se resistieron a que un forastero titulara sus tierras ancestrales y presentaron varios reclamos oficiales, la tierra fue a parar a manos del Presidente Barillas y de sus descendientes, donde permaneció hasta 1924.¹⁸³

Un documento oficial autorizando la propiedad de la tierra subraya unas luchas típicas de esa época: "Los ancianos del pueblo [de San Martín Sacatepéquez] aseguraron, que el general [Barillas] les dijo cuando era Jefe Político del departamento que haría respetar siempre los derechos de los antiguos poseedores". En respuesta, una queja presentada por los 'tinecos argumentaba: "pero ¡qué sarcasmo! En vez de este respeto a nuestra antiquísima posesión, se hizo adjudicar la prosperidad de las 40 caballerías de que se componen el terreno... terreno para nosotros tan querido por haber sido de nuestros antepasados".¹⁸⁴ El café se había introducido en la vida de los indígenas guatemaltecos, desestabilizando el equilibrio entre los 'tinecos y su sagrado pasado. En una entrevista, un 'tineco observó: "Cuando entró Justo Rufino Barrios, le dio el lugar para que vinieron aquí. Quitaron terreno a los paisanos, robaron terreno a los paisanos... Vinieron con armas. Violaron a las indígenas. Hubo tristeza. Teníamos mucho miedo a los ladinos".¹⁸⁵

Antes de las confiscaciones de tierra del siglo XX, las comunidades indígenas de toda Guatemala hallaban una continuidad de su sistema de valores en la práctica de la tenencia de tierras comunitarias.¹⁸⁶ Las prácticas de recibir tierras ancestrales y de cultivar terrenos comunitarios eran de gran importancia pragmática y espiritual en San Martín.¹⁸⁷ Sin embargo, para principios del siglo XX, las tierras comunitarias se habían reducido enormemente en toda Guatemala. En San Martín, a los 'tinecos sólo les quedaron las tierras ancestrales del altiplano (la cabecera y sus alrededores); todos los ejidos de la boca costa fueron comprados y titulados por "forasteros". En palabras de Roland Ebel:

El repartimiento de las tierras ejidales transgredió las creencias tradicionales del indígena con respecto a la propiedad. Para éste, las tierras comunitarias pertenecían al pueblo, el cual, a su juicio, tenía una naturaleza orgánica o mística. Violar esta tierra no sólo era despojar al indígena de sus derechos, era, en realidad, mutilar al mismo pueblo.¹⁸⁸

En San Martín, el café no sólo cambió el patrón de tenencia de la tierra, también afectó la fuerza de trabajo de los 'tinecos.

Capítulo 9: Efectos del café sobre la fuerza de trabajo

Como se ha visto, durante las décadas de 1860 y 1870, mientras que la producción de café florecía en la región de la boca costa, un incremento de presiones "externas" invadía San Martín Sacatepéquez. Tan pronto como ladinos y extranjeros tuvieron la tierra que necesitaban para establecer fincas de café, se pusieron a buscar soluciones para el siguiente obstáculo en el camino para el éxito del café: la falta de un adecuado sistema de infraestructura capaz de transportar trabajadores temporales a las fincas y de exportar el producto final. Para resolver este problema, fueron aprobadas varias leyes en 1847 y 1851 que obligaban a los indígenas guatemaltecos a trabajar en el nuevo sistema de infraestructura.¹⁸⁹

El trabajo forzado que los 'tinecos se vieron obligados a proporcionar para cumplir con una serie de valores extranjeros está fresco aún en la memoria colectiva del pueblo. En noviembre de 1858 se iniciaron las obras de construcción de la carretera que va desde Quetzaltenango hasta Patio de Bolas, en la boca costa. Este proyecto de infraestructura fue ejecutado por cuadrillas de trabajadores indígenas procedentes de San Martín Sacatepéquez, Concepción Chiquirichapa y San Juan Ostuncalco, que en muchos casos tenían que caminar cinco o seis leguas para llegar a su lugar de trabajo.¹⁹⁰ En febrero de 1861, los principales, alcaldes auxiliares y la población común de los tres pueblos escribieron una carta al presidente exponiendo que:

Que hace tres años que trabajan en la apertura del camino carretero que sale de la ciudad de Quetzaltenango para el Patio de Bolas y cansados de continuar con dicho trabajo, 160 hombres a cada dos meses, levantan la voz diciendo: que han conocido mucho calamidad entre de sus familiares, que por obedecer y no faltar al trabajo, en la semana que le toca el turno a cada padre de familia, deja a su mujer y sus hijos padeciendo grandes hambres, de manera que han adquirido grandes deudas... Por todos estos motivos, el común considerándose

Chapter 9: Coffee's Effects on Labor

An official document authorizing the ownership of the land highlights the struggles typical of the period: "The ancestors of the town [of San Martín Sacatepéquez] guaranteed us that while general [Barillas] was governor of Quetzaltenango he stated that he would always respect the rights of the ancient owners." In response, a complaint filed by the 'Tinecos stated: "But what sarcasm! Instead of respecting our ancient possession, he was awarded the prosperity of the forty caballerías that makes up the land... land for us that is so loved because it was owned by our ancestors."¹⁸⁴ Coffee had entered into the lives of Indigenous Guatemalans, upsetting the balance between the 'Tinecos and their sacred past. In an interview, a 'Tineco stated, "When Justo Rufino Barrios came in [as president], he gave the Ladinos a place so they could come here. They took land from our countrymen, robbed land from our countrymen... They came with guns. They raped the Indigenous women. There was a lot of sadness. We were very scared of the Ladinos."¹⁸⁵

Prior to the land encroachments of the twentieth century, Indigenous communities throughout Guatemala found continuity in their value system through the practice of holding communal land.¹⁸⁶ The practices of receiving ancestral land and farming communal land were of spiritual and pragmatic importance in San Martín.¹⁸⁷ Yet, by the turn of the twentieth century, communal land throughout Guatemala had been greatly reduced. In San Martín, the 'Tinecos were only left with their ancestral lands in the altiplano (in and around the cabecera); the Boca Costa ejidos had all been titled and purchased by "outsiders." In the words of Roland Ebel,

The allotment of ejidal land cut across the traditional beliefs of the Indian regarding property. Communal land, he felt, belonged to the town which he viewed as possessing an organic or mystical nature. To violate this land was not only depriving the individual indígena of his rights but was actually mutilating the town itself.¹⁸⁸

In San Martín, coffee not only changed the pattern of land ownership, but also affected the labor of the 'Tinecos.

As discussed, while coffee production boomed in the Boca Costa region during the 1860s and 1870s, increasing "outside" pressures invaded San Martín Sacatepéquez. Once Ladinos and foreigners had the land they needed to create coffee fincas, they begun solving the next issue in the way of coffee's success: the lack of an adequate infrastructure system capable of transporting seasonal workers to the fincas and exporting the final product. To resolve this problem, various laws were created in 1847 and 1851 that forced Indigenous Guatemalans to provide labor for the new infrastructure system.¹⁸⁹

The forced labor that the 'Tinecos were required to provide in order to comply with a foreign set of values still remains fresh in the collective memory of the town. In November of 1858, construction began on the highway that runs from Quetzaltenango to Patio de Bolas, in the Boca Costa. This infrastructure project was accomplished by Indigenous labor gangs sent from San Martín Sacatepéquez, Concepción Chiquirichapa, and San Juan Ostuncalco, who often had to walk five to six hours to get to the job site.¹⁹⁰ In February of 1861, the principales, auxiliary mayors, and the common people of the three towns wrote a letter to the president stating:

For three years they have worked on the opening of the highway from Quetzaltenango to Patio de Bolas, and being tired of continuing said work, 160 men every two months, raise their voices stating: they have seen much calamity within their families; because they obey the work orders and don't miss work, in weekly shifts every father of each household, leaving their wives and children suffering great hunger, and in a manner that has made us acquire large debts... For these reasons, the common people, considering ourselves assaulted by the aforementioned tasks, appeal to your highest charity, asking that you take us into consideration and give us three years of rest to recover all that has been lost.¹⁹¹

In a similar instance, in 1866 the government issued a work order to begin construction on the highway from Quetzaltenango to Colomba, which passes through San Martín Sacatepéquez and Concepción Chiquirichapa. The government ordered all of the Indigenous towns near the project to offer

atacado de todo lo expuesto, piden a su alta caridad los tenga en consideración y les admita tres años de descanso para reponerse de todo lo perdido.¹⁹¹

En otro caso similar, en 1866 el gobierno emitió una orden laboral para iniciar la construcción de la carretera de Quetzaltenango a Colomba, ésta pasando por San Martín Sacatepéquez y Concepción Chiquirichapa. El gobierno ordenó que todos los pueblos indígenas cercanos al proyecto proporcionaran su mano de obra sin percibir por ello salario alguno.¹⁹² Por este medio, se construyó a través de todo el altiplano occidental un sistema de transporte para apoyar la producción de café a expensas de la población indígena. En 1871, los habitantes de San Martín y de Concepción se unieron y escribieron al presidente una carta formal de protesta diciendo que querían dejar de trabajar en los caminos puesto que esto únicamente beneficiaba a los finqueros.¹⁹³ Una crónica local brinda una perspectiva interesante del arduo mundo de los trabajos forzados durante el auge del café:

Cuando hicieron la carretera de Xela a San Marcos, mucha gente sufrió. Había unas personas que tenían como pagar a otras personas para trabajar por ellos. Mi papá no tenía pinto y se iba en lugar de otros. Fue mozo [peón rural] en lugar de Isidro Vásquez. Este le traía totoposte [maíz molido], pinol [atole], y café molido para su alimento de quince días. Así mi papá se ganaba la vida. En el trabajo habían controladores o sea los caporales. Ellos a veces mandaban a uno de los trabajadores a cortar juncos o ramas de cerezo para pegar a los trabajadores que se paraban a descansar un rato. También pegaron a mi papá. Cuando regresó a la casa, se quejó, '¡Cómo me pegaban los ladinos!'¹⁹⁴

Son comunes los relatos sobre la brutalidad contra los residentes indígenas que realizaban trabajos forzados en el sistema de caminos. No sólo se abusaba físicamente de los trabajadores, además se les obligaba a pasar tiempo lejos de sus familias, su tierra de origen y su pueblo. A medida que se fueron construyendo las carreteras, los finqueros empezaron a volcar sus intereses en conseguir mano de obra temporal y barata para sus fincas. Para este fin, en 1876, el presidente Justo Rufino Barrios reinstauró el mandamiento, una ley de trabajo que obligaba a los indígenas guatemaltecos a realizar

trabajo manual en las fincas.¹⁹⁵ Según un local: "Los mandamientos fueron causa de mucho hambre en el país porque los hombres no tenían tiempo para cultivar las tierritas que tenían".¹⁹⁶ Este sistema ignoró abiertamente los derechos de la población indígena con el objeto de desarrollar una industria que sólo beneficiaba a una pequeña minoría. De una u otra forma, el mandamiento perduró durante el periodo liberal, hasta la década de 1920.¹⁹⁷ En palabras de David McCreery, para los indígenas el mandamiento

implicaba tener que abandonar familia, comunidad y sembradíos de subsistencia, tal vez en el momento más inoportuno, para ser enviados a trabajar bajo condiciones insoportables y por salarios insignificantes... los reclutamientos forzados exponían rutinariamente a los indígenas a viajes y condiciones de trabajo peligrosos, enfermedades y climas desconocidos, y abuso físico y verbal... [además de] exponerles a las posibilidades, peligros y tentaciones del mundo español.¹⁹⁸

Para acelerar el proceso de conseguir trabajadores, los finqueros, por lo general, contrataban a ladinos pobres que vivían en comunidades indígenas para que entregaran a sus convecinos un adelanto de dinero conocido como *habilitaciones*.¹⁹⁹ Aunque se ignora si esto se practicaba en San Martín durante el siglo XIX, un ladino que había vivido toda su vida en San Martín habló de su trabajo en el siglo XX:

Finca de la boca costa Boca Costa finca



Eadweard Muybridge, Finca Las Nubes, 1875;
Fototeca Guatemala, CIRMA

their manual labor without pay.¹⁹² By this means, a transportation system was built throughout the Western Highlands that aided coffee production at the expense of the Indigenous population. In 1871, the people of San Martín and Concepción joined together and wrote a formal protest to the president stating they wanted to stop working on the highway because it only benefited the finca owners.¹⁹³ A local account provides an interesting viewpoint into the arduous world of forced labor during the coffee boom:

Cuando hicieron la carretera de Xela a San Marcos, mucha gente sufrió. Había unas personas que tenían como pagar a otras personas para trabajar por ellos. Me papá no tenía pinto y se iba en lugar de otros. Fue mozo [peón rural] en lugar de Isidro Vásquez. Este le traía totoposte [maíz molido], pinol [atole], y café molido para su alimento de quince días. Así mi papá se ganaba la vida. En el trabajo habían controladores o sea los caporales. Ellos a veces mandaban a uno de los trabajadores a cortar juncos o ramas de cerezo para pegar a los trabajadores que se paraban a descansar un rato. También pegaron a mi papá. Cuando regresó a la casa, se quejó, '¡Cómo me pegaban los ladinos!'¹⁹⁴

Accounts of brutality against the Indigenous residents who provided forced labor on the highways system are common. Not only were the workers physically abused, but they also were forced to spend time away from their families, their native land, and their town. As the highways were being built, the finca owners turned their interests to finding cheap seasonal labor for the fincas. To achieve this, in 1876, president Justo Rufino Barrios reinstated the *mandamiento*, a labor law which forced Indigenous Guatemalans to provide manual labor on the fincas.¹⁹⁵ According to one local, "The mandamientos were the cause of a lot of hunger in the country because the men did not have time to work the small plots of land they had."¹⁹⁶ This system clearly ignored the rights of the Indigenous population in order to further an industry which benefited only a small minority. In one form or another, the mandamiento continued through the Liberal period, until the 1920s.¹⁹⁷ In the words of David McCreery, for Indigenous people, the mandamiento

meant abandoning family, community, and subsistence plantings, perhaps at the most inopportune moment, and being sent to work under unpleasant conditions for low wages... The drafts routinely exposed Indians to dangerous travel and work conditions, disease and unfamiliar climates, and physical and verbal abuse... [as well as] exposed them to the possibilities, dangers, and temptations of the Spanish world.¹⁹⁸

To speed the process of acquiring workers, finca owners would commonly hire poor Ladinos living in Indigenous communities to give the villagers advance pay known as *habilitaciones*.¹⁹⁹ While it is not known if this was practiced in San Martín during the nineteenth century, a Ladino who has lived in San Martín throughout his life spoke about his job during the twentieth century:

I have worked with the fincas bringing the workers to the plantations. We would bring work gangs, a group of forty men... I worked for three fincas as a labor contractor... one part of the pay was debt left to contract the workers [habilitaciones] and the other part was left to the finca to pay them. To complete the contract was two month [of work]. The months that they worked the most were November and December because that is when you harvest the coffee... The people were happy because they had transport [to the fincas], and the fincas gave them money for their food, they gave them corn, they gave them beans.²⁰⁰

Although the system of *habilitaciones* appears to be equitable from the point of view of a labor contractor, the system worked hand in hand with the mandamientos to create a large, indebted, seasonal workforce comprised mainly of poor, Indigenous Guatemalans.²⁰¹ After studying the system of advanced pay used by the fincas, David McCreery commented that debt was often explained to the workers in the following manner: "Ten pesos I am giving you, ten pesos I am writing in your book, and ten pesos you owe makes a total debt of thirty pesos."²⁰² Following this system, illiterate workers were often forced into accepting advanced pay for work and were later cheated when they attempted to work it off.

He trabajado con las fincas llevando los trabajadores a las fincas. Llevamos cuadrillas, un grupo de cuarenta hombres... Yo trabajé en tres fincas como contratista... una parte del pago eran deuda quedaba para habilitar, para contratarles [habilitaciones], y la otra parte queda de la finca, se lo pagaba. Era fin de contrato de dos meses. Los meses que trabajaban más era noviembre y diciembre porque era corte del café... La gente era contenta porque tenían transporte [a las fincas], y las fincas les daban su gasto para su comida, les daba maíz, les daban frijol.²⁰⁰

Aunque el sistema de habilitaciones parece ser justo desde el punto de vista del contratista de trabajo, operaba mano a mano con los mandamientos para crear una gran fuerza de trabajo temporal endeudada, formada principalmente por indígenas guatemaltecos pobres.²⁰¹ Tras analizar el sistema de adelantos salariales utilizado por las fincas, David McCreery observó que con frecuencia a los trabajadores se les explicaba la deuda de la siguiente manera: "Te doy diez pesos, escribo diez pesos en tu libro y me debes diez pesos, en total hacen una deuda de treinta pesos".²⁰² Siguiendo este sistema, trabajadores analfabetos eran obligados muchas veces a aceptar dinero por adelantado para trabajar y después les engañaban cuando trataban de saldar sus deudas.

Capítulo 10: División en San Martín, resistencia cultural y ladinización

Durante el siglo XIX, el éxito del café dependía de mantener a la población indígena endeudada, subordinada y a mano como fuerza de trabajo temporal mal pagada.²⁰³ De este modo, finqueros, jefes políticos y élite nacional se beneficiaban de una división estratificada de clases, y por lo tanto tenían escaso interés en asimilar a la población indígena de Guatemala en la cultura ladina. En este tiempo, mientras que los "forasteros" tomaban posesión de las tierras de la boca costa, controlaban la mano de obra indígena y establecían nuevos sistemas de infraestructura alrededor de los pueblos indígenas, los indígenas, por su parte, se esforzaban en mantener su estilo de vida tradicional. De hecho, varios antropólogos afirman que desde 1800 hasta la década

de 1880 la cultura indígena tradicional alcanzó su máximo apogeo en el altiplano occidental.²⁰⁴ En cierta medida esto fue posible porque la resistencia en contra de los valores extranjeros era común en los pueblos rurales.

San Juan Ostuncalco y San Martín

Un método para explorar la modernización regional durante el siglo XIX es comparar los cambios que tuvieron lugar en San Juan Ostuncalco con los de la cabecera de San Martín. En este periodo de tiempo, los ladinos no sólo expandieron su alcance económico nacional, también empezaron a dominar la escena política en pueblos de importancia comercial. En San Juan Ostuncalco, el proceso de ladinización transformó cada vez más las vidas de los residentes indígenas.²⁰⁵ Según Roland Ebel, en San Juan Ostuncalco, "uno de los aspectos más importantes de la ladinización del área... fue el ascendiente de los valores, intereses y estilo de vida ladinos en la cultura de la comunidad. Pese a que los ladinos seguían siendo una discreta minoría, sus valores y patrones culturales se convirtieron en la vara por la que se medía el progreso material de la comunidad".²⁰⁶

Junto con el proceso de ladinización vino la transferencia del poder político. En San Juan Ostuncalco, el poder del alcalde indígena y del consejo municipal indígena se debilitó y eventualmente desapareció.²⁰⁷ Luego de que el concejo municipal indígena de San Juan Ostuncalco perdiera su poder, se sucedieron varios cambios. Por ejemplo, los nombres indígenas de las aldeas²⁰⁸ del pueblo fueron sustituidos por nombres españoles. De este modo, *Sechk'uul* pasó a ser Monrovia, *Ixol Ch'laaj* se convirtió en Varsovia, y *Txe Witz*, en La Victoria.²⁰⁹ Además, un crecimiento dramático de la población en San Juan añadió presiones adicionales por el principal recurso con el que se había mantenido la vida tradicional indígena durante siglos: la tierra. Las cifras de población recopiladas por Oscar Horst revelan que en el siglo XIX la población de San Juan Ostuncalco se incrementó aproximadamente de 1,500 a 9,000.²¹⁰ Un desarrollo demográfico tan extremo como éste conllevaba que parcelas cada vez más pequeñas de tierra serían compartidas por más hijos. En consecuencia, aumentó el número de hombres que se dirigía a las fincas de la boca costa para buscar trabajo y que se volvían hacia la cultura ladina en pos de la prosperidad económica.²¹¹

En el altiplano de San Martín tuvo lugar un proceso diferente. Es particularmente importante

**Finca de la boca costa
Boca Costa finca**



Eadweard Muybridge, Finca Las Nubes, 1875;
Fototeca Guatemala, CIRMA

Ch 10: A Division in San Martín, Cultural Resistance and Ladinization

During the nineteenth century, the success of coffee hinged on keeping the Indigenous population indebted, subordinate, and accessible for cheap seasonal labor.²⁰³ In this way finca owners, *jefes políticos*, and the national elite profited from a stratified class division, and therefore had little interest in assimilating Guatemala's Indigenous population into the Ladino culture. During this time period, as "outsiders" took possession of Boca Costa land, controlled Indigenous labor, and created a new infrastructure system around Indigenous towns, the villagers themselves worked hard to continue their traditional lifestyle. In fact, various anthropologists state that from 1800 to the 1880s traditional Indigenous culture came to full fruition in the Western Highlands.²⁰⁴ To some extent this was possible because resistance against foreign values in rural towns was common.

San Juan Ostuncalco and San Martín

One method of examining regional modernization during the nineteenth century is to compare the changes that took place in San Juan Ostuncalco with those in the altiplano of San Martín. During this timeframe, Ladinos not only expanded their

national economic scope, but began to dominate the political scene in towns of commercial importance. In San Juan Ostuncalco, the process of Ladinization increasingly changed the lives of the Indigenous residents.²⁰⁵ According to Roland Ebel, in San Juan Ostuncalco, "The most important aspect of the area's Ladinization... was the ascendancy of Ladino values, interests, and style of life in the culture of the community. Although Ladinos remained a distinct minority, their values and cultural patterns became the yardstick against which the community's material progress was measured."²⁰⁶

Along with the process of Ladinization came the transfer of political power. In San Juan Ostuncalco, the Indigenous Mayor and Indigenous town council's power were weakened and eventually eliminated.²⁰⁷ After San Juan Ostuncalco's Indigenous town council lost its power, several changes followed. For example, the neighborhoods²⁰⁸ within the town had their Indigenous names replaced by Spanish names. In this manner, Sechk'uul became Monrovia, Ixol Ch'laaj became Varsovia, and Txe Witz became La Victoria.²⁰⁹ Furthermore, dramatic population growth in San Juan placed additional pressure on the primary resource that had maintained traditional Indigenous livelihood throughout centuries: land. Population figures compiled by Oscar Horst show that in the nineteenth century,

el hecho de que a lo largo de todo el siglo XIX los líderes indígenas retuvieron el poder político en la cabecera. Roland Ebel reporta que una característica “de la cultura política del pueblo es la protección de la comunidad. Los elementos externos, aunque no se percibían necesariamente como hostiles, eran, no obstante, considerados extranjeros; la solidaridad comunitaria se consideraba una defensa necesaria”.²¹² Sigue describiendo después el poder político local durante el siglo XIX:

Los principales se reunían todos los años para elegir una lista de candidatos que serían presentados a los electores cualificados del pueblo. Aunque se procedía a una votación para cumplir con la legislación municipal, los ancianos del pueblo tenían un control absoluto sobre el proceso de reclutamiento político. El procedimiento exacto fue descrito por el actual Padre del pueblo como sigue: ‘Los principales se reúnen para determinar quiénes servirán en el siguiente concejo. Llevan las varas de la autoridad [véase fotografía] a la casa del sacerdote maya para bendecirlas; después los funcionarios vigentes y los recién elegidos van a la iglesia, donde el sacerdote maya reza ante la imagen de San Martín. Los cargos salientes dan las gracias por haber completado con éxito su año de servicio; después los nuevos cargos rezan para que “no nos pase nada” y para que sirvan bien. Dos días más tarde van a la Laguna Chicabal donde dejan las varas frente a la laguna y rezan oraciones’.²¹³

La continuidad de un sistema político tradicional fue un elemento que le permitió a San Martín conservar su sistema de valores durante todo el siglo XIX. Adicionalmente, en contraste con San Juan Ostuncalco, en el altiplano de San Martín la gran mayoría de lugares siguen siendo denominados oficialmente por sus nombres indígenas tradicionales²¹⁴. Finalmente, en San Martín un crecimiento demográfico mucho más gradual durante el siglo XIX incidió en que recursos de la comunidad como la tierra no estuvieran tan amenazados como en San Juan Ostuncalco. Los estudios de Oscar Horst muestran que en el siglo XIX la población de San Martín seguía siendo relativamente constante, oscilando entre los 1,500 residentes a principios del siglo hasta un máximo de unos 3,000 en la década de 1830.²¹⁵ Estos factores permitieron que los ‘tinecos evitaran que los valores y las presiones de los ladinos se infiltraran en su sociedad y su cultura.

Don Marcos Gómez López, Primer Síndico del gobierno municipal 2004-2008
Marcos Gómez López, municipal administration 2004-2008



La preservación de un estilo de vida tradicional

Pese a que existen muy pocos informes de primera mano de San Martín en el siglo XIX, los textos producidos desde principios de siglo XX demuestran cómo cambió la vida en el altiplano de San Martín durante el auge del café. En las primeras décadas del siglo XX, José Barrientos vivió y estudió entre los ‘tinecos, registrando varias costumbres que aún se siguen practicando hoy. Barrientos, hablando en términos generales del pueblo y de la división del trabajo entre hombres y mujeres observa: “Los niños trabajan desde su más tierna edad, cada uno en los oficios de su sexo, invariables por los siglos de los siglos: los hombres, preparando la tierra para el

the population of San Juan Ostuncalco increased from approximately 1500 to 9000.²¹⁰ Extreme population growth such as this meant that smaller plots of land were being shared by more offspring. As a result, more men were driven to the fincas in the Boca Costa to find work and turning to Ladino culture for economic prosperity.²¹¹

In the altiplano of San Martín, a different process took place. Of principal importance is the fact that throughout the nineteenth century Indigenous leadership retained political power in the town center. Roland Ebel reports that one feature "of the town's political culture is community protectiveness. Outside elements, although not necessarily viewed as hostile, were nevertheless seen as alien; community solidarity was looked on as a necessary defense."²¹² He then goes on to describe local political power in San Martín during the nineteenth century:

Each year the principales met together to choose a slate of candidates that would be placed before the town's qualified electors. Although a vote was taken to fulfill the municipal law, the town's elders had complete control over the political recruitment process. The exact procedure was described by the current Padre del Pueblo as follows: "The principles have a meeting to determine those who will serve on the next council. The canes of authority (*varas*) [still used today - see photo to left] are brought to the house of the *Chiman* (Sacerdote Maya) where they are blessed; then both incumbents and new officials go to the church where the *Chiman* prays before the image of San Martín. The old ones give thanks that they have successfully completed their year of service; then the new ones pray that "*no nos pasa nada*" ["nothing bad happens to us"] and that they will serve well. Two days later they go to Laguna Chicabal where the *varas* are placed in front of the lagoon and where prayers are made."²¹³

The continuity of a traditional political system was one element that allowed San Martín to retain its system of values through the nineteenth century. Additionally, in contrast with San Juan Ostuncalco, in the altiplano of San Martín the vast majority of neighborhoods are still officially titled by their traditional Indigenous names.²¹⁴ Finally, in San Martín a much more gradual population

growth throughout the nineteenth century meant that community resources such as land were not as strained as they were in San Juan Ostuncalco. Studies by Oscar Horst show that in the nineteenth century the population in San Martín remained relatively constant, fluctuating from 1500 residents at the turn of the century to a peak around 3000 in the 1830s.²¹⁵ These factors allowed the 'Tinecos to keep Ladino values and pressures from infiltrating into their society and culture.

The Conservation of a Traditional Lifestyle

Although very little firsthand accounts exist for San Martín from the nineteenth century, writing from the early twentieth century demonstrates how little life in the altiplano of the town changed during the coffee boom. In the first decades of the twentieth century, José Barrientos lived and studied amongst the 'Tinecos, recording several customs which are still practiced to this day. Barrientos, speaking generally of the town and the division of labor between men and women states, "The children work from the youngest age, each one according to the trades affiliated with their gender, unvarying for centuries upon centuries. The men, preparing the land for the crops; planting and cultivating corn; bringing home firewood; pasturing the flock. The women, lighting the fire; grinding the corn; spinning cotton, or sewing fabric for the men's traje, or their own *güipiles*."²¹⁶ Additionally, Barrientos reported a San Martín where the 'Tinecos continued to practice Catholicism under the veil of Mam spirituality. Specifically, he states:

For our Indigenous people, [formal Catholic] religion is purely a formula of the moment, purely ritual, unconnected with any convictions or feelings. The 'Tinecos hear mass, and technically help with chants and songs... [yet] they have sacred locations in the mountains, where Mayan priests serve in front of alters... where they sacrifice roosters and other animals, and with the blood sprinkle the idols and crosses. They always baptize their children, but they do not [officially] marry, nor do they practice any of the holy sacraments of Catholicism. They do not know what Catholicism means, nor have they ever pronounced the word.²¹⁷

cultivo; sembrando y cultivando el maíz; llevando la leña para el hogar; pastoreando los rebaños. Las mujeres, encendiendo el fuego; moliendo el maíz; hilando algodón, o tejiendo telas para los vestidos interiores de los hombres, o para sus propios güipiles".²¹⁶ Adicionalmente, Barrientos reportó un San Martín donde los 'tinecos continuaban practicando el catolicismo bajo el manto de la espiritualidad mam. Específicamente, dice:

Para nuestros indígenas, la religión es pura formula de momento, pura ritualidad, inconexa a convicción o sentimiento alguno. Los 'tinecos oyen misa, y aún ayudan técnicamente con cánticos y con latines... [pero] tienen adoratorios en los montes, en los que se sacerdotes offician ante alteres... Ante ellos sacrifican gallos y otros animales, y con la sangre rocían ídolos y cruces. Bautizan siempre a sus hijos, pero no se casan [oficialmente], ni reciben óleos, ni practican nunca los otros sacramentos consagrantes del catolicismo. Ellos no saben lo que catolicismo significa, ni han pronunciado nunca esa palabra.²¹⁷

Barrientos sigue hablando del respeto que los 'tinecos tienen por sus antepasados, del estilo tradicional que tienen para saludarse unos a otros y de la forma en la que conversan los 'tinecos:

Se encuentran dos personajes en calle o en el camino. (Todos los 'tinecos se conocen entre sí, y se saben unos a otros de memoria); se saludan, tocándose las manos, pero no en la forma cordial del apretón europeo, sino en otra forma más respetuosa y reverente. El que se considera inferior en categoría, o el más joven, tiende su mano derecha extendida y plana, con la palma para arriba, la cual es cubierta por la del viejo o superior, mediante un ligero contacto... y la levanta, hasta tocarse con la frente, inclinando la cabeza con profunda y silenciosa reverencia... Y comienza la plática, que se reduce casi seguramente a la repetición, hasta por diez veces, de la misma frase, en distintos tonos, muy agudos:

- ¿Qué tal, aquí estás tu?
- Sí; aquí estoy.
- Bueno que estés aquí.
- Bueno, pues, que aquí esté yo.
- ¿Y tú, estás aquí también?

- Sí, aquí estoy yo también.
- Qué bueno que estés aquí también.
- Sí, es bueno que yo esté aquí también.
- ¿Y a dónde vas?
- Voy aquí al pueblo.
- Ah, ¿al pueblo vas?
- Sí, al pueblo voy. (Diez veces repetida cada pregunta y su respuesta)
- Bueno pues, mira por ti.
- Bueno pues, y tú mira por ti también.²¹⁸

Otro aspecto interesante de las vidas de los 'tinecos sobre el que escribió José Barrientos es que el pueblo mam usa nombres que son característicamente españoles. Esto es particularmente interesante cuando se contrasta con el pueblo k'iche' que sigue utilizando apellidos indígenas que tienen traducción en su idioma local.²¹⁹ Aunque Barrientos no profundiza en las posibles razones de este hecho, Carmen Petterson, que estudió y pintó el traje indígena de San Martín en la década de 1970 reporta que los españoles que dominaron a la población indígena local durante el periodo colonial obligaron a los 'tinecos a adoptar sus nombres españoles. Si bien esto puede ser verdad, tomando en cuenta el contacto relativamente no influenciado que tuvieron los españoles con los 'tinecos durante el periodo colonial es probable que la práctica de adoptar oficialmente nombres españoles no se expandiera hasta el auge del café. No fue sino hasta mediados del siglo XIX cuando los nombres de los 'tinecos fueron sistemáticamente registrados en la oficina del Registro Civil y en las fincas donde trabajaban. Barrientos observa:

[Los 'tinecos] Tienen un índice de nombres de pila muy reducido. Puede ser que no llegue a treinta el número de los más usuales; todos genuinamente romanos: Andrés, Antonio, Juan, Martín, Nicolás, Sebastián, Diego, Miguel son de los que más les gustan. y todos exornados con apellidos legítimos castellanos: Aguilar, Guzmán, Vásquez, Ramírez, Gómez, Jiménez, de León, etc... Pero los 'tinecos tienen en este sentido un instinto de regresión a que inconscientemente obedecen: sus mujeres tienen, por lo general, dos nombres; uno que podríamos decir oficial: Lucía, Catalina, Magdalena, de los más socorridos entre ellas; y otro íntimo y familiar, que sólo suena dentro de las casas y dentro de los corazones: Shac... Múush, Pequeñita, Miniatura, etc... Pero a los hombres toca, descomponen sus

Barrientos goes on to talk about the respect that the 'Tinecos have for the ancestors, the traditional style in which they greet each other, and the way the 'Tinecos converse:

Two people meet each other in the street or while walking (All of the 'Tinecos know each other, and recognize each other from memory); they greet each other, touching hands, not in the cordial European style, but in a more respectful and reverent form. The one who is considered inferior in category, or the younger one, extends his right hand with his palm facing upwards, which is covered by the older or superior person's hand by means of a light contact... and the younger person lifts up the hands touching them to his forehead, bowing his head in profound and silent reverence... And the conversation begins, which is almost surely reduced to repetition, the same phrase up to ten times, in distinct watered-down tones:

- *So you are here?*
- *Yes; I am here.*
- *It is good that you are here.*
- *Well, yes, it is good that I am here.*
- *And you, you are also here?*
- *Yes, I am also here.*
- *It is good that you are also here.*
- *Yes, it is good that I also here.*
- *And where are you going?*
- *I am going to the town.*
- *Ahh, you are going to the town?*
- *Yes, I am going to the town. (Each question and answer is repeated ten times)*
- *Good then, take care of yourself. Good then, you take care of yourself also.*²¹⁸

Another interesting aspect of the lives of the 'Tinecos of which José Barrientos wrote is that the Mam people all use names that are distinctively Spanish. This is especially interesting when contrasted with the K'iche' people who still use Indigenous last names that have a translation in their local language.²¹⁹ Although Barrientos does not delve into any potential reasons why this may be, Carmen Petterson, who studied and painted the Indigenous traje of San Martín in the 1970s reports that the Spaniards who took over local Indigenous population during the colonial period made the 'Tinecos adopt their Spanish names. While this may be true,

taking into account the relatively non-influential contact the Spaniards had with the 'Tinecos during the colonial period, it is likely that the practice of officially adopting Spanish names did not become commonplace until the coffee boom. It was not until the mid-nineteenth century when the 'Tinecos' names were first systematically recorded, both in the Civil Register's office and on the fincas where they worked. Barrientos states:

[The 'Tinecos] have a very small amount of first names. It could be that there are only thirty of the most typical names to chose from; all genuinely Roman: Andrés, Antonio, Juan, Martín, Nicolás, Sebastián, Diego, Miguel are what they like the best, and all of them adorned with last names that are legitimately Spanish: Aguilar, Guzmán, Vásquez, Ramírez, Gómez, Jiménez, de León, etc.... But somehow the 'Tinecos have an instinct to go back to what they unconsciously follow: generally, their women have two names; one that we could call official: Lucía, Catalina, Magdalena, are their favorites; and another more intimate and familiar, that they only use in the house and in their hearts: *Shac...* *Múush*, Little One, Miniature, etc... The men change their official last names and transform them in the following manner: from Aguilar to *Lal*; from Ramírez to *Rumins*; from Vásquez to *Paxquix*.²²⁰

Carmen Petterson adds to this stating, "These are the official names in the Civil Register and in the employers' books on the coffee plantations where the 'Tinecos work. There may be eight or more Antonio Ramírezes in one family and each one will be numbered so as to distinguish him from the next."²²¹ This aspect of the 'Tinecos history points to a resistance in which the past is not easily forgotten. Still today the 'Tinecos use two names, one official name and another Mam version of that name which is strictly used amongst family and friends. For example, Juan will be changed to *Xwan*, Ramírez to *Rumintz*, and Vásquez to *Wasquis*. Upon asking some of my neighbors why they use two names, they replied, "We use the Mam names so as to not forget about the past. Our ancestors gave us those names, we use them to remember."²²²

Although the accounts reported by Barrientos could have been written by a researcher studying San Martín today, they were actually written

apellidos y los transforman a su manera: *Lal*, Aguilar; *Rumins*, Ramírez; *Paxquix*, Vásquez.²²⁰

Carmen Petterson añade a esta observación: “Estos son los nombres oficiales en el registro civil y en los libros de los patrones en las fincas de café donde trabajan los ‘tinecos. Puede haber hasta ocho o más Antonio Ramírez en una familia, cada uno con su número correspondiente para distinguirlos entre sí”.²²¹ Este aspecto de la historia de los ‘tinecos habla de una resistencia en la que el pasado no se olvida fácilmente. Todavía hoy los ‘tinecos usan dos nombres, uno es el oficial y el otro es la versión mam de ese nombre que se utiliza estrictamente entre la familia y los amigos. Por ejemplo, Juan cambiará a *Xwan*, Ramírez a *Rumintz*, y Vásquez a *Paxquix*. Cuando le pregunté a algunos de mis vecinos por qué usaban dos nombres, respondieron: “Usamos el nombre mam para no olvidarnos del pasado. Nuestros antepasados nos dieron esos nombres, los usamos para recordar”.²²²

A pesar de que las observaciones de Barrientos podrían haber sido hechas por un académico que estudiara hoy San Martín, en realidad fueron escritas directamente después de que las presiones del café afectaran a San Martín. Estos informes muestran únicamente que el altiplano de San Martín en realidad cambió poco durante el auge del café en el siglo XIX.

Durante este tiempo, mientras que los ‘tinecos se ajustaban a los efectos del café, empezaron a ver cómo sacarle provecho al nuevo cultivo. Sumándose a los otros productos por los que es conocido San Martín, en el siglo XIX los ‘tinecos empezaron a elaborar canastos de bambú para recoger los granos maduros de café. Según un documento de principios del siglo XX: “Con el objetivo de facilitar el corte de café en las fincas que lo necesitan, los indígenas de la jurisdicción de San Martín se han especializado en la hechura de canastos... Han resultado tan útiles y prácticas que constantemente se ven venir a mercados como el de Quetzaltenango, cantidades gigantes de canastos para la venta doméstica”.²²³

Adicionalmente, a lo largo de todo el siglo XIX los ‘tinecos siguieron elaborando y vistiendo su traje. El censo de Guatemala de 1880 reporta que en un total poblacional de 1,872 habitantes, había “doscientos veinte tejedores de telares de pie, fabricantes de fajas y fabricantes de perrajes en San Martín”.²²⁴ El traje local, un símbolo cultural único que ha unido a los ‘tinecos durante siglos, siguió siendo

común en San Martín durante todo el desarrollo del café. Hablando de la preservación del traje tradicional, un ‘tineco dijo:

Los principales decían, ‘se va a morir nuestro cultura.’ Es que, ellos pues, tienen sus pensamientos que es un pecado que estamos haciendo, cambiando nuestra ropa [tradicional], que dios nos regalo. [Nuestro traje] es antiguo. ‘¿Por qué vamos a cambiar nuestra ropa, cuando dios nos dio esta ropa? Tenemos que estar con nuestra ropa hasta el fin del mundo.’ Decían ellos. No les gustaba poner un pantalón... Antes no miraba gente de pantalón, pura capixay. Pura capixay.²²⁵

Este vínculo aparentemente simple del traje compartido mantiene un lazo con “la herencia antigua del pueblo”,²²⁷ una herencia que las presiones del auge del café no lograron borrar. Mientras que a lo largo de todo el siglo XIX el altiplano de San Martín siguió siendo un lugar donde la espiritualidad mam se practicaba bajo la ideología del catolicismo, los valores tradicionales mantenían a la comunidad unida y los hombres continuaban vistiendo el traje, en la boca costa ocurrieron varios cambios que dividieron culturalmente a la cabecera de la franja cafetalera.

Ladinización de la boca costa

Tal como se ha señalado, durante el auge del café las tierras de San Martín en la boca costa fueron ocupadas por extranjeros y ladinos y convertidas en fincas de producción a gran escala. Aunque varios pueblos del altiplano habían usado la Costa Cuca (una región de la boca costa) para fines agrícolas antes del desarrollo del café y del establecimiento de las fincas, no había grandes asentamientos en la Costa Cuca cerca de San Martín.²²⁸ En el municipio, la gran mayoría de la gente vivía, al igual que hoy, en el altiplano.²²⁹ Un informante señala que “La región aparece por primera vez en un mapa nacional en 1876... Antes de 1873-4 la Costa Cuca aparecía como un espacio vacío, y por lo tanto, invisible. Sería el ‘boom’ del café el que daría a la luz una región concebida y gestada por largo tiempo”.²³⁰

Si bien durante todo el siglo XIX los habitantes de las comunidades del altiplano migraban a las fincas en busca de trabajo temporal, la mayoría de los trabajadores no se trasladaron permanentemente a la región hasta principios del siglo XX cuando empezaron a trabajar como mozos colonos

directly after the pressures of coffee affected San Martín. These accounts show just how little the altiplano of San Martín actually changed during the coffee boom of the nineteenth century.

During this time period, while the 'Tinecos were adjusting to the effects of coffee, they began to seek profit from the new crop. In addition to the other products for which San Martín is known, in the nineteenth century the 'Tinecos began to make wicker baskets used for collecting ripe coffee beans. According to an early twentieth century document, "With the objective of facilitating the process of harvesting coffee in the fincas, the Indigenous residents of the jurisdiction of San Martín have specialized in the production of baskets... These baskets are so useful and practical that, as a result, you constantly see [the 'Tinecos] arriving at the markets in Quetzaltenango with large quantities of baskets for sale."²²³

Additionally, throughout the nineteenth century the 'Tinecos continued to create and wear traje. The 1880 Guatemalan census reports that of a total population of 1872, there were "two hundred and twenty foot-treadle weavers, belt makers, and

'Tinecos trabajando en la boca costa
'Tinecos working in the Boca Costa



Anónimo, Colección Alemana, 1900-1940;
Fototeca Guatemala, CIRMA
Anonymous, German Collection, 1900-1940;
Fototeca Guatemala, CIRMA

shawl makers in San Martín."²²⁴ The local traje, a unique cultural symbol that has bonded the 'Tinecos for centuries, remained commonplace in the altiplano of San Martín throughout the rise of coffee. Speaking of the conservation of traditional traje, a 'Tinecos stated:

The principales would say, 'Our culture is going to die.' The thing is, they believed that it was a sin what we are doing, changing the [traditional] clothing that God gave us. [Our traje] is ancient. 'Why would we change our clothes when God gave us this clothing? We have to be with our clothing until the end of the world' they would say. They didn't want to use [Western] pants... Before, you wouldn't see anyone in pants, only capixay. Purely capixay.²²⁵

This seemingly simple bond of shared dress maintains a link with the "ancient heritage of the town,"²²⁷ a heritage that the pressures of the coffee boom could not erase. While throughout the nineteenth century the altiplano of San Martín remained a place where Mam spirituality was practiced under the guise of Catholicism, traditional values held the community together, and men continued to dress in traje, various changes took place in the Boca Costa that culturally divided the altiplano from the piedmont.

Boca Costa Ladinization

As has been pointed out, during the coffee boom the Boca Costa lands of San Martín were taken over by foreigners and Ladinos and turned into large-scale fincas. While various highland towns had used the Costa Cuca (a region of Boca Costa) for agriculture before the rise of coffee, prior to the establishment of the fincas, there were no large settlements in the Costa Cuca near San Martín.²²⁸ In the municipality, the vast majority of people lived as they still do, in the altiplano.²²⁹ One source points out, "The region appears for the first time on a national map in 1876... Before 1873-4, the Costa Cuca appeared as a blank space... The coffee 'boom' birthed a region that had been conceived of for a long time."²³⁰

While highland villagers migrated to the fincas for seasonal work throughout the nineteenth century, the majority of the workers did not move permanently to the region until the early twentieth century when work began as *mozo colonos* (permanent workers).²³¹ By the 1920s and 1930s, communities had begun to establish themselves around the

(trabajadores permanentes).²³¹ En las décadas de 1920 y 1930, se empezaron a establecer “Comunidades Agrarias” en torno a las fincas de San Martín, sin embargo no fue sino hasta las décadas de 1980 y 1990 cuando estas comunidades se convirtieron en unidades geopolíticas oficiales, independientes de las fincas.²³² Las entrevistas con residentes de la boca costa amplían esto, diciendo que:

Y es hasta que inicia la crisis del café en el presente siglo [XX] especialmente en los años ochentas, que por presiones de grupos campesinos en la lucha por salarios justos... y por haber sido adquiridas las tierras con fondos del Estado... que se lograron conformar las primeras comunidades, siendo estas, Santo Domingo, El Carmen y Más Allá. Además, los dueños de fincas comienzan a vender parte de las mismas como parte de pago a las prestaciones a los trabajadores... y los trabajadores han ido comprando por lotes o cuerdas los terrenos de los finqueros conformándose así las demás comunidades que existen actualmente [en la boca costa].²³³

Dicho esto, aunque las fincas se apropiaron de tierras de San Martín en la boca costa durante el auge del café, a lo largo de todo el siglo XIX la fuerza de trabajo procedía de afuera de la propiedad de la finca. Si bien la comunidad preexistente en San Martín no fue transformada por las fincas, las leyes laborales obligaron a los ‘tinecos a trabajar en las fincas, provocando ocasionalmente una transformación étnica.

Al ingresar en la finca, los trabajadores se introducían en el mundo de los ladinos. Mantener las tradiciones ancestrales en la finca resultaba difícil y los elementos culturales indígenas fueron sustituidos rápidamente. En palabras de David McCreery: “Privado de su comunidad, el individuo se convertía en un candidato para la ladinización”.²³⁴ En las fincas, el traje de San Martín, diseñado para un clima frío, fue sustituido por ropas más ligeras; de este modo la capa de lana negra, conocida como *xekr*, se mudó por una playera, y el paño de la cabeza, o *tzute*, se reemplazó por un sombrero.²³⁵ Sin duda, uno de los mayores cambios para el trabajador migrante²³⁶ fue el de tener que comunicarse en español.²³⁷ La ladinización a menudo era permanente para los trabajadores que vivían en la finca. Los estudios sobre sociedades tradicionales muestran que si no poseía tierra en el lugar de nacimiento, normalmente el emigrante era excluido de su comunidad de origen.²³⁸

Hoy, los asentamientos de la boca costa que fueron fundados en torno a las fincas de café en el siglo XIX están separados culturalmente del altiplano indígena de San Martín.²³⁹ Por ejemplo, contrario a la celebración de la feria en San Martín, varias de las comunidades celebran la feria local el 19 de marzo, en honor del “Patrono San José”.²⁴⁰ Es más, estas comunidades parecen estar ancladas entre dos mundos: el de un pueblo tradicional indígena y el de un pueblo ladino moderno. En palabras de Roland Ebel:

Las fincas, situadas a unos 23 kilómetros de la cabecera y unos 700 metros más abajo, han estado prácticamente aisladas de la vida del municipio. El finquero, o su administrador, estaba totalmente a cargo de la vida económica de la misma, y también tenía la responsabilidad de seleccionar a las personas que servían en el concejo municipal como auxiliares en la finca; cada finca estaba considerada una unidad administrativa (o cantón) del municipio. Es más, una gran distancia y patrones económicos diferenciados separaban a los trabajadores residentes de sus antiguos vecinos del altiplano.²⁴¹

Corroborando la separación de San Martín, muchas comunidades de la boca costa tienen muy poco acceso a educación u oportunidades laborales fuera de la finca. Según un diagnóstico comunitaria realizada por la Iglesia católica en 2005, en las comunidades de la boca costa la cobertura de educación esta por debajo del 50 por ciento y el analfabetismo es de 57 por ciento.²⁴² Combinados, estos elementos crean una situación en la que los residentes de las comunidades de la boca costa tienen poco poder para mejorar su situación o mantener sus vínculos ancestrales con el altiplano de San Martín Sacatepéquez.

Conclusión

Durante el siglo XIX dos elementos claves evitaron que los ‘tinecos cambiaran drásticamente su cultura tradicional. Uno fue el hecho de que la presión externa en el municipio estuvo orientada principalmente a la ocupación de tierras aptas para la producción de café y al control de la mano de obra indígena. Al mantener a los ‘tinecos en una situación de pobreza como trabajadores endeudados, el Régimen Liberal ayudó a la continuidad de su sociedad tradicional. Esto fue posible porque una asimilación real de la población indígena nunca

fincas in San Martín, yet it was not until the 1980s and 1990s that these “Agrarian Communities” became official geopolitical units, independent of the fincas.²³² Interviews with residents from the Boca Costa expand on this, stating:

It was not until the start of the coffee crisis of the current [twentieth] century, especially in the 80s, that due to pressure from groups of plantation workers fighting for fair salaries... and by acquiring money from the State to buy the land... that the first communities were created [in the Boca Costa], namely Santo Domingo, El Carmen and Más Allá. Additionally, the finca owners began selling pieces of plantations as part of the advance pay to the workers... and the workers began buying land by lots and *cuerdas* [~9 cuerdas = 1 acre] from the finca owners, establishing the rest of the communities that exist today [in the Boca Costa].²³³

That said, although the fincas took over San Martín’s Boca Costa land during the coffee boom, throughout the nineteenth century the workforce came from outside of the finca’s property. While no preexisting community in San Martín was transformed by the fincas, labor laws did force the ‘Tinecos to work on the fincas, occasionally causing an ethnic transformation.

Upon entering the finca, workers entered the world of the Ladino. Upholding ancestral traditions on the fincas became difficult, and Indigenous cultural elements were quickly replaced. In the words of David McCreery, “Deprived of community the individual became a candidate for Ladinization.”²³⁴ On the fincas, San Martín’s *traje*, designed for a cold climate, was replaced by lighter clothing; in this manner the black wool cape, known as a *xekr*, was replaced by a tee-shirt, and the head cloth, or *tzute* was replaced by a sombrero.²³⁵ Undoubtedly, one of the biggest changes for the migrant worker was that he²³⁶ was forced to communicate in Spanish.²³⁷ For workers who lived on the fincas, Ladinization was often permanent. Studies of traditional societies show that without possession of land in his native town, the emigrant was commonly shut out of his community of origin.²³⁸

Today, the Boca Costa settlements which were created around the coffee fincas in the nineteenth century are culturally separate from the Indigenous villages in the altiplano of San Martín.²³⁹ For example, as opposed to celebrating the feria in

San Martín, several of the communities celebrate a local feria on the nineteenth of March, in honor of “El Patrono San José.”²⁴⁰ Further, these communities appear to be stuck between two worlds: that of a traditional Indigenous town and a modernizing Ladino town. In the words of Roland Ebel:

The fincas, some 15 miles from the cabecera and approximately 2000 feet lower have been almost completely isolated from the life of the municipio. The finca owner, or his administrator, was in complete charge of the economic life of the plantation and also had the responsibility for selecting the persons who served the village council as auxiliaries on the farm, each of which was considered an administrative unit (or cantón) of the municipio. Furthermore, the resident laborers were cut off by large distance and distinctive economic patterns from their former neighbors in the altiplano.²⁴¹

Furthering the separation from San Martín, in many of the communities of the Boca Costa there is little access to education or employment opportunities outside of the finca. According to a community needs assessment completed by the Catholic Church in 2005, in the Boca Costa communities education coverage is below 50% and the illiteracy rate is 57%.²⁴² Combined, these elements create a situation where the residents of the communities in the Boca Costa have little power to improve their situation or maintain their ancestral links to the San Martín Sacatepéquez cabecera.

Conclusion

Two key elements during the nineteenth century kept the ‘Tinecos from drastically changing their traditional culture. One was the fact that outside pressure on the municipality was primarily aimed at occupying land suitable for coffee production and controlling Indigenous labor. By holding the ‘Tinecos in an impoverished situation as debt workers, the Liberal Regime aided in the continuity of the traditional society. This was accomplished because true assimilation of the Indigenous population was never a goal of the Liberal Regime. Secondly, the ‘Tinecos resisted new foreign values by keeping their community closed to outside pressures. Although they were forced to enter an outside world, throughout the nineteenth century traditional customs prospered, and the values that initially bonded the community continued to hold it together. In

fue el objetivo del Régimen Liberal. En segundo lugar, los 'tinecos se resistieron a los nuevos valores extranjeros manteniendo su comunidad cerrada a las presiones externas. Aunque fueron obligados a introducirse en el mundo exterior, a lo largo de todo el siglo XIX prosperaron las costumbres tradicionales, y los valores que inicialmente vincularon a las comunidades, siguieron manteniéndolas unidas. En palabras de David McCreery: "La habilidad para resistirse, junto con la percepción liberal de su utilidad como mano de obra barata, preservaron, al menos temporalmente, la formación 'tradicional' del altiplano".²⁴³

Aunque las leyes nacionales dictadas por los gobiernos liberales promovían la titulación de tierras principalmente para beneficio de las fincas de café, los 'tinecos supieron aprovechar esta oportunidad para obtener el título del municipio. Esto garantizó a los 'tinecos un espacio legal específico para perpetuar su comunidad tradicional. Conforme los intereses ladinos empezaron a introducirse en San Martín, primero con la aparición de una escuela formal en 1851, los 'tinecos reaccionaron con la resistencia típica de su cultura tradicional. No

obstante, con el tiempo este sistema fue asimilado y puesto en práctica junto con los mecanismos tradicionales de aprendizaje. Todavía hoy, los niños van a la escuela durante la semana y ayudan a sus padres en el campo los fines de semana.

Adicionalmente, si bien el café dominó los campos de producción agrícola situados justo al sur de San Martín, los 'tinecos continuaron sembrando y cosechando sus milpas tradicionales de maíz según los métodos de sus antepasados. Aunque los 'tinecos fueron obligados a servir como mano de obra en las fincas, regresaban continuamente a sus tierras ancestrales y a su comunidad. Finalmente, a lo largo de todo el siglo XIX, la tierra y la comunidad seguían estando dominadas física y políticamente por indígenas. El hecho de conservar a los principales al frente del municipio garantizó que los valores tradicionales de la comunidad permanecieran a la vanguardia de la actividad política. Durante este tiempo, el altiplano de San Martín Sacatepéquez siguió funcionando como una sociedad tradicional esforzada en preservar la cultura transmitida por sus antepasados.

Cultivos tradicionales: papas
Traditional crops: potatoes



Fotografía donada por Marino Gómez
Photo donated by Marino Gómez

the words of David McCreery, "Ability to resist, together with Liberal awareness of its utility to the supply of cheap labor, preserved, at least temporarily, the 'traditional' highland formation."²⁴³

While national laws initiated by Liberal governments pushed for the titling of land mainly for the benefit of coffee fincas, the 'Tinecos took advantage of this opportunity to acquire the title to the municipality. This ensured that the 'Tinecos had a specific, legal space to continue their traditional community. As Ladino interests began to enter San Martín, first with the appearance of formal schooling in 1851, the 'Tinecos initially reacted with the resistance typical of their traditional culture. With time however, this system was assimilated and practiced alongside traditional learning mechanisms. Still today, children go to school during the week and help their parents in the fields on the

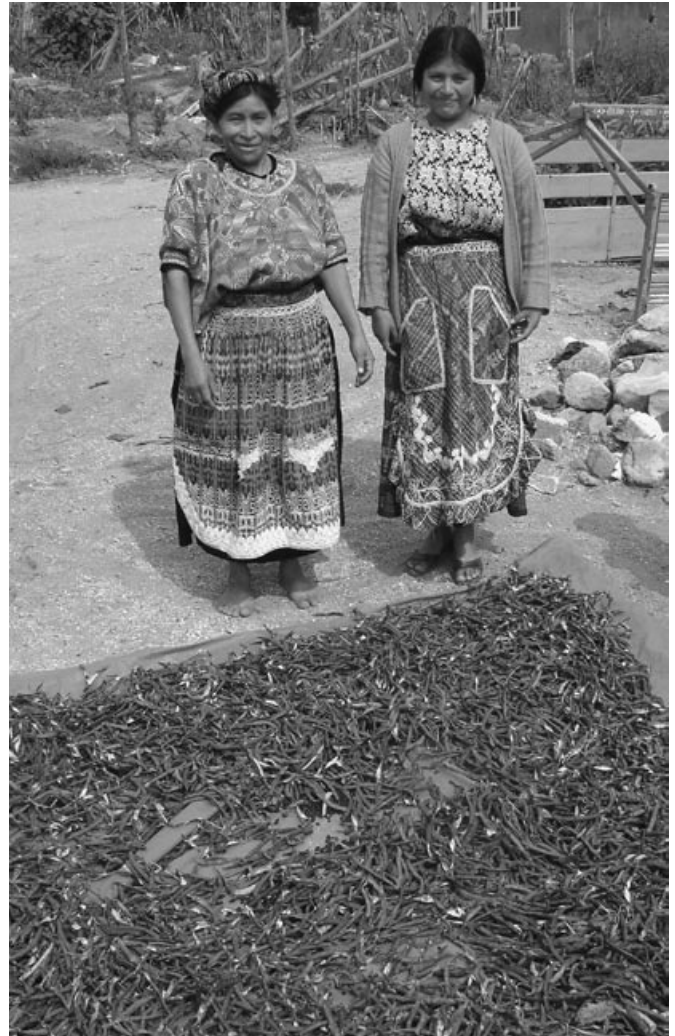
weekends.

Additionally, while coffee dominated the agricultural fields just south of San Martín, the 'Tinecos continued planting and harvesting their traditional milpa plots according to the ways of the ancestors. Although the 'Tinecos were forced to provide manual labor in the fincas, they continually returned to their ancestral land and community. Finally, throughout the nineteenth century, the land and community remained politically and physically dominated by Indigenous 'Tinecos. Keeping Indigenous principales in charge of the municipality assured that the community's traditional values would remain in the forefront of political activity. During this time, the altiplano of San Martín Sacatepéquez continued functioning as a traditional society intent on preserving a culture handed down from the ancestors.

Cultivos tradicionales: cebolla
Traditional crops: onions



Cultivos tradicionales: frijol
Traditional crops: beans



Fotografías varios de 'tinecos
Various photos of 'Tinecos



Fotografías varios de 'tinecos
Various photos of 'Tinecos



Lugares varios de San Martín
Different places in San Martín



Antes (1968) y ahora (2007)
Then (1968) and now (2007)



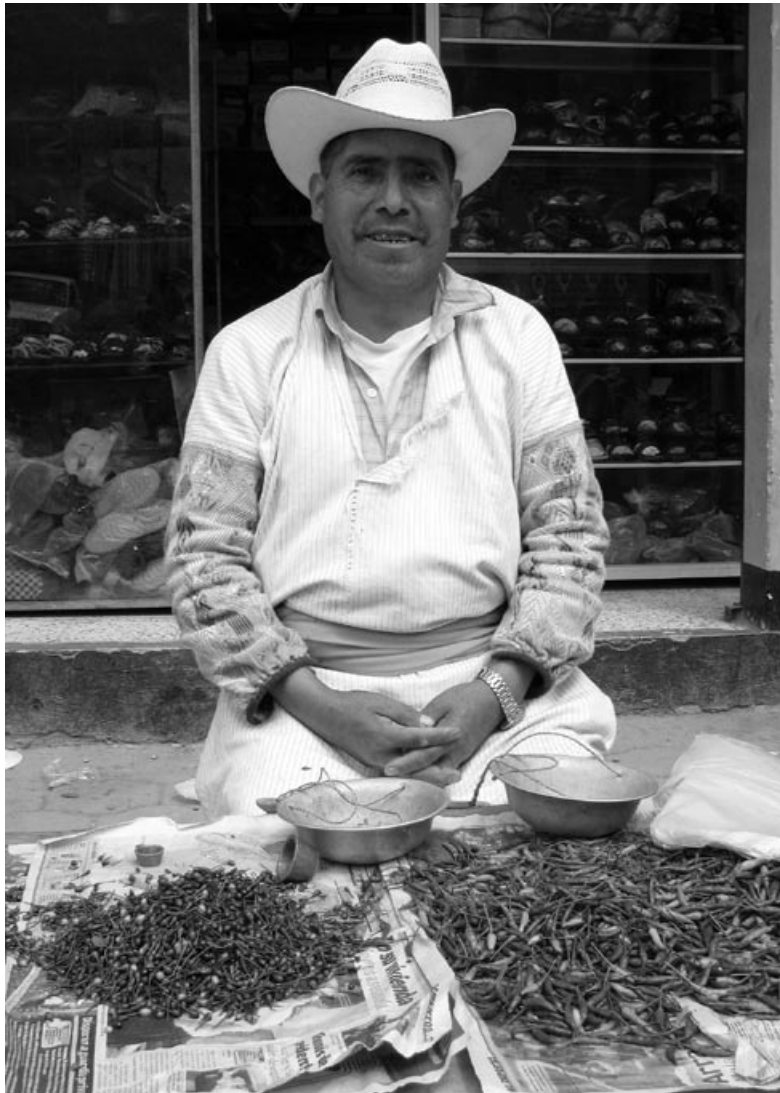
Fotografías de 1968 tomadas y donadas por Don Gerardo
Photos from 1968 taken and donated by Don Gerardo

Parte III: La destrucción y construcción del municipio: El periodo moderno

[Para mediados del siglo XX] las relaciones sociales en las comunidades indígenas seguían siendo coherentes –organizadas según los valores tradicionales de la cortesía formal, la reciprocidad, el respeto a los ancianos, el trabajo duro y la riqueza correctamente acumulada ... Los indígenas tanto de zonas ricas como pobres mantenían una postura firme en cuanto a preservar la autonomía cultural, ya que no la economía a y política, y el proceso de asimilación que había producido una cultura ladina en otros lugares tuvo escaso desarrollo en el altiplano.

-Smith, Local History in Global Context, pág. 216

'Tinecos vendiendo productos en el mercado de San Martín
'Tinecos selling products in the San Martín market

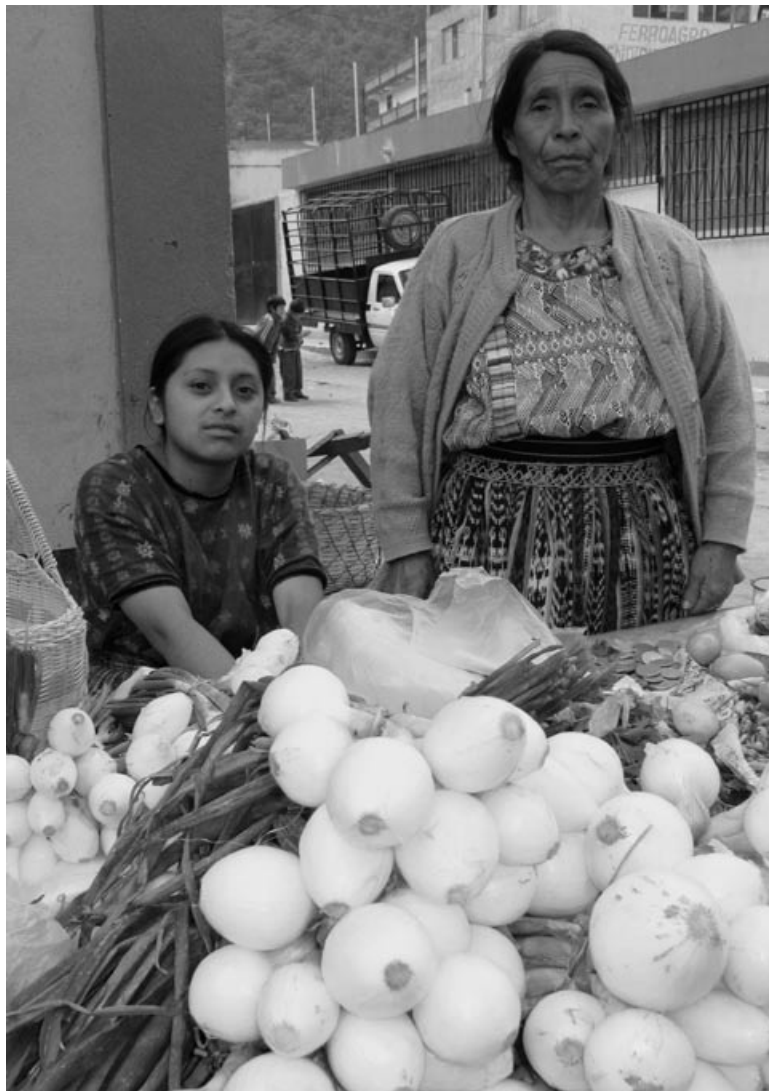


Part III: The Destruction and Construction of a Municipality, The Modern Period

[By the mid twentieth century] social relations within indigenous communities remained coherent--organized by the traditional values of formal courtesy, reciprocity, and respect for age, hard work, and properly accumulated wealth... Indians in both poorer and richer zones maintained a steadfast stance of preserving cultural if not economic or political autonomy, and the assimilation process which had produced the Ladino culture elsewhere made little progress in the highlands.

-Smith, Local History in Global Context, pg. 216

'Tinecos vendiendo productos en el mercado de San Martín
'Tinecos selling products in the San Martín market



Capítulo 11: La erupción del volcán Santa María, 1902

A principios del siglo XX, el municipio de San Martín Sacatepéquez había sobrevivido a cuatro siglos de intentos de conquista y subyugación por parte de varios grupos de forasteros. A pesar de que dichos forasteros exigían tributo, impuestos y mano de obra de los ´tinecos, la comunidad siguió girando en torno a los valores centrales de una antigua sociedad mam. A lo largo de estos cuatro siglos, la relación con el café, la comunidad y los antepasados siguió siendo el núcleo de los esfuerzos comunitarios de San Martín.

Varios antropólogos e historiadores que han estudiado la cultura maya han observado que este patrón se repite en varias comunidades del altiplano occidental de Guatemala. Por ejemplo, George Lovell reporta que “en la geografía de la conquista, tres pilares de la cultura maya, tres elementos esenciales para la supervivencia del grupo, se repiten y destacan prominentemente: la tierra, la comunidad y la adhesión al lugar de origen. La defensa persistente de esta trinidad ha sido, y seguirá siendo, fundamental para la preservación de la identidad maya”.²⁴⁴ Esta “identidad Maya” existe todavía hoy en San Martín, producto de este vínculo sagrado. Aunque diversos acontecimientos a lo largo de la historia han perturbado este vínculo, ninguno de ellos tuvo un efecto tan devastador como el de la erupción del volcán Santa María.

En Octubre de 1902, el volcán Santa María, situado a unos once kilómetros al suroeste de San Martín Sacatepéquez, entró en erupción. La misma abrió un enorme agujero en la ladera suroccidental del Santa María, produciendo de este modo un nuevo volcán: Santiaguito. La explosión arrojó al cielo cenizas volcánicas y rocas durante varios días. Según algunas fuentes, se detectaron cenizas en lugares tan distantes como San Francisco, California, EE.UU.²⁴⁵

Localmente, este suceso tuvo efectos drásticos. Cuando se despejó el cielo, San Martín apareció enterrado bajo un metro de blanca piedra pómez y ceniza. Actualmente todavía se percibe esta ceniza en San Martín, un lúgubre recordatorio de un suceso devastador en la historia del pueblo. Las cenizas depositadas en San Martín fueron tan destructivas que la muerte súbita y la migración hicieron que el pueblo perdiera casi la mitad de su población.²⁴⁶ Según José Barrientos, que estudió San Martín en la década de 1930, “San Martín no es ahora ni la mitad de lo que fuera hace unos cuarenta años. La

erupción del Santa María diezmó a sus habitantes directa o indirectamente. Antes de la erupción, San Martín era un pueblo grande, que pastoreaba grandes rebaños, sembraba maíz y se alojaba en casas que lo hacían muy pintoresco”.²⁴⁷ La erupción también devastó la producción del famoso chile verde de San Martín, lo que provocó que el pueblo dejara de usar oficialmente su histórico sobrenombre de “Chile Verde”.²⁴⁸ Adicionalmente, la erupción creó una migración masiva de ´tinecos a las tierras de la costa sur donde poblaron los pueblos de la boca costa y trabajaron en las fincas de café y de algodón.²⁴⁹ Varias entrevistas y narraciones escritas aportan una imagen más completa de la erupción del volcán y de su impacto en San Martín:

Esto sucedió en el año 1902 y lo escuché de mi padre. Primero hubo un terremoto. Fue el 18 de Abril. Cayeron muchas casas. Se agrietaron los cerros. El 24 de octubre erupcionó el volcán y comenzó a caer la tierra. Cuando amanecieron, vieron que en el techo de la casa se había juntado mucha tierra. Las vigas del techo ya estaban haciendo ruido bajo el peso de la arena. Siguieron los truenos durante todo el día. No sabían que eran los truenos que rompían las piedras del volcán.²⁵⁰

Se oscureció el sol. Cuenta mi padre que ya no sabían si era de día o de noche. No pudimos dormir. Tuvimos que velar. Nos tapamos con chamarras y salíamos a limpiar los techos porque ya era mucha la arena... Cuando la gente no salía a limpiar el techo, éste se cayó y murieron varios bajo sus casas. Seguían los truenos y los rayos que caían. Tardó tres noches y tres días. Al fin comenzó a aclarar, pero la tierra temblaba todavía. No sabíamos que hora era. Cuando se calmó pudimos ver que todas las lomas se veían blancas. Ya nadie podía caminar, ni las vacas, ni las bestias. No podían sacar a sus ovejas a pastorear porque ya no había pasto... Era blanca. Fue en San Martín donde cayó más.²⁵¹

Fueron a buscar elotes pero no los encontraron pues ya estaban enterrados. Fueron a buscar agua pero ya no había. Ya estaban enterrados. Desde estos días muchos paisanos huyeron hacia la costa y vino una época de hambre porque el maíz ya no se daba y los animales ya no tenían que comer.²⁵²

Chapter 11: The Eruption of Santa María, 1902

At the start of the twentieth century, the municipality of San Martín Sacatepéquez had survived four centuries of attempted conquest and subjugation by various groups of outsiders. While these outsiders did exact tribute, taxes, and labor from the 'Tinecos, the community continued to revolve around the core values of an ancient Mam society. Throughout these four centuries, the relationship with the land, the community, and the ancestors remained the focus of the communal efforts in San Martín.

Various anthropologists and historians who have studied Maya culture have noted that this pattern is true for a variety of communities in the Western Highlands of Guatemala. For example, George Lovell reports, "In the geography of conquest, three cornerstones of Maya culture, three elements essential to group survival, recur and figure prominently: land, community, and an attachment to place. Persistent defense of this trinity has been, and will remain, fundamental to the maintenance of Maya identity."²⁴⁴ This "Maya identity" still exists today in San Martín, a product of this sacred bond. While various events throughout history have affected this bond, none have had as devastating a result as the eruption of the Santa María Volcano.

In October of 1902, the Santa María Volcano, located approximately eleven kilometers (seven miles) to the southeast of San Martín Sacatepéquez, blew sky high. The eruption tore a gaping hole in the southwest flank of Santa María, thereby producing a new volcano, Santiaguito. The eruption spewed volcanic ash and rocks into the sky for several days. According to some sources, ash was detected as far away as San Francisco, California, USA.²⁴⁵

Locally, the event had drastic effects. Once the sky cleared, San Martín lay buried under a meter of white pumice stone and ash. This ash is still visible in San Martín today, a grim reminder of a devastating event in the town's history. The ash deposited on San Martín was so destructive that immediate death and migration caused the town to lose close to half of its population.²⁴⁶ According to José Barrientos, who studied San Martín in the 1930s, "San Martín is not half of what it was forty years ago. The eruption of Santa María decimated the habitants either directly or indirectly. Before the eruption, San Martín was a big town where the people shepherded great flocks of sheep, planted corn, and lived in picturesque houses."²⁴⁷ The eruption also devastated the production of San Martín's

famous green chili peppers, causing the town to officially drop the use of its historic nickname, 'Green Chili.'²⁴⁸ Additionally, the eruption created a large migration of 'Tinecos to the lands of the southern coast where they populated Boca Costa towns and worked on coffee fincas and cotton plantations.²⁴⁹ Various interviews and written stories provide a more extensive picture of the eruption of Volcán Santa María and its impact on San Martín:

This happened in the year 1902 and I heard about it from my father. First, there was an earthquake on the eighteenth of April. A lot of houses fell. The mountains split. On the 24th of October the volcano erupted and sand started to fall from the sky. When the people woke up, they saw that the roof of their house had accumulated a lot of earth. The beams of the roof were making a lot of noise beneath the weight of the sand. The thunder continued the entire day. They didn't know that it was the thunder that broke the rocks of the volcano.

²⁵⁰

The light of the sun was hidden. My father told me that they didn't know if it was day or night. They could not sleep. They had to keep vigil, to stay awake. They had to put on blankets and go outside to clean off the roofs because there was a lot of sand... When the people did not go outside to clean off the roofs, they would collapse. A lot of people died while pinned under their roofs. The thunder and lightning continued. It lasted three nights and three days. At last it began to clear, but the ground still shook. No one knew what time it was. When everything calmed down, they could see that the hills were all white. At this point no one could walk around town. Neither man nor beast. They could not get their sheep out to pasture because there was no grass... Everything was white. It was in San Martín where the most [ash] fell.²⁵¹

Cuenta mi padre que ninguno nos ayudó desde fuera. 'Ni el Gobierno se preocupó por nosotros. Nosotros teníamos un poco de maíz guardado, que lo comíamos poco a poco. En el siguiente año los cultivos no salieron muy bien pero comimos porque fuimos a traer comida de la costa. Aguantamos esto hasta que después de un largo tiempo la tierra comenzó a producir de nuevo. Comenzaron a crecer nuevamente las plantas. Las tierras poco a poco fueron mejorando.' Este es la historia que contó mi papa cuando cayó la arena.²⁵³

La erupción fue tan masiva y violenta que se escuchó en la Ciudad de Guatemala, a unos 200 kilómetros de distancia. Desgraciadamente, como reportaron varios locales, el gobierno no hizo nada en su ayuda. De hecho, el presidente Manuel Estrada Cabrera hizo una declaración pública negando la explosión del volcán.²⁵⁴ Ignorando los problemas de la población de San Martín y de las comunidades vecinas, el gobierno nacional declaró que no tenía fondos suficientes para auxiliar a las víctimas de la erupción puesto que ya se había enviado dinero a Quetzaltenango a raíz de los terremotos de abril. Una crónica concluyente de la erupción nos ayuda a entender los impactos del suceso en San Martín. A. H. Gehrke, un alemán que había emigrado a Guatemala reporta:

El 24 de octubre de 1902, viviendo en la ciudad de Guatemala con mi familia, una mañana nos despertó un ruido de explosiones lejanas, unas tras otras que llegaban de la dirección de Quetzaltenango... A mí pareció como pesado fuego de artillería, pero pronto nos dimos cuenta que debía ser una erupción volcánica. Quetzaltenango, al norte del volcán Santa María, había sufrido un severo terremoto en abril, seguido de fuertes y frecuentes temblores durante todo el año...

En dos días organizamos un pequeño grupo y salimos con la intención de acercarnos lo más posible al volcán. Pudimos llegar a Retalhuleu por tren y desde allí tuvimos que caminar. Estábamos en tierra baja al sur de Santa María, del lado donde el volcán había abierto un tremendo cráter, a la tercera parte de su altura de la cima para abajo. El ruido era tremendo al estar a sólo 30 kilómetros de distancia y la erupción seguía en pleno. El cielo estaba oscurecido por una capa de arena, consecuentemente la luz era antinatural y espectral. El volcán expulsaba bocanadas enormes de arena pómez y rocas hacia el cielo en una gran columna cerrada, alrededor de la cual ascendía a mayor altura aún una cortina

La erupción de Santa María en 1902
The eruption of Santa María in 1902



Anónimo, Colección Alemana, 1902; Fototeca Guatemala, CIRMA
Anonymous, German Collection, 1902; Fototeca Guatemala, CIRMA

The people went out to look for corn but they couldn't find any because it was all buried. They went out to look for water but there was none. Everything was buried. In these days a lot of countrymen went to the coast, and a time of great hunger began because the corn would not grow and the animals did not have anything to eat.²⁵²

My father told me that after the eruption there was no help from outside. 'The government didn't even worry about us. We had a bit of corn stockpiled, which we ate little by little. The next year the crops didn't produce much, but we ate because we brought food up from the coast. We survived, and then, after a long time, the earth began to produce again. The plants started to grow; little by little the earth began to improve.' This is the story that my father told me about when the sand fell.²⁵³

San Martín después de la erupción San Martín after the eruption



Hürter, 1927; donada por Rainer Hostnig
Hürter, 1927, donated by Rainer Hostnig

Iglesia Católica de San Martín después del terremoto de 1902 Catholic Church in San Martín after the earthquake of 1902



Hürter, 1927; donada Rainer Hostnig
Hürter, 1927, donated by Rainer Hostnig

de vapor supercaliente... Los relámpagos centellaban persistentes ascendiendo y descendiendo por la columna... La única forma de describirla es pedir que se imaginen un cañonazo magnificado miles de miles de veces, que sube en forma vertical. Un continuo relampagueo explosivo ascendiendo en forma de columna de treinta kilómetros de altura...

En la aldea desierta de Almolonga encontramos caballos que nuestros amigos habían enviado, de manera que los últimos pocos kilómetros a Quetzaltenango los hicimos a caballo. Allí nos quedamos dos días para recuperarnos y remendar nuestras botas. Luego a caballo salimos por el otro lado, al occidente de la montaña, camino a la Costa Cuca. Después de lo que habíamos pasado a pie esto fue relativamente fácil y sin acontecimientos notables, hasta llegar a San Martín Chile Verde, donde la arena nuevamente estaba demasiada profunda lo cual era incómodo e impedía avanzar rápidamente. Hicimos campamento en el pueblo indígena, mejor dicho en lo que quedaba de éste... Los únicos habitantes vivos que había, eran aquellos que se quedaron para rescatar los rebaños, pero una vez salvados no sabían qué hacer con ellos, pues no había pasto ni nada verde con qué alimentarlos.

El paisaje estaba blanco de arena pómez. Los techos de las casas se habían desplomado. Los árboles estaban despojados de sus ramas. La hediondez de la muerte se sentía por doquier. Ni había agua. Los pocos indígenas de San Martín con sus largas vestimentas de lana negra y sus sombreros negros parecían fantasmas erguidos sobre sus ovejas amontonadas. Todas sus posesiones aparentemente estaban totalmente destruidas y sus vidas se habían detenido. La tribu había sido casi totalmente aniquilada. Casi todos los del pueblo habían escapado a las tierras bajas, al sur de las fincas de café soterradas, más allá de la intensa lluvia de arena.²⁵⁵

La erupción del volcán Santa María obligó a la mayoría de los ´tinecos a abandonar su comunidad y sus tierras. En algunos casos, esta migración hizo que los valores y la cultura local se trasladaran a las comunidades de la boca costa. Después de la erupción, San Miguelito, una aldea de Génova, pronto

se convirtió en el asentamiento más popular. Todavía hoy algunos de los ´tinecos que migraron a San Miguelito visten el traje tradicional de San Martín, una muestra de la resistencia de la comunidad. Matthew Looper, que estudió exhaustivamente el traje de San Martín, dice:

Resulta interesante que el traje de San Miguelito difiere muy drásticamente del de otras comunidades cercanas, reforzando así los vínculos con San Martín ... Actualmente, mucha gente del área de San Miguelito tienen vínculos familiares estrechos en San Martín, y todavía se habla extensamente el mam. Los residentes de San Martín viajan con frecuencia a San Miguelito para visitar a sus parientes, trabajar en las milpas y huertas familiares e intercambiar productos agrícolas del altiplano y de las tierras bajas.²⁵⁶

La fuerza y la continuidad que permitieron a los ´tinecos preservar su cultura en una nueva ubicación también ayudaron a que algunos residentes del pueblo permanecieran en San Martín. A pesar de que los primeros años después de la erupción fueron difíciles, los cultivos eventualmente empezaron a producir. La arena formada por la erosión de la piedra pómez cambió los patrones agrícolas, arruinando temporalmente la producción de chile verde y fortaleciendo el cultivo de papas. A lo largo de todo el siglo XX, San Martín se convirtió en un famoso productor a gran escala de papa, con la ayuda de la tierra ligera y arenosa depositada después de la erupción.²⁵⁷ Adicionalmente, la erupción estableció en San Martín la práctica de la rotación de cultivos, mejorando enormemente la conservación de la tierra y las producciones agrícolas.²⁵⁸ Durante los años que siguieron a la erupción, la agricultura de subsistencia siguió siendo un rasgo importante de las vidas de los ´tinecos. Todavía hoy los ´tinecos siembran sus tradicionales papas, maíz y diversas variedades de chiles verdes, reminiscencias de un antiguo pasado.²⁵⁹

The eruption was so massive and violent that it was heard in Guatemala City, approximately 200 kilometers away. Unfortunately, as various locals reported, the government did nothing to help. In fact, President Manuel Estrada Cabrera made a public statement denying that the volcano had erupted.²⁵⁴ Ignoring the plight of the people of San Martín and neighboring towns, the national government claimed it did not have sufficient funds to help the victims of the eruption after sending money to Quetzaltenango following the April earthquakes. One final account of the eruption helps us to understand the impacts of the event in San Martín. A. H. Gehrke, a German who had immigrated to Guatemala reports:

On October 24th 1902, I was living in Guatemala City with my family when we were awakened in the early morning by noises of distant explosions in a quick series coming from the direction of Quetzaltenango. It sounded to me like heavy artillery fire, but soon we realized that it must be a volcanic eruption. Quetzaltenango, on the north side of Santa María, had suffered a severe earthquake in April, followed by frequent heavy quakes through the year...

In two days we had organized a small party of men and set out to try and get as near as possible to the volcano. We were able to go to Retalhuleu by train, and from there we had to walk. We were on the lowland south of Santa María, directly facing the side of the mountain which had blown a huge crater a third

of the way down from the summit. The noise was deafening as we were only thirty kilometers away from this crater and it was still in full eruption. The sky was dark with a ceiling of sand, and the light was unnatural and eerie. The volcano gushed enormous quantities of pumice sand and rock high into the sky in a great solid column, and around this there rose a curtain of superheated steam... Lightning flashed persistently up and down the column... The only way I can describe is it to ask you to imagine a big gun flash going straight up and magnified thousands and thousands of times. A continual flash of explosion rising in a column thirty kilometers high...

At the deserted village of Almolonga we were met by horses which our friends had sent back for us, so we rode the last few kilometers to Quetzaltenango. We stayed there two days to recover. Then we rode on to come around the other, or west side, of the mountain, on the road to Costa Cuca. After what we had been through on foot this was comparatively easy and uneventful, till we reached San Martín Chili Verde, where the sand was again too deep for comfort or speed. We camped in the Indian village or what was left of it... The only remaining living inhabitants were those who had stayed to rescue the flocks, but now they had them they did not know what to do with them, as there was no grass or any green thing to feed them with.

Efectos de la arena que cayó durante de la erupción **Effects of the sand that fall during the eruption**



Anónimo, 1902; Donada por Rainer Hostnig
Anonymous, 1902; Donated by Rainer Hostnig

Justo veintidós años antes de que ocurriera la erupción, se abrió la oficina del Registro Civil de San Martín en la Municipalidad del pueblo y se empezaron a registrar los nacimientos. Los registros de nacimientos se conservan en la actualidad, brindando una perspectiva interesante sobre los efectos de la erupción en San Martín Sacatepéquez. Como se puede ver en la gráfica, durante los quince años previos a la explosión los nacimientos continuaban en ascenso en San Martín, lo que significó un crecimiento estable de la población. Directamente después de la erupción de 1902, un descenso repentino de los nacimientos verifica los informes sobre la migración masiva del pueblo. Los registros de nacimientos también demuestran que la erupción no aniquiló por completo a los tñecos ni provocó que todos ellos abandonaran el pueblo. El gobierno municipal siguió funcionando, y aunque la población de tñecos quedó reducida drásticamente, siguieron con su estilo de vida tradicional. Hablando de la vida de los tñecos después de la erupción, A. H. Gehrke dice:

Unos cuantos regresaron, buscando su aldea y sus tierras, trataron de reestablecer los mojones y linderos y reconstruir

sus casas. Los rebaños de ovejas y las colmenas se habían acabado sin poder ser reemplazados, pues no había nada de comer para los animales o los insectos en ese desierto blanco de pómez. Al aproximarse la época de sembrar al maíz en enero, los hombres excavaron hoyos en el suelo llenándolos con hojas verdes del árbol saúco, cuyas ramas desgarradas comenzaban a retoñar. Al pudrirse estas hojas, sembraron algunos granos de maíz en los hoyos y nuevamente agregaron hojas verdes como abono. Al comenzar las lluvias en mayo el maíz brotó con fuerza y para noviembre cosecharon su primer maíz de cada hoyo en la arena blanca.²⁶⁰

A pesar de que la erupción del Santa María interrumpió la vida de los tñecos, obligando a muchos de sus residentes a salir de San Martín, un gran porcentaje regresó eventualmente a su pueblo. En el curso de una entrevista, le pregunté a un tñeco por qué había regresado la gente después de la erupción. Me dijo: "Porque ya miraban que ya la tierra producía. Este es su pueblo". Luego le pregunté si él podría vivir en otra comunidad. A esto respondió: "No, no, no. Soy de aquí. No sé como

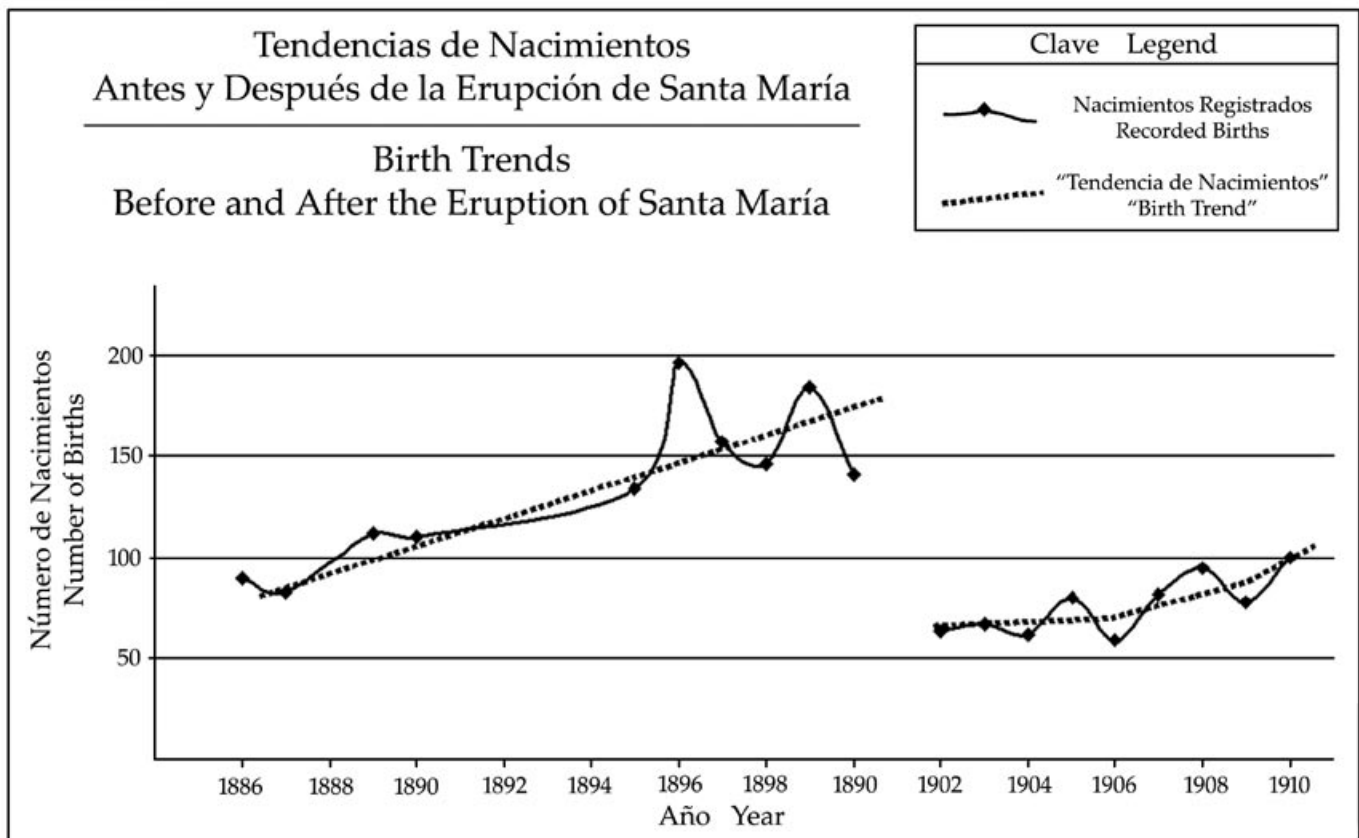


Grafico hecho por el autor a través de datos obtenidos en el registro civil de San Martín
 Graph made by the author from data obtained in the Civil Register's Office, San Martín

The landscape was white with pumice sand. The roofs of the houses had caved in. The trees were stripped of branches. There was the stench of death everywhere. There was no water. The few San Martín Indians in their long black woolen garments and black hats, stood like ghosts above their huddled sheep. Everything they owned seemed to be entirely destroyed and their lives had come to a standstill. The tribe was almost totally eliminated. Almost all from the village had escaped to the lowlands further south, below the buried coffee plantations and beyond the fall of the heaviest sand.²⁵⁵

The eruption of Santa María forced the majority of the 'Tinecos to abandon their community and their land. In some cases, this migration caused local values and culture to be carried to communities in the Boca Costa. San Miguelito, an *Aldea* (village) of Génova, quickly became the most popular settlement after the eruption. Still today, some of the 'Tinecos who migrated to San Miguelito wear San Martín's traditional traje, a testament to the community's resistance. Mathew Looper, who extensively studied the traje of San Martín, states:

Interesting is that the traje in San Miguelito differs quite drastically from the dress in other nearby communities, therefore strengthening the bonds with San Martín... Today, many people in the San Miguelito area have close family ties in San Martín, and Mam is still widely spoken. Residents of San Martín travel frequently to San Miguelito to visit relatives, work in family fields and orchards, and trade highland and lowland agricultural products.²⁵⁶

The strength and continuity that allowed the 'Tinecos to carry on their culture in a new location also helped some of the town's residents remain in San Martín. While the years directly following the eruption were difficult, the crops eventually began producing. The pumice sand changed agricultural patterns, temporarily devastating the production of green chilies and furthering the cultivation of potatoes. Throughout the twentieth century, San Martín became famous as a large-scale producer of potatoes, aided by the light, sandy soils deposited after the eruption.²⁵⁷ Additionally, the eruption established the practice of crop rotation in San

Martín, greatly improving soil conservation and agricultural yields.²⁵⁸ In the years that followed the eruption, subsistence agriculture remained a principal trait of the lives of the 'Tinecos. Still today, the 'Tinecos plant their traditional potatoes, corn, and several varieties of green chilies, reminders of an ancient past.²⁵⁹

Just twenty-two years before the eruption occurred, San Martín's Civil Registers office opened in the Municipal government building and begun recording births in the town. The birth records remain today, providing an interesting view of the effects of the eruption in San Martín Sacatepéquez. As can be seen in the graph to the left, during the fifteen years prior to the eruption, births in San Martín continued to rise, signifying a steadily growing population. Directly after the 1902 eruption, a sudden drop in births verifies the reported mass migration from the town. The birth record also demonstrates that the eruption did not completely annihilate the 'Tinecos nor cause them to fully abandon the town. The municipal government continued to function, and although the 'Tinecos' population was drastically reduced, they continued with their traditional lifestyle. Reporting on the lives of the 'Tinecos after the eruption, A. H. Gehrke states:

A few found their way back looking for their village and their soil. They tried to reestablish the landmarks and boundaries and rebuild their houses. The flocks of sheep and beehives were gone. They could not be replaced as there was nothing for the animals or insects to eat in that white desert of pumice. When maize planting time drew near in January, the men dug holes down to the soil, and filled them with green leaves from the *saúco* trees which were beginning to sprout from their torn branches. As these leaves rotted down they planted a few grains of maize in the holes, and again added green leaves as mulch. When the rains started in May the maize sprouted strongly, and by November they had their first crop out of individual holes in the white sand.²⁶⁰

While the eruption of Santa María disrupted the life of the 'Tinecos, forcing many of the residents away from San Martín, a large percentage eventually returned to their town. In an interview, I asked a 'Tineco why people came back after the eruption. He told me, "Because they saw that the land was

es la costumbre de otro pueblo. Más por este... Y como aquí tengo mi terreno".²⁶¹ Con esta sencilla declaración, el ´tineco me dijo que San Martín es su hogar, que las costumbres del pueblo son el elemento más importante que le mantiene aquí y que el vínculo que él tiene con su pueblo y sus tierras es esencial para su existencia. Este vínculo forma la espina dorsal de la identidad local, es lo que llevó a los ´tinecos de vuelta a San Martín después de la erupción y lo que ha sostenido a la gente durante siglos. A pesar de que este vínculo ha sido puesto a prueba, por desastres naturales y dictadores malvados, sigue siendo fuerte, aferrando a los ´tinecos a su comunidad y sus tierras.

Capítulo 12:

La opresión a principios del siglo XX

Durante los primeros años del siglo XX, San Martín Sacatepéquez fue un lugar donde eran habituales las penalidades. Mientras que los ´tinecos se esforzaban por recuperarse tras la erupción del Santa María, buscaban nuevas tierras en la boca costa y luchaban por sobrevivir en el altiplano, las plagas asolaban los campos, las heladas mataban los cultivos y colapsaba la economía basada en el café. Adicionalmente, nuevas leyes continuaban obligando a los ´tinecos a trabajar en las fincas, en las carreteras y en el ejército. Con respecto a la adversidad de inicios del siglo XX, varios locales reportan abusos y problemas específicos durante el régimen de Manuel Estrada Cabrera (1898 a 1920):

Teníamos nuestras siembras, pero casi nunca estuvimos en nuestro pueblo. Los mandaban a trabajar por orden de un presidente muy malo. Se llamaba Cabrera y según sabemos, nació en Los Duraznales [una aldea de Concepción Chiquirichapa]; era un perro. Las gentes que entraron al gobierno hicieron sus leyes. Venían a dejar un dinero y con eso nos obligaban a bajar a las fincas a trabajar... A veces regresábamos y nos obligaban a trabajar en la carretera. Así seguíamos en la pura esclavitud.²⁶²

Bajo el Gobierno de Manuel Estrada Cabrera, en aquellos tiempos en que vivían nuestros abuelos, no había descanso. Hasta de noche nos buscaban. No

dormíamos en nuestras casas. No había comida porque no dejaban trabajar a la gente. Todas las noches estaban rondando los que agarraban [para reclutamiento forzoso] a la gente... Teníamos que dormir en la auxiliatura y patrullar a cualquier hora de la noche porque el sargento puede venir a controlarnos... En tiempo de Cabrera no había comida. No había maíz; había tierra pero no dejaban trabajar. Como no había tanta gente como ahora, a cada poco tenían que ir al servicio.²⁶³

[En 1919] vino una enfermedad muy brava. Mi padre estaba viviendo en la finca. Estuvo quince años en la finca. No hubiera ido a la finca si no fuera por la esclavitud, por el trabajo del mandamiento... En eso empezó la enfermedad. Cuando van a enterrar a sus compañeros, al regresar ya sienten un escalofrío. El que hoy en la tarde va a entierro, mañana en la mañana ya está muerto. No había cajas sino les envolvían en petates o chamarras. Si uno muere hoy en la tarde, lo levantan al cementerio y el otro día en la mañana lo entierran. Parecía a una guerra... Cuando pasó la enfermedad, la gente era rala. Por ejemplo, en San Martín se veía muy poca gente en el pueblo.²⁶⁴

La enfermedad de la que hablan los locales fue una epidemia de gripe. Según una fuente, en 1919 esta enfermedad mató al 50 o 60 por ciento de los trabajadores en muchas de las fincas de la boca costa y la población del altiplano "se morían como moscas".²⁶⁵ En San Juan Ostuncalco se reportó que "en diciembre de 1917, en el punto cumbre de la epidemia, se reportaron 522 muertes en una población de unos 7500".²⁶⁶ La combinación de la epidemia de gripe, un terremoto devastador que destruyó gran parte de la capital en 1917, y la crisis del café entre 1919 y 1920 acabó con el gobierno de Manuel Estrada Cabrera.²⁶⁷ El colapso de veintidós años de régimen de Cabrera llevó a varios cambios positivos en la Guatemala rural, incluyendo el fin del mandamiento, elecciones más honestas y un aumento en la creación de asociaciones locales.²⁶⁸

No obstante, los años que siguieron a la caída de Cabrera no estuvieron exentos de conflicto. Nuevas leyes de vagancia siguieron exigiendo mano de obra indígena. Desde 1870 a 1930, el número de días requeridos para trabajar el sistema de caminos cada año aumentó de tres a doce.²⁶⁹ La

productive again. This is their town." I then asked him if he could live in another community. To this he answered, "No, no, no. I am from here. I don't know what the customs are like in any other town. More than anything because of this... Also, this is where I have my land."²⁶¹ In this simple statement, the 'Tineco told me that San Martín is his home, that the customs of the town are the most important element keeping him here, and that the bond that he has with his town and his land are essential to his existence. This bond forms the backbone of the local identity that drew the 'Tinecos back to San Martín following the eruption and has sustained the people throughout centuries. While this bond has been tested, by natural disasters and evil dictators, it remains strong, holding the 'Tinecos to their community and their land.

Chapter 12: Oppression During the Early Twentieth Century

During the early twentieth century, San Martín Sacatepéquez was a place where hardship was common. While the 'Tinecos were busy recovering from the eruption of Santa María, searching for new land in the Boca Costa and struggling to survive in the altiplano, plagues swept the countryside, frost killed the crops, and the coffee based economy crashed. Additionally, new laws continued to force the 'Tinecos to labor in the fincas, on the highways, and in the military. Regarding the adversity of the early twentieth century, several locals report specific abuses and problems during the Manuel Estrada Cabrera regime (1898 to 1920):

We had our crops, but we were almost never in the town. They sent us to work by order of a very bad president. His name was Cabrera and according to what we know, he was born in Duraznales [a town close to San Martín]; he was a dog. The people that entered the government made their laws. They would come to leave some money and because of this we were obligated to go down to work on the fincas... Sometimes we would come back and be obligated to work on the highways. By this means we continued in total slavery.²⁶²

Under the government of Manuel Estrada Cabrera, in the times of our Grandparents, there was no rest. All through the night they would look for us. We didn't sleep in our houses. There was no food because they wouldn't let us work. Every night the people who would seize the locals [for forceful military service] would make their rounds... We had to sleep in the bunker and patrol at all hours of the night because the sergeant would come to keep track of us... In Cabrera's time, there was no food. There was no corn; there was land, but we weren't allowed to work. There weren't as many people as there were now, so everyone had to serve [in the military].²⁶³

[In 1919] there was a very tough sickness. My father was living on a finca. He lived there for fifteen years. He wouldn't have gone to the finca if it wasn't for the slavery, for the work of the mandamiento [a labor law which forced Indigenous Guatemalans to provide manual labor on the fincas]... It was then that the sickness began. When they would go to bury their friends, on they way back they would feel 'the shivers.' He who buries someone today in the afternoon, would be dead by tomorrow morning. There weren't caskets for the people so they were wrapped in mats or blankets. If someone died in the afternoon, they would take him to the cemetery the following morning and bury him... It seemed like a war... When the sickness passed, there were few villagers left. For example, in San Martín you would see very few people in the town.²⁶⁴

The sickness of which the locals spoke was the influenza pandemic. According to one source, in 1919 influenza killed between 50 to 60% of the workers on many of the Boca Costa fincas and people in the highlands were "dying like flies."²⁶⁵ In San Juan Ostuncalco, it was reported that "in December, 1917, at the height of the siege, 522 deaths were recorded in a population of about 7500."²⁶⁶ The combination of the influenza pandemic, a massive earthquake that destroyed much of the capital in 1917, and the 1919-1920 coffee crisis brought down the government of Manuel Estrada Cabrera.²⁶⁷ The downfall of the twenty-two year Cabrera regime led to several positive changes in rural Guatemala, including the

cantidad de trabajo que uno debía al Estado, sea en el ejército, en las carreteras o en las fincas, dependía de la cantidad de tierras que uno tenía. Según esto, cuantas menos tierras tuviera una persona, más eran los días de trabajo forzado que ésta estaba obligada a realizar. En añadidura a las penalidades de los guatemaltecos rurales, el peso guatemalteco no dejó de bajar entre 1920 y 1924, reemplazado en 1926 por el quetzal como la nueva moneda de la nación.²⁷⁰ Más tarde, en 1928, la economía guatemalteca del café colapsó a raíz de una producción record en Brasil. Fue un presagio de la caída mundial del café en 1929 y de la depresión que la siguió de inmediato.²⁷¹ En 1931, Jorge Ubico asumió la presidencia de un país en crisis, gobernando bajo una nueva dictadura neoliberal durante los siguientes trece años. A lo largo de todo su mandato presidencial, Ubico reforzó el control sobre la Guatemala rural de varias maneras.

Efectos locales del mandato de Ubico

Bajo la creciente presión de Estados Unidos, al comienzo de la II Guerra Mundial (1939), Ubico declaró la guerra a Alemania, considerando enemigos del estado a los alemanes de Guatemala.²⁷² Poco después de esto, Ubico procedió a expropiar empresas alemanas, a cerrar escuelas alemanas y a enviar alemanes a los campos de detención de Estados Unidos.²⁷³ Para 1944, Ubico había confiscado todas las fincas de los alemanes, incluyendo muchas de las fincas de café más productivas.²⁷⁴ Los alemanes se habían abierto camino en la Guatemala rural poco después del comienzo del auge cafetalero, y fueron desde un inicio el grupo de extranjeros más exitoso de esa industria.²⁷⁵ Cuando empezó la II Guerra Mundial los alemanes eran la nacionalidad que más café exportaba en Guatemala (véase cuadro).

Exportaciones Guatemaltecas de café por nacionalidades, 1938-1939 ²⁷⁶		
Nacionalidad	Exportaciones (en quintales)	Valor (en quetzales)
Alemanes	497,549	4,974,719
Holandeses	218,975	2,214,590
Estadounidenses	210,921	2,083,194
Guatemaltecos	67,474	696,924
Españoles	12,025	115,122
Ingleses	9,100	86,718

Aunque no se sabe si fue expropiada alguna finca de la jurisdicción de San Martín, los sentimientos anti-germánicos pronto se abrieron paso en la región mam de Quetzaltenango. Poco después del inicio de la II Guerra Mundial, Félix Hanstein, un inmigrante alemán, viajó a Guatemala en busca de un nuevo comienzo. Pronto se abrió camino hasta San Juan Ostuncalco, y poco después fue "baleado por el Presidente Ubico y expulsado de San Juan".²⁷⁷ Eventualmente Hanstein encontró un refugio seguro en San Martín Sacatepéquez, donde compró una gran superficie de tierra cerca del actual San Martín Chiquito. Hanstein era inventor y en seguida retomó su antigua afición, resolviendo los problemas cotidianos y satisfaciendo la curiosidad de la gente con la fabricación de cosas nuevas. Entre sus inventos se incluyen una bomba de agua, una máquina voladora, y un vehículo 4x4 que también servía de navío (véase fotografía).²⁷⁸ Según los parientes de Hanstein, muchos 'tinacos le tenían miedo o creían que estaba loco, y se quedaron sorprendidos cuando el carro-barco de Hanstein flotó y navegó con éxito por la Laguna Chicabal.

Félix Hanstein en su vehículo de navío Félix Hanstein in his car / boat



Anónimo, 1940; Donada por el hijo de Félix
Anonymous, 1940; Donated by Félix's son

end of the *mandamiento*, more honest elections, and an increase in the creation of local associations.²⁶⁸

However, the years following Cabrera's decline were not free from worry. New vagrancy laws continued to demand Indigenous labor. From 1870 to 1930, the number of days a year required to labor on the highway system went from three to twelve.²⁶⁹ The amount of work one owed to the state in the form of military, highway, or *finca* labor depended on the amount of land one owned. By this means, the less land a person owned, the more forced labor he was required to perform. Adding to the hardship of rural Guatemalans, the Guatemalan Peso continued to collapse from 1920 to 1924, replaced in 1926 by the Quetzal as the nation's new currency.²⁷⁰ Then, in 1928 the Guatemalan coffee economy collapsed after a record harvest in Brazil. This foreshadowed the 1929 worldwide coffee crash and the Depression that quickly followed.²⁷¹ In 1931, Jorge Ubico took over the presidency of a country in crisis, governing under yet another neo-liberal dictatorship for the subsequent thirteen years. Throughout his presidency, Ubico strengthened control over rural Guatemala in various ways.

Local Effects of Ubico's Presidency

Under increasing pressure from the United States, at the start of World War II (1939) President Ubico declared war on Germany, viewing Germans in Guatemala as enemies of the state.²⁷² Soon thereafter Ubico began taking over German companies, closing German schools, and sending Germans to detention camps in the United States.²⁷³ By 1944, Ubico had expropriated all German property holdings, including many of the most productive German coffee *fincas*.²⁷⁴ Germans had made their way into rural Guatemala near the beginning of the coffee boom, and from the start were the largest and most successful group of foreigners in the industry.²⁷⁵ When World War II began, Germans made up the largest nationality exporting coffee from Guatemala (see table).

Guatemalan Coffee Exports by Nationality, 1938-1939 ²⁷⁶		
Nationality	Exports (in quintals)	Value (in quetzals)
German	497,549	4,974,719
Dutch	218,975	2,214,590
U.S.	210,921	2,083,194
Guatemalan	67,474	696,924
Spanish	12,025	115,122
English	9,100	86,718

While it is unknown if any *fincas* in San Martín's jurisdiction were expropriated, anti-German sentiments quickly made their way to the Mam region of Quetzaltenango. Shortly after the start of World War II, Felix Hanstein, a German immigrant, traveled to Guatemala in search of a new start. He quickly made his way to San Juan Ostuncalco, and soon thereafter was "shot at by President Ubico and chased out of San Juan."²⁷⁷ Hanstein eventually found a safe haven in San Martín Sacatepéquez, buying up a large plot of land near current day San Martín Chiquito. Hanstein was an inventor and soon took up his old hobby, solving everyday problems and satisfying his curiosity of the world by building new things. Amongst his inventions included a water pump, a flying machine, and a 4X4 car that also functioned as a boat (see photo).²⁷⁸ According to Hanstein's relatives, many of the 'Tinecos were either afraid of him or thought he was crazy and were amazed when Hanstein's 'car-boat' floated and successfully navigated Chicabal Lake.

Forcing Germans into hiding or out of Guatemala was one of many actions taken by President Ubico during his long, oppressive reign. In San Martín, the effects of these actions brought a new element to village life, the introduction of a different kind of foreigner. Unlike *finca* owners who lived in the Boca Costa, and the Spanish and Catholics who came with their own agendas, Hanstein lived in the *altiplano* of San Martín with no intentions of exploiting or converting the 'Tinecos. While the 'Tinecos may have not allowed Hanstein to become fully integrated into their local culture, this resistance did not stop other "outsiders" from being introduced to San Martín's traditional village life during Ubico's presidency.

In August of 1935, Ubico passed a law that replaced locally elected mayors with *intendentes* (mayors appointed by the president based on recommendations of the *jefes políticos*).²⁷⁹ This

Obligar a los alemanes a esconderse dentro o fuera de Guatemala fue una de las muchas acciones emprendidas por el presidente Ubico durante su largo mandato opresivo. En San Martín, los efectos de estas acciones trajeron un nuevo elemento a la vida del pueblo, la introducción de un tipo diferente de extranjero. A diferencia de los finqueros que vivían en la boca costa, y de los españoles y católicos que traían sus propias agendas, Hanstein vivía en el altiplano de San Martín sin intenciones de explotar ni de convertir a los *tinacos*. Si bien es posible que los *tinacos* no permitieran que Hanstein se integrara por completo en su cultura local, esta resistencia no impidió que otros “extranjeros” se introdujeran en la vida tradicional de San Martín durante la presidencia de Ubico.

En agosto de 1935, Ubico aprobó una ley que sustituía por intendentes a los alcaldes localmente elegidos, estos intendentes eran alcaldes designados por el presidente según las recomendaciones de los jefes políticos.²⁷⁹ Este cambio de las políticas locales impuesto desde el gobierno nacional central afectó a las comunidades de toda Guatemala de diversas formas. En primer lugar, los intendentes eran ladinos, “forasteros” que no habían sido designados por la comunidad a la que servían. Al ser forasteros y ladinos, los intendentes por lo general sentían escaso interés por la estructura política tradicional o las costumbres de los pueblos indígenas. Estos elementos significaban que los intendentes no necesariamente representaban el bienestar de la comunidad, sirviendo generalmente, en su lugar, a la estructura nacional de poder.

Los estudios de Roland Ebel han demostrado que en San Martín la introducción del sistema de intendentes empezó a arrebatar el poder a los principales y a la estructura política tradicional. Específicamente, él declara que los principales “dejaron de participar regularmente en la sesiones del concejo, aunque se les convocaba en ocasiones para consultarles asuntos de suma importancia, como el de la distribución de tierras comunales (marzo 1943)”.²⁸⁰ Adicionalmente, el periodo de intendentes eliminó del proceso político las ceremonias y la participación del grupo de sacerdotes mayas. Otras crónicas más confirman la persecución de los sacerdotes mayas durante la presidencia de Ubico: “Venía un ley y [los sacerdotes mayas] tenían que ocultarse. Los buscaban en los barrancos, sobre los cerros y en otros lugares donde trabajaban. No se les permitía practicar su religión como antes”.²⁸¹ Ebel concluye diciendo que en vista de estos cambios significativos es sorprendente que no surgiera

ningún conflicto serio en San Martín durante el periodo de tiempo de los intendentes. En una entrevista, un *tinaco* aportó un punto de vista interesante con respecto a por qué pudo haberse dado este caso. Hablando del proceso político durante el periodo de los intendentes, dijo:

Solo el intendente viene de Xela. Los regidores, escribanos, comisiones, y el síndico eran de San Martín y eran elegidos por los principales... Los principales eran unos señores de 60 a 70 años. Son señores ya grandes, que ya tienen conocimiento, como vivo el pueblo. Había como diez principales, adjuntaban en sesión si había un problema, una duda. Por ejemplo si había un intendente malo, no estaba trabajando bueno en la municipalidad, los principales se adjuntaban y hacían un escrito, lo mandaban a Guatemala y lo reportaban. Lo sacan al intendente.²⁸²

A pesar de que el periodo de los intendentes comenzó a reducir el poder de los principales, estas posiciones de respeto siguieron teniendo cierto grado de autoridad a lo largo de la mayor parte del siglo XX.²⁸³ Además de la implementación del sistema de intendentes, el gobierno de Ubico también afectó a la Guatemala rural a través del control de la mano de obra local:

Ubico también nos hizo sufrir. Pero había algo de libertad... El servicio en el ejército lo extendió a 18 meses, pero los soldados tenían ropa y tenían comida. El pago mensual era de tres Quetzales... Puso Ubico la libreta [un libro donde los trabajadores llevaban la cuenta de su trabajo]. El que tenía tierra, tenía que hacer 100 jornales y el que no tenía, 150 jornales. En caso que no logra hacer los 100 ó 150 jornales en el año, si le faltan cinco, diez o veinte jornales, tenía que completarlos trabajando en la carretera.²⁸⁴

Durante la presidencia de Ubico también se hicieron avances en el desarrollo físico de San Martín, pero muchas veces a expensas de los *tinacos*. En mayo de 1938, cuando Juan “Bochantin” fungía como intendente, llegó la electricidad a San Martín. Originalmente, el servicio eléctrico “sólo se brindaba en algunas casas y en la calle principal de la cabecera”.²⁸⁵ Un testimonio local ilustra cómo Ubico utilizó el desarrollo de infraestructura como mecanismo para el trabajo forzado:

nationally mandated change in local politics affected communities throughout Guatemala in various ways. Primarily, intendentes were Ladinos, “outsiders” who were not appointed by the community they served. Being an outsider and a Ladino, the intendentes typically had little interest in the traditional political structure or the customs of Indigenous towns. These elements meant that the intendentes did not necessarily represent the well-being of the community, typically serving the national power structure instead.

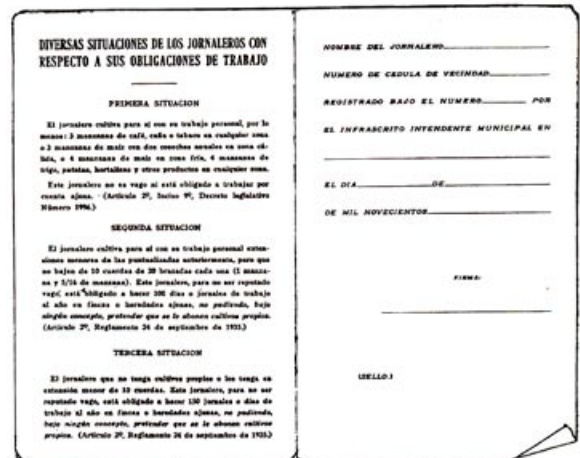
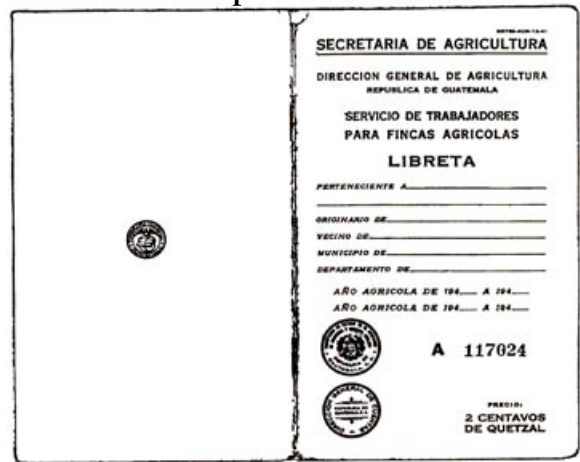
Research by Roland Ebel has shown that in San Martín the introduction of the intendente system began to take power away from the principles and the traditional political structure. Specifically, he states that the principales “no longer participated in council sessions on a regular basis, although they were called in occasionally for consultation matters of paramount importance such as the allotment of communal land (March 1943).”²⁸⁰ Additionally, the period of intendentes separated the ceremonies and counsel of Mayan Shamans from the political process. Several other accounts confirm persecution of Mayan Shamans during Ubico’s presidency: “A law was made and [the Mayan Shamans] had to hide themselves. [The police] looked for them in the cliffs, on top of the hills, and in other places where they worked. They were not allowed to practice their religion like before.”²⁸¹ Ebel concluded that given these significant changes, it is surprising that no serious conflict arose in San Martín during the timeframe of the intendentes. In an interview, a ‘Tineco provided an interesting viewpoint as to why this may have been the case. When speaking of the political process during the period of intendentes, he stated:

Only the intendente was from Xela [Quetzaltenango]. The *regidores*, *escribanos*, *comisiones*, and the *sindico* [other political positions] were all from San Martín and all elected by the principales... The principales were men from sixty to seventy years old. They were older men who had an understanding of how the village lived. There were approximately ten principales who would get together in session if there was a problem or a doubt. For example, if there was a bad intendente who wasn’t working for the good of the municipality, the principales would get together and write a document and send it to Guatemala, and it would be respected. They would remove the intendente.²⁸²

Although the period of intendentes began to diminish the power of the principales, these respected positions still held some degree of authority throughout the majority of the twentieth century.²⁸³ Besides the implementation of the intendente system, Ubico’s government also affected rural Guatemala through the control of local labor:

Ubico also made us suffer. But there was a little bit of liberty... The military service was extended to eighteen months, but the soldiers had clothing and food. The monthly payment was three Quetzals... Ubico implemented the *libreta* [a book where workers recorded their work]. A person who owned land had to do [and record] 100 days of work, and those who didn’t had to do 150. On the occasions when you weren’t able to do your 100 or 150 days of work in a year, if you were lacking five, ten, or twenty work days, you would have to complete those days working on the highways.²⁸⁴

Ejemplo de una libreta
Example of a libreta



Anónimo; Donada por Rainer Hostnig
Anonymous; Donated by Rainer Hostnig

Ubico decía que va a llegar luz en cada municipio. La gente no quería. Cuesta mucho. '¿Como vamos a cargar postes y trabajar en la carretera? ¿Y que vamos a hacer con el teléfono?' Pero de repente, vino la luz, y sólo en la calle, la casa no. '¿Para que va a tener luz en la calle?' Solo los ladinos tenían luz en las casas.²⁸⁶

Conclusión

Desde 1898 hasta 1944 Manuel Estrada Cabrera y Jorge Ubico, junto con otros presidentes más, controlaron la mano de obra de los guatemaltecos rurales, transformando sus sociedades cerradas y oprimiéndoles de varios modos. Aunque los ´tinecos ven retrospectivamente este periodo como uno de grandes dificultades, durante una entrevista, un ´tineco subrayó la resistencia que permitió la continuidad cultural durante las primeras décadas del siglo XX:

Siempre los indígenas seguían con sus tradiciones. Como cultura de ropa, cultura de comidas... Siempre luchaban. No todo el día estaban esclavizados. Había tiempo cuando hay que ir a trabajo por el gobierno, a abrir una carretera... Pero siempre tenían sus culturas, sus costumbres. [Los ladinos] no les quitaban las costumbres, lo que más era el trabajo. Era muy pesado el trabajo.²⁸⁷

Declaraciones como ésta ilustran la resistencia pasiva que impregna las acciones de los ´tinecos. Esta resistencia pasiva está guiada por un instinto de supervivencia y por el conocimiento de que a pesar de que los forasteros pueden obligar a los ´tinecos a conformarse a intereses externos, la continuidad cultural sustentará el vínculo que les mantiene unidos. Durante este mismo periodo de tiempo, a lo largo de gran parte de Guatemala una cuestión que se había estado cocinando durante generaciones alcanzó su punto de ebullición.

Capítulo 13: La revolución de 1944 refuerza la división local

Los diez años de primavera

Conforme la presidencia de Jorge Ubico llegaba a su clímax a principios de la década de 1940, impulsando el desarrollo de infraestructura local y exigiendo continuamente trabajos forzados de la población indígena guatemalteca, la cuestión de la desigualdad en la distribución de la tierra llamó la atención nacional. Jim Handy, un historiador que estudió el acceso a la tierra a mediados del siglo XX, explica el problema como sigue:

[En Guatemala] poco más del 2 por ciento de la población controlaba el 72 por ciento de las tierras cultivables. Veintidós fincas controlaban el 13 por ciento de las tierras cultivables, mientras que casi la mitad de las unidades agrícolas, representando a 165,850 familias, tenían menos del mínimo de dos manzanas [una manzana = 16 cuerdas] necesarias para la subsistencia. La desigualdad más aparente se daba entre indígenas y ladinos. Los propietarios indígenas tenían un promedio inferior a cuatro manzanas y media cada uno, mientras que los ladinos controlaban un promedio de alrededor de treinta y cinco.²⁸⁸

Esta drástica desigualdad se aplicó también en San Martín. Empezando con las reformas de tierra de finales del siglo XIX, se había desarrollado una inconsistencia obvia entre las grandes fincas provechosas de la boca costa y las parcelas más pequeñas de subsistencia en el altiplano. Según un censo agrícola, en San Martín justo por encima del 1 por ciento de las granjas y las fincas controlaban el 67 por ciento de las tierras cultivables. Esto significaba que casi el 99 por ciento de los agricultores de San Martín ocupaban sólo el 33 por ciento de las tierras agrícolas.²⁸⁹ Como se aprecia en las estadísticas nacionales, también había una distribución extremadamente desigual de tierra entre la población ladina y la indígena. Según este mismo censo, aunque San Martín estaba formado por un 87.4 por ciento de población indígena, ninguna de las 15 propiedades más grandes era propiedad de indígenas.²⁹⁰

Las cuestiones del acceso desigual a la tierra explotaron en 1944, cuando se dieron protestas en la capital con el objetivo de derrocar al Presidente

Also during Ubico's presidency, advancements were made in the physical development of San Martín, but often at the expense of the 'Tinecos. In May of 1938, while Juan "Bochantin" served as intendente, San Martín received electricity. Originally, electricity "only functioned in a few houses and the principal street of the cabecera."²⁸⁵ A local quote demonstrates how Ubico used infrastructure development as another mechanism for forced labor:

Ubico said that every municipality will have electricity. The people did not want it. It was too difficult [to provide the labor for the installation]. 'How are we going to carry electric posts and work on the highways? And what are we going to do with the telephone?' But suddenly, electricity came, and only in the street, not in the houses. 'Why would we have light in the street?' Only the Ladinos had electricity on their houses.²⁸⁶

Conclusion

From 1898 to 1944 Manuel Estrada Cabrera and Jorge Ubico, along with various other presidents, controlled the labor of rural Guatemalans, changing their closed societies and oppressing them in various ways. While the 'Tinecos look back on this period as being very difficult, during one interview, a 'Tineco highlighted the resistance that made cultural continuity possible during the early twentieth century:

The Indigenous people always continued with their traditions. For example, the culture of [traditional] clothing, the culture of [traditional] food... They always fought. They weren't enslaved all day. There were times when they would have to go and work for the government, to open a highway... But they always had their culture, their customs. [The Ladinos] didn't take away their customs, more than anything was the work. The work was very tiresome.²⁸⁷

Statements like this illustrate the passive resistance that permeates the actions of the 'Tinecos. This passive resistance is guided by a survival instinct and the knowledge that although outsiders may force the 'Tinecos to conform to foreign interests, cultural continuity will sustain the bond that keeps them unified. This unification was tested during the early twentieth century through various mechanisms including sustained demands of forced labor. During

this same timeframe, throughout much of Guatemala an issue that had been simmering for generations came to its boiling point.

Chapter 13: The 1944 Revolution Further a Local Division

The Ten Years of Spring

As Jorge Ubico's presidency came to a climax in the early 1940s, pushing rural infrastructure development and continually demanding forced labor from Guatemala's Indigenous population, the issue of land inequality was brought to national attention. Jim Handy, a historian who studied land access in the mid twentieth century, explains the problem as the following:

[In Guatemala] Slightly more than 2 percent of the population controlled 72 percent of the cultivable land. Twenty-two fincas contained 13 percent of the arable land, while almost half the farming units, representing 165,850 families, had less than the bare minimum of two manzanas [one manzana = 1.7 acres] needed for subsistence. The most apparent inequity lay between Indians and Ladinos. Indian landholders averaged less than four and a half manzanas each, while Ladinos averaged close to thirty-five.²⁸⁸

This drastic inequality held true in San Martín as well. Beginning with the land reforms of the late nineteenth century, an obvious inconsistency had developed between the large, profitable fincas of the Boca Costa and the smaller, subsistence plots in the altiplano. According to an agricultural census, in San Martín just over 1 percent of the total farms and fincas controlled 67 percent of the arable land. This meant that nearly 99 percent of San Martín farmers occupied only 33 percent of the farmland.²⁸⁹ As noted in the national statistics, there was also an extremely unequal distribution of land between the Ladino and Indigenous population. According to the same census, although San Martín was comprised of an 87.4 percent Indigenous population, none of the 15 largest properties were owned by Indigenous people.²⁹⁰

Ubico.²⁹¹ El 29 de junio, las protestas en contra de Ubico llegaron a su punto culminante, resultando en la muerte de 200 manifestantes pacíficos.²⁹² El 20 de octubre, una revolución liderada por los estudiantes y la clase media urbana destituyó a Ubico y a su candidato a la sucesión.²⁹³ Este acontecimiento, conocido como la “Revolución de Octubre” resultó en el primer presidente popularmente elegido en la historia de Guatemala. El nuevo presidente, Juan José Arévalo, ganó con un aplastante 85 por ciento de los votos, y con él comenzó lo que habría de llamarse “los diez años de primavera”.²⁹⁴ Arévalo tomó medidas de inmediato para reformar el gobierno, redactando una nueva constitución y emitiendo muchas leyes a favor de los trabajadores comunes.²⁹⁵ Uno de sus primeros cambios fue el de abolir las leyes de vagancia que encadenaban a los campesinos indígenas a las fincas, convirtiendo a Guatemala en el último país del hemisferio occidental que ponía fin a los trabajos forzados sancionados por el Estado.²⁹⁶ En 1947, Arévalo siguió convirtiendo el sistema de trabajo en uno más humano al ofrecer a los trabajadores el derecho a sindicalizarse, un sueldo mínimo oficial, una jornada laboral de ocho horas y la semana laboral de seis días.²⁹⁷

En marzo de 1951, Jacobo Arbenz sustituyó a Juan José Arévalo, decidido a seguir los pasos de su antecesor. Arbenz pronto se preparó para confrontar la cuestión más importante de la reforma del gobierno: la desigual distribución de la tierra.²⁹⁸ El 27 de junio de 1952, Arbenz aprobó la Ley de Reforma Agraria, concediendo poder al gobierno para expropiar las tierras no cultivadas de las grandes fincas y dividir las entre los trabajadores comunes. El programa duró 18 meses y repartió entre 100,000 familias 1.5 millones de acres, el 16 por ciento de las tierras privadas no cultivadas de la nación.²⁹⁹

Efectos locales de la revolución y cambios políticos

Las acciones impuestas por los gobiernos reformistas pronto se apreciaron a nivel local, creando una situación de equidad más justa en San Martín Sacatepéquez. A pesar de que no hubo una oportunidad para que tuviera lugar localmente una redistribución importante de tierra, otras de las acciones emprendidas por Arévalo y Arbenz afectaron positivamente al trabajador de campo. Las observaciones directas son la mejor manera de demostrar cómo recuerdan los *tinicos* a Arévalo: “La vialidad [trabajo forzoso sin pago en las carreteras] fue quitada por Juan José Arévalo. También la libreta”.³⁰⁰

“Durante el tiempo de Ubico, gratuita iban la gente a componer camino. Gratuita, no pagaban. Tenían que trabajar regalado. Y cuando entró Arévalo, empezó a pagar 40 centavos al día. Pero era contenta la gente con sus 40 centavos... En esos días, un quetzal era pisto”.³⁰¹ Es más, varias crónicas locales afirman que cuando Arévalo llegó a la presidencia, los sacerdotes mayas no fueron perseguidos como sucedía durante el mandato de Ubico.³⁰² Es evidente que los *tinicos* miran retrospectivamente la caída de Ubico como un paso hacia la independencia cultural y la libertad personal.

Antes del inicio de la presidencia de Arévalo, la rivalidad política no existía a nivel local. Tradicionalmente, los principales eran el cuerpo que tomaba decisiones en el pueblo, y durante la presidencia de Ubico se designaron intendentes de fuera del municipio. Cuando Arévalo llegó a la presidencia, la democracia impregnaba la política tanto a nivel nacional como local, introduciendo por primera vez una rivalidad directa en la esfera política guatemalteca.

Localmente, las leyes de Arévalo pusieron término a los intendentes designados, reinstalando a los alcaldes elegidos. Adicionalmente, la rivalidad política impulsó la principal separación existente en San Martín. Tal como ha sido discutido, la separación física, cultural y política entre los *tinicos* indígenas del altiplano y los ladinos de la boca costa creó una división clara entre las dos poblaciones del municipio. San Martín estaba dividido en dos comunidades separadas y operaba como dos mundos diferentes. Los estudios de Ebel subrayan las formas en las que esta competencia política reforzó la división existente. Durante la campaña política de Jacobo Arbenz en 1950, los residentes de la boca costa decidieron apoyar para alcalde a un candidato ladino, Rosalío Muñoz, alineado con el programa de reforma agraria de Arbenz; los *tinicos* del altiplano apoyaron a los principales y su candidato tradicional. El candidato que respaldaban los principales ganó oficialmente, pero posteriormente fue “anulado por las autoridades nacionales”.³⁰³

El recién proclamado alcalde ladino dirigió una administración que estuvo “marcada por un periodo de gran disidencia entre la comunidad”.³⁰⁴ El conflicto se centró en torno a la cuestión de la redistribución de la tierra. A los principales les preocupaba que fuera redistribuida la tierra comunitaria existente del pueblo, protegida bajo el Título Municipal de 1894. Adicionalmente, los principales acusaron al alcalde ladino de exhumar cadáveres del cementerio y de violar las costumbres del

The issues of inequitable land access erupted in 1944, when protests occurred in the capital with the aim of ousting President Ubico.²⁹¹ On the 29th of June, the anti-Ubico protests climaxed, resulting in the death of 200 nonviolent protesters.²⁹² On the 20th of October, a revolution led by students and the urban middle class overthrew Ubico and his would be successor.²⁹³ This event, known as the "October Revolution" led to the first popularly elected president in Guatemala's history. The new president, Juan José Arévalo, had won an overwhelming 85% of the vote, beginning what became known as "the ten years of spring."²⁹⁴ Arévalo quickly set out to reform the government, drafting a new constitution and passing many laws in favor of the common worker.²⁹⁵ One of his initial changes abolished the vagrancy laws that tied Indigenous workers to plantations, making Guatemala the last country in the Western Hemisphere to put an end to state sanctioned forced labor.²⁹⁶ In 1947, Arévalo continued to make the labor system more humane by giving workers the right to unionize, an official minimum wage, an eight-hour work day, and a six day work week.²⁹⁷

In March of 1951, Jacobo Arbenz replaced Juan José Arévalo, determined to follow in his predecessor's footsteps. Arbenz quickly set out to confront the most important issue of the reform government: unequal land distribution.²⁹⁸ On June 27, 1952, Arbenz passed the Agrarian Reform Bill, giving the government the power to expropriate uncultivated land on large farms and divide the land amongst the common workers. The program lasted 18 months and gave 100,000 families 1.5 million acres, 16% of the nation's private uncultivated land.²⁹⁹

Local Effects of the Revolution and Political Changes

The actions imposed by the reform governments quickly filtered down to a local level, creating a more equitable situation in San Martín Sacatepéquez. Although major land redistribution never had the chance to take place locally, several other actions taken by Arévalo and Arbenz did positively affect the common worker. Direct quotes best demonstrate the way the 'Tinecos remember Arévalo: "The *vialidad* [forceful, unpaid work on the highways] was removed by Juan José Arévalo. Also the *libreta* [record books that were often used to cheat the common workers]."³⁰⁰ "During Ubico's time the people worked on the road system without being paid. You had to work *as a gift*. When Arévalo came

in, he began paying forty cents a day. But the people were happy with their forty cents... In those days, one Quetzal was a lot of money."³⁰¹ Furthermore, several local accounts state that when Arévalo became president, Mayan Shamans were not persecuted like they were during Ubico's presidency.³⁰² Clearly, the 'Tinecos look back on the overthrow of Ubico as a step towards further cultural independence and personal freedom.

Prior to the start of Arévalo's presidency, political competition did not exist at the local level. Traditionally, the *principales* were the decision making body of the town, and during Ubico's presidency *intendentes* were appointed from outside of the municipalities. When Arévalo became president, democracy permeated politics at both the national and local level, introducing direct competition into the Guatemalan political sphere for the first time.

Locally, Arévalo's laws put an end to appointed *intendentes*, reinstating elected mayors. Additionally, political competition furthered the major existing separation in San Martín. As has been discussed, the physical, cultural, and political separation between the Indigenous 'Tinecos of the *altiplano* and the *Ladinos* of the *Boca Costa* created a clear division between the municipality's two populations. San Martín was divided into two separate communities and functioned as two separate worlds. Research by Ebel outlines the ways in which political competition furthered this existing division. During the political campaign of Jacobo Arbenz in 1950, *Boca Costa* residents began to back a *Ladino* mayor, Rosalío Muñoz, aligned with the Arbenz program of agrarian reform, and on the other side of the divide, the 'Tinecos from the *altiplano* supported the principles and their traditional candidate. The candidate backed by the principles officially won, but was later "annulled by national authorities."³⁰³

The newly proclaimed *Ladino* mayor ran an administration that was "marked by a period of great dissention amongst the community."³⁰⁴ The conflict centered on the issue of land redistribution. The *principales* were worried that the town's existing communal land, which was protected under the Municipal Title of 1894, would be redistributed. Additionally, the *principales* accused the *Ladino* mayor of exhuming bodies from the cemetery and violating the customs of the town. They concluded that the *Ladinos* were "bent on expropriating all their land and homes."³⁰⁵ The issue remained a point of contention in the town until 1953, when the *principales* regained control of the political process

pueblo. Llegaron a la conclusión de que los ladinos eran “propicios a expropiar todas las tierras y los hogares”.³⁰⁵ Esta cuestión se convirtió en un foco de conflictos en el pueblo hasta 1953, cuando los principales recuperaron el control del proceso político en San Martín, concediendo a su candidato anterior el puesto de alcalde.³⁰⁶

En San Martín, la división entre el altiplano y la boca costa incrementó a consecuencia de la rivalidad política introducida a mediados del siglo XX. Este aumento de la polarización reforzó la oposición entre los dos grupos del pueblo: una población indígena en el altiplano, guiada por la tradición y representada por los principales, y una población ladina en la boca costa, guiada por sus deseos de redistribución de tierras y de reforma agraria. Si bien la población de la boca costa tuvo éxito en la campaña política inicial, la resistencia de los principales impidió que tuviera lugar en el pueblo cualquier cambio radical. El deseo de mantener las estructuras tradicionales de poder en San Martín y la defensa de las tierras comunitarias del municipio llevó a los principales a unirse en el altiplano. Durante los siguientes treinta años, nadie que no contara con su apoyo fue elegido alcalde.³⁰⁷

Capítulo 14: Desarrollo de infraestructura

A lo largo de toda la historia de San Martín, la priorización y ejecución de proyectos de infraestructura habían sido realizadas por *tinicos*. Tradicionalmente, uno de los poderes más influyentes de los principales era su habilidad para convocar a trabajadores manuales para proyectos de desarrollo comunitario.³⁰⁸ En las primeras décadas del siglo XX, la escasez de recursos municipales obligó a los principales a generar apoyo comunitario para proporcionar la mano de obra no calificada para el desarrollo de infraestructura.³⁰⁹ A través de este sistema, los principales reunían al pueblo para trabajar en objetivos comunitarios tales como el de mejorar una carretera o construir una nueva casa. Un informe local brinda una descripción vivida del esfuerzo cohesivo que significaba participar en uno de estos proyectos:

En los tiempos pasados, cuando éramos todavía muy pequeños, al construir uno su casa, se avisa a todos los vecinos o pa-

rientes. Se les avisa a todos. Cuando se da comienzo al trabajo, entonces llega la gente. Todo era fiesta... Y como fueron tantos, levantaban rápidamente la casa. Unos ponían las paredes. Otros mataban una oveja y la preparaban para la comida. Se juntaban para acarrear madera y para buscar pajón para el techo.³¹⁰

Mientras que en otras culturas la construcción de una casa puede ser una empresa privada, este informe muestra cómo la naturaleza corporada de los *tinicos* resulta en la unidad local para el bien de la comunidad. Historias como ésta, que se transmiten de padres a hijos, son los primeros ejemplos del desarrollo de infraestructura en San Martín. A mediados del siglo XX, San Martín comenzó a desarrollar más su infraestructura física. El primero de una larga serie de proyectos tuvo lugar durante el mandato municipal de Juan “Bochantin” (1936 a 1939), cuando se construyó un nuevo edificio para albergar la administración municipal.³¹¹ Además, como se ha mencionado anteriormente, en esta época se introdujo por primera vez la electricidad en la cabecera. En junio de 1949, se abrió la oficina de correos y llegó al municipio la línea terrestre de teléfonos.³¹² En 1952, se terminaron las obras del puente que conectaba la cabecera con San Martín Chiquito, y en 1954 la línea de autobuses Xelajú empezó a proveer transporte público, operando autobuses escolares renovados por los caminos de terracería de Coatepeque a Xela.³¹³

En 1957, el gobierno municipal obtuvo una nueva fuente de ingresos con la creación del INFOM (Instituto Nacional para el Fomento de las Obras Municipales).³¹⁴ A principios de la década de 1960, el instituto empezó a gravar impuestos sobre el café, la cerveza, el aguardiente, las papas y la leña que se producían o recolectaban dentro de los límites de San Martín Sacatepéquez y a canalizar parte de esos impuestos hacia el gobierno municipal.³¹⁵ Esto limitó el poder de los principales ya que los nuevos impuestos concedían a la municipalidad un presupuesto para operaciones que permitía el financiamiento de proyectos adicionales de infraestructura. Según un principal que fue entrevistado por Roland Ebel en la década de 1960: “Hubo un tiempo en el que se nos consultaba para todo y convocábamos al pueblo. Ahora, como pueden pagar por los proyectos de obras públicas, ya no tiene que consultarnos”.³¹⁶ Aunque este periodo redujo más aún el poder de los principales, éstos continuaron participando muy activamente en otros asuntos, tales como los conflictos por las tierras comunitarias,

in San Martín, granting their previous candidate the position of mayor.³⁰⁶

In San Martín, the division between the alti-plano and the Boca Costa was furthered by political competition introduced during the mid-twentieth century. This increasing polarization furthered opposition between the town's two groups: an Indigenous population in the altiplano, guided by tradition and represented by the principales, and a Ladino population in the Boca Costa, guided by their desires of land redistribution and agrarian reform. While the Boca Costa population succeeded in the initial political campaign, resistance from the principales thwarted any radical changes from taking place in the town. The desire to maintain the traditional power structures in San Martín and the defense of the municipality's common land led the principales to unify the altiplano. For the next thirteen years, no one was elected to the position of Mayor without their support.³⁰⁷

Chapter 14: Infrastructure Development

Throughout San Martín's history, the prioritization and completion of infrastructure projects has been carried out by the 'Tinecos. Traditionally, one of the most influential powers of the principales was their ability to assemble manual labor for community development projects.³⁰⁸ In the early twentieth century, scarce municipal resources required the principales to generate community support to provide the non-skilled labor for infrastructure development.³⁰⁹ Through this system, the principales would unite the town to work on community goals such as improving a road or building a new house. A local account provides a vivid description of the cohesive effort that was involved in one of these projects:

In previous times, when we were still very young, when someone would build their house, they would let all of the neighbors or relatives know. They would let everyone know. When the work began, all of the people would come. It was a celebration... And seeing as there were so many people, they would build the house really quickly. Some would build the walls; others would kill a sheep and prepare the

food. The people would get together to transport the wood and to look for bunchgrass for the roof.³¹⁰

While in other cultures, the construction of a house may be a private undertaking, this account shows how the corporate nature of the 'Tinecos results in local unity for the community's good. Stories such as this, passed down from the ancestors, are the earliest examples of infrastructure development in San Martín. In the mid-twentieth century, San Martín began to further develop its physical infrastructure. The first of many projects took place during the mayoral term of Juan "Bochantin" (1936 to 1939), when a new building was constructed to house the municipal government.³¹¹ Also, as previously discussed, electricity was first introduced to the cabecera during this time. In June of 1949, a post office opened, and the land-line telephone came to the municipality.³¹² In 1952, work was finished on the bridge connecting the cabecera to San Martín Chiquito, and in 1954 the Xelahú bus line began providing public transportation, running refurbished school buses up the dirt road from Coatepeque to Xela.³¹³

In 1957, the municipal government was granted a new source of revenue when INFOM, the National Institute for the Encouragement of Municipal Public Works, was created.³¹⁴ In the early 1960s, the institute began to tax coffee, beer, liquor, potatoes, and firewood produced or collected within the limits of San Martín Sacatepéquez and to redistribute a portion of the taxes to the municipal government.³¹⁵ This limited the power of the principales because the new taxes gave the municipality an operational budget that allowed for the funding of additional infrastructure projects. According to a principal who was interviewed by Roland Ebel in the 1960s, "There was a time when we were consulted on everything and convoked the town. Now that they can pay for public works projects they don't have to talk to us."³¹⁶ Although this period did further reduce the power of the principales, they continued to be heavily involved in other issues such as quarrels over communal land, disputes with other municipalities, and the organization of the town's fair.³¹⁷

With the new income provided by INFOM, San Martín began furthering its basic infrastructure services. In 1966, San Martín began its first wastewater drainage project, lining the principal street of the cabecera with 83 meters of drainage tubing.³¹⁸ Also during the 1960s, a potable water system and a

las disputas con otras municipalidades y la organización de las ferias del pueblo.³¹⁷

Con el nuevo ingreso proporcionado por el INFOM, San Martín comenzó a mejorar sus servicios básicos de infraestructura. En 1966, se iniciaron en San Martín las primeras obras para un proyecto de drenaje de aguas negras, instalando bajo la calle principal de la cabecera unos 83 metros de tubería.³¹⁸ También durante la década de 1960, se construyeron en la cabecera un proyecto de agua potable y una cancha de fútbol.³¹⁹ En 1966, un censo revelaba que San Martín tenía seis fuentes de agua potable, siete iglesias y catorce escuelas. Seis de éstas eran nacionales (dos urbanas y cuatro rurales) y ocho eran escuelas privadas propiedad de las fincas de la boca costa.³²⁰ Continuando con el desarrollo de infraestructura municipal, en 1973 se inauguró el centro de salud de San Martín, señalando el inicio de la venta de medicinas modernas en el municipio.³²¹ En 1974, empezaron a funcionar legalmente en el pueblo el rastro municipal y el mercado local.³²² Estas nuevas infraestructuras adicionales, construidas en torno a la cabecera, sirvieron para llevar más autonomía a San Martín. Para mediados de la década de 1970, se trataban formalmente las enfermedades, se practicaban deportes y se vendían productos en el municipio, reduciendo la dependencia de los *tinicos* de los pueblos de importancia regional como el de San Juan Ostuncalco.

Cooperativas

Como resultado de la ya mencionada Revolución de Octubre de 1944, comenzaron a formarse por toda Guatemala sindicatos y cooperativas locales. Según Greg Grandin: "Antes de la revolución democrática de 1944 no existía en Guatemala ninguna organización campesina nacional. La nueva constitución de Guatemala de 1945 no sólo permitía la organización de los trabajadores, sino que la impulsaba. Entre 1945 y 1954, se formaron 395 cooperativas, ligas libres de campesinos y sindicatos de trabajadores de las fincas".³²³ El movimiento cooperativista llegó a la región mam de Quetzaltenango a finales de la década de 1960. En 1968, con la ayuda de un voluntario de Cuerpos de Paz llamado Gerald McIntyre, "Don Gerardo", San Martín Sacatepéquez fundó su primera cooperativa.³²⁴ La Cooperativa La Laguna Chuikabal sirvió a la población indígena local, funcionando como entidad de crédito. El objetivo principal era el de proporcionar a los *tinicos* acceso al crédito, principalmente para fines agrícolas.

Cuando Don Gerardo llegó a San Martín en 1968, los *tinicos* sólo cultivaban tres produc-

Miembros de la cooperativa, 1968 Members of the cooperative, 1968



Fotografía donada por Don Gerardo
Photo donated by Don Gerardo

tos: maíz, papas y trigo. Al llevar nuevas semillas y fertilizantes al pueblo, visitar otras fincas que cultivaban una variada selección de productos e introducir el mini-riego, el movimiento cooperativista de San Martín se convirtió en un factor clave para estimular el desarrollo local. Un *tinico* que participó en la cooperativa y que posteriormente utilizó los conocimientos adquiridos en su trabajo con Don Gerardo para convertirse en líder comunitario, declaró: "Antes de Gerardo, no había cooperativa. Él la empezó. Nos enseñó muchas cosas".³²⁵ Con los avances agrícolas hechos por la cooperativa, San Martín se volvió muy famoso por su producción de papas, un reconocimiento que aún perdura hoy. En una entrevista, un *tinico* dijo:

Antes decíamos 'Vamos a Xela a vender papa.' Puro mecapal, cargada. Salimos a pie a las tres de la mañana, la madrugada, con un quintal de papa. A las ocho llego una a Xela. Se vende allá a dos o tres quetzales el quintal. [En esos días] un quetzal era pisto... Solo aquí en San Martín y Concepción sembraban papas. Eran famosos los de San Martín por las papas.³²⁶

En la década de 1960, Guatemala seguía funcionando de modo muy parecido al del antiguo periodo independiente —una pequeña élite que prosperaba a expensas de los guatemaltecos indígenas, rurales y pobres. El racismo y la marginalización de la población indígena prevalecían en todo el país.

football field were built in the cabecera.³¹⁹ In 1966, a census noted that San Martín had six sources of potable water, seven churches, and fourteen schools. Six of the schools were nationally run (two urban and four rural) and eight were private schools owned by the fincas on the Boca Costa.³²⁰ Continuing with the municipal infrastructure developments, in 1973, the health center was inaugurated in San Martín, marking the beginning of the sale of modern medicine in the municipality.³²¹ In 1974, the *rastro municipal* (municipal butcher) and the local market began to legally function in the town.³²² These new infrastructure additions, built around the cabecera, helped to bring further autonomy to San Martín. By the mid-1970s, illnesses were formally treated, sports were played, and products were sold within the municipality, lessening the dependence of the 'Tinecos on towns of regional importance such as San Juan Ostuncalco.

Cooperatives

As a result of the aforementioned 1944 October Revolution, local unions and cooperatives began to form throughout rural Guatemala. According to Greg Grandin, "No national campesino organization existed in Guatemala prior to the democratic

revolution of 1944. Guatemala's new constitution in 1945 not only allowed but encouraged labor to organize. Between 1945 and 1954, 395 cooperatives, free peasant leagues, and plantation labor unions were formed."³²³ The cooperative movement came to the Mam region of Quetzaltenango during the late 1960s. In 1968, with the assistance of a Peace Corps Volunteer named Gerald McIntyre, "*Don Gerardo*," San Martín Sacatepéquez founded its first cooperative.³²⁴ *La Cooperativa La Laguna Chuikabal* managed and served the local Indigenous population, functioning as a credit union. The main goal was to give the 'Tinecos access to credit, primarily for agricultural purposes.

When Don Gerardo arrived in San Martín in 1968, the 'Tinecos only harvested three crops: corn, potatoes, and wheat. By bringing new seeds and fertilizers to the town, visiting other farms that cultivated a diverse selection of crops, and introducing irrigation, the cooperative movement in San Martín became a key factor in stimulating local development. One 'Tineco who became involved in the cooperative movement and later used the skills he acquired working with Don Gerardo to become a community leader stated "Before Gerardo, there was no cooperative. He started it. He taught us

Miembros de la cooperativa durante una capacitación, 1968 Members of the cooperative during a training, 1968



Fotografía donada por Don Gerardo
Photo donated by Don Gerardo

En palabras de Don Gerardo: “En este tiempo, los bancos no negociaban con los indígenas. El único crédito disponible era a través de prestamistas que cargaban un interés del 10 por ciento”.³²⁷ La cooperativa permitía a los ´tinecos acceder a créditos, una practica desconocida antes de este periodo. Las cooperativas también unificaron a los líderes comunitarios, brindándoles más capacitación y vinculándoles a organizaciones orientadas a ayudar a los guatemaltecos más vulnerables.

Siguiendo los pasos iniciales dados por la cooperativa, a principios de la década de 1980 llegó a San Martín la organización gubernamental DIGESA (Dirección General de Servicios Agrícolas) que comenzó a trabajar con los miembros de las cooperativas. La organización impartió talleres sobre técnicas de agricultura y ayudó a la cooperativa a buscar financiamiento para el primer proyecto de mini-riego del pueblo.³²⁸ Con estos avances, se produjeron en el altiplano nuevos cultivos para el mercado, tales como zanahorias, brócoli y repollo. Con un poco más de formación adicional, los miembros de la cooperativa aprendieron a vender estos productos a lo largo de todo el país, reduciendo la necesidad de los ´tinecos de trabajar en las fincas de la costa.

El trabajo iniciado por la cooperativa fortaleció la cohesión y la participación comunitaria de varios ´tinecos en el altiplano de San Martín. En palabras de Don Gerardo: “El movimiento cooperativista se edificó sobre la base de la solidaridad que ya existía allí [en San Martín]”.³²⁹ Esta solidaridad llevó a varios miembros de la cooperativa a diversos roles de liderazgo en el pueblo, que oscilaban desde el de alcalde al de presidente de los comités locales de desarrollo.³³⁰

Desarrollo reciente y descentralización

En 1986, el presidente Vinicio Cerezo impulsó la independencia de los municipios de Guatemala al distribuir el 8 por ciento de los impuestos nacionales entre los gobiernos municipales.³³¹ En San Martín, el edificio de la municipalidad fue el primer proyecto de infraestructura que se emprendió como resultado de los nuevos fondos.³³² Poco después de esto, en 1988, fue pavimentada la carretera que va de Xela a Colomba, y que pasa por San Martín.³³³ Desde 1986 hasta la actualidad, se han llevado a cabo un gran número de proyectos de infraestructura gracias al aumento del presupuesto municipal. En estos proyectos se incluyen la construcción de docenas de escuelas y puentes, la creación de un

nuevo sistema de drenaje y la instalación de energía eléctrica y de carreteras pavimentadas a lo largo de todo el municipio.³³⁴

El proceso de descentralizar la toma de decisión para el desarrollo comunitario persiste hoy. Varias leyes nuevas creadas en el año 2002 han legalizado consejos comunitarios de desarrollo que están a cargo de priorizar, solicitar y monitorear los proyectos locales. Actualmente, se han formado treinta y cinco consejos comunitarios de desarrollo (COCODEs) en las comunidades de todo San Martín.³³⁵ Bajo estas leyes, la comunidad proporciona la mano de obra no calificada para los proyectos de infraestructura. En San Martín, estas nuevas leyes se benefician de un sistema para proporcionar mano de obra local en beneficio de la comunidad que se remonta a varias generaciones.

Aunque los ´tinecos han adoptado un sistema nacional para regular el desarrollo de infraestructura local, lo han hecho de acuerdo con los valores prescritos por la comunidad. A diferencia de los trabajos forzados de los siglos XIX y principios del XX, los ´tinecos trabajan ahora en proyectos locales priorizados por los líderes comunitarios. A lo largo de las generaciones, el poder para reclutar trabajadores para estos proyectos ha pasado de las manos de los principales a los líderes comunitarios a un nivel más local. Como dijo un ´tineco en una entrevista: “Son los jóvenes que están trabajando ahora, por ejemplo los comités. Ya un señor no es capaz por esto. [Los principales] perdieron su poder porque ahora todo es en castellano. Un principal no sabe escribir, leer o hablar en castellano”.³³⁶ A medida que Guatemala se desarrolla, San Martín también se moderniza. Es un hecho que la modernización continúa sobre la base de los valores tradicionales que hacen único a San Martín.

Capítulo 15: Llegan nuevas esperanzas: Los evangélicos

Cuando el régimen liberal tomó el control de la política nacional en 1871, el catolicismo era la única religión institucionalizada del país desde hacía casi 350 años. La religión católica era una fuerza dominante en toda Guatemala, estaba al frente de casi todas las escuelas y censuraba el material escrito que entraba en el país.³³⁷ En marzo de 1873,

many things."³²⁵ With the agricultural advancements made by the cooperative, San Martín became very well known for the production of potatoes, a recognition that still exists today. In an interview, one 'Tineco stated:

Before, we would say: 'Let's go to Xela to sell potatoes.' Always carried by the *mecapal* [a rope attached to the head for carrying heavy loads]. We would leave on foot at 3:00 A.M., in the early morning hours with one hundred pounds of potatoes. At 8:00 we would get to Xela. We would sell them there for two or three Quetzals per hundred pounds. [In those days] one Quetzal was a lot of money... Only here in San Martín and Concepción grew potatoes. San Martín was famous for its potatoes.³²⁶

In the 1960s, Guatemala still operated much as it did during the early independence period—a small elite prospering at the expense of the rural, poor, Indigenous Guatemalans. Racism and marginalization of the Indigenous population was prevalent throughout the country. In the words of Don Gerardo, "During this time, the banks would not deal with Indians. The only available credit was through money lenders who charged a ten percent fee."³²⁷ The cooperative gave the 'Tinecos access to credit, an unheard of practice before the time period. The cooperative also brought together community leaders, giving them further training and linking them to organizations intended to help underprivileged Guatemalans.

Furthering the initial steps taken by the cooperative, in the early 1980s the government organization DIGESA (The General Direction of Agricultural Services) came to the San Martín and began working with the cooperative members. The organization gave workshops on agricultural techniques and helped the cooperative find financing for the first irrigation project in the town.³²⁸ With these advances, new cash crops such as carrots, broccoli, and cabbage were grown in the altiplano. Additional training helped the cooperative members sell these crops throughout the country, lessening the need for the 'Tinecos to work in the coastal fincas.

The work begun by the cooperative furthered the cohesion and community involvement of various 'Tinecos in the altiplano of San Martín Sacatepéquez. In the words of Don Gerardo, "The cooperative movement built on the solidarity that

was already there [in San Martín]."³²⁹ This solidarity led several of the cooperatives' members to various leadership roles in the town, ranging from mayor to the president of local development committees.³³⁰

Recent Development and Decentralization

In 1986, President Vinicio Cerezo furthered the independence of municipalities in Guatemala by redistributing 8% of national taxes to the municipal governments.³³¹ In San Martín, the municipal building was the first infrastructure project to be undertaken as a result of the new funds.³³² Shortly thereafter, in 1988 the highway from Xela to Colimba, which passes through San Martín, was paved.³³³ From 1986 through to the present day, an assortment of other infrastructure projects has been carried out due to a larger municipal budget. These projects include the construction of dozens of schools and bridges, the creation of new water drainage systems, and the addition of electricity and paved roads in various communities throughout the municipality.³³⁴

The process of decentralizing decision making for community development continues today. Several new laws created in 2002 have legalized community development councils for the purposes of prioritizing, soliciting, and overseeing local projects. Currently, thirty-five community development councils (COCODEs) are legally formed in neighborhoods throughout San Martín.³³⁵ Under these laws, the non-skilled labor for infrastructure projects is legally provided for by the community. In San Martín, these new laws tapped into a system of providing local labor for the benefit of the community that dates back generations.

La municipalidad nueva – década de 1930 The new municipal building – 1930s



Fotografía donada por ADECOT
Photo donated by ADECOT

el presidente Justo Rufino Barrios estableció la libertad de credo en Guatemala a fin de extender los valores protestantes por todo el país, reducir el poder de la Iglesia católica y fomentar la inmigración desde países como Estados Unidos y Alemania.³³⁸ Poco después, comenzaron a llegar misioneros protestantes. Aunque los esfuerzos iniciales de conversión de las iglesias protestantes fueron imperceptibles, varias organizaciones protestantes siguieron enviando misioneros a Guatemala durante las primeras décadas del siglo XX.

En 1922, llegaron a la región mam de Quetzaltenango los primeros misioneros protestantes a través del Comité Presbiteriano de Misiones.³³⁹ El matrimonio Peck, conocido localmente como “Don Horacio” y “Doña Dorotea”, se estableció en San Juan Ostuncalco, aunque solían visitar otros pueblos, incluyendo San Martín Sacatepéquez. A pesar de que otros misioneros protestantes de Xela, como Paul y Dora Burgess, ya habían visitado el área, los Peck fueron los “primeros misioneros presbiterianos enviados específicamente para evangelizar a los indígenas”.³⁴⁰

Conscientes de la importancia de comunicarse con los *’tinecos* en su lengua local, los Peck, con la ayuda de Raimundo y Ventura Peñalonzo, pronto empezaron a aprender el idioma mam. En 1927, Doña Dorotea publicó 57 himnos en mam, y en 1937 los Peck publicaron una Biblia en mam. En

palabras de Dottie Foster, hija de los Peck, “Al traducir la Biblia y dejar que la leyeran en su propio idioma, ellos podían tener sus propias ideas sobre la fe cristiana”.³⁴¹

A lo largo de toda Guatemala, el primer trabajo misionero de los protestantes muchas veces consistía en construir escuelas y clínicas de salud con un mensaje religioso.³⁴² Virginia Garrard-Burnett, experta en el protestantismo en Guatemala afirma: “Este enfoque combinaba los ideales de la caridad cristiana con una estrategia simplemente práctica: se podía exponer a los conversos potenciales al mensaje de los misioneros cuando llegaban a usar los hospitales o las escuelas de la misión”.³⁴³ Desde su llegada a la región mam de Quetzaltenango, los Peck comenzaron a evaluar las necesidades de las comunidades en las que trabajaban. Según Dottie Foster: “No había [prácticamente] ninguna escuela en aquel tiempo. De hecho una de las primeras cosas que hicieron en Ostuncalco fue fundar una escuela para los niños indígenas. Ninguno de éstos estaba escolarizado”.³⁴⁴ Adicionalmente, durante el tiempo que vivieron en la región mam, los Peck publicaron una revista con información sobre medicina moderna, prácticas agrícolas mejoradas y mensajes bíblicos. La familia también empezó a impartir talleres para la formación de líderes, abrió institutos para varones y para señoritas y enseñó a los locales a leer y escribir (véase fotografía).

Los Peck dando clases de alfabetización The Pecks giving an adult literacy class



Fotografía donada por Dottie Foster
Photo donated by Dottie Foster

While the ‘Tinecos have adopted a national system to regulate local infrastructure development, they have done so in accordance to the values prescribed by the community. Unlike the forced labor of the nineteenth and early twentieth centuries, ‘Tinecos now labor on local projects prioritized by community leaders. Throughout generations, the power to recruit labor for these projects has been passed from the hands of the principales to community leaders at a more local level. As a ‘Tinecos said in an interview, “It is now the young people that are working, for example the committees. An older man is no longer capable of doing this. [The principales] lost their power because now everything is done in Spanish. A principal doesn’t know how to write, read, or speak Spanish.”³³⁶ While Guatemala develops, San Martín also modernizes. It is the fact that this modernization continues along traditional values that makes San Martín unique.

Chapter 15: New Hope Arrives, the Evangelicals

When the Liberal Regime took control of national politics in 1871, Catholicism had existed as the country’s only institutionalized religion for nearly 350 years. Throughout Guatemala the Catholic religion was a dominant force, running nearly all of the schools and censoring written material entering the country.³³⁷ In March of 1873, President Justo Rufino Barrios established freedom of religion in Guatemala in order to spread Protestant values throughout the country, lessen the power of the Catholic Church, and encourage immigration from countries such as the United States and Germany.³³⁸ The introduction of Protestant missionaries slowly followed. Although Protestant Churches’ initial efforts at conversion were negligible, various Protestant organizations continued to send missionaries to Guatemala throughout the early twentieth century.

In 1922, in the Mam region of Quetzaltenango, the first Protestant missionaries arrived through the Presbyterian Board of Missions.³³⁹ The Pecks, known locally as “Don Horacio” and “Doña Dorotea,” were based in San Juan Ostuncalco, although they commonly visited other towns including San Martín Sacatepéquez. Although Protestant missionaries from Xela such as Paul and Dora Burgess had previously visited the area, the Pecks were “the

first Presbyterian missionaries sent specifically to engage in Indian Evangelism.”³⁴⁰

Realizing the importance of relating to the ‘Tinecos in their local language, with the help of Raimundo and Ventura Peñalonzo, the Pecks quickly began learning the Mam language. In 1927 Doña Dorotea published 57 hymns in Mam, and in 1937, a Mam Bible was published by the Pecks. In the words of Dottie Foster, the daughter of the Pecks, “By translating the Bible and letting them read in their own language, they could make up their own minds about the Christian faith.”³⁴¹

Throughout Guatemala, early Protestant missionary work often involved building schools and health clinics with a religious message.³⁴² Virginia Garrard-Burnett, an expert on Protestantism in Guatemala states, “This approach combined the ideals of Christian charity with simple practicality: potential converts could be exposed to the missionaries’ message when they came to use mission hospitals or schools.”³⁴³ From the beginning of their time in the Mam region of Quetzaltenango, the Pecks began assessing the needs of the communities in which they worked. According to Dottie Foster, “There were [practically] no schools at that point. In fact one of the first things they did in Ostuncalco was start a school for the Indian children. None of them were going to school.”³⁴⁴ Additionally, during their time in the Mam region of Quetzaltenango, the Pecks published a magazine with information on modern medicine, improving crop yields, and messages from the Bible. The family also began giving leadership trainings, opened boys’ and girls’ institutes, and taught locals to read and write (see photo).

Resistance to the New Religion

Throughout Guatemala, resistance against Protestantism was prevalent. In 1940, after nearly sixty years of Protestant presence, less than 2 percent of Guatemalans declared themselves to be Protestant.³⁴⁵ But this slow acceptance did not stop the work of the Pecks. In September of 1924, the first “new believer” was converted in San Martín Sacatepéquez. In the 1930s, together with some of the newly converted believers, the Pecks built the first Protestant Church in San Martín, *La Iglesia Presbiteriana de San Martín*. Although the locals did not initially accept Protestantism by the masses, one uncommon act of conversion was captured by the Pecks in their diary: “Monday January 1, 1929—in the San Martín courthouse, seven young people accepted Christ.”³⁴⁶ Throughout interviews, various

Resistencia a la nueva religión

Prevalció en toda Guatemala la resistencia al protestantismo. En 1940, luego de casi sesenta años de presencia protestante, menos de un 2 por ciento de los guatemaltecos se declaraban protestantes.³⁴⁵ Pero esta lenta aceptación no detuvo el trabajo de los Peck. En septiembre de 1924 se convirtió en San Martín Sacatepéquez el primer “creyente nuevo”. En la década de 1930, junto con algunos de estos nuevos creyentes, los Peck construyeron la primera iglesia protestante de San Martín, La Iglesia Presbiteriana de San Martín. Aunque al inicio los locales no aceptaron el protestantismo en masa, los Peck capturaron en su diario un acto poco común de conversión: “Lunes, 1 de enero de 1929—en el juzgado de San Martín, siete jóvenes aceptaron a Cristo”.³⁴⁶ En las entrevistas, varios ‘tinecos dijeron que aunque los evangélicos empezaron a atraer a los creyentes en las décadas de 1950 y 1960, las conversiones evangélicas masivas no ocurrieron en San Martín hasta las décadas de 1980 y 1990.³⁴⁷

Otras formas de resistencia más directa en contra de la fe protestante también eran habituales, incluyendo la persecución de nuevos creyentes y misioneros. En palabras de David Scotchmer, un misionero protestante: “Los protestantes sufrieron la carga de ser diferentes y muchas veces sufrieron literalmente por sus creencias siendo azotados y encarcelados por enemigos y funcionarios locales”.³⁴⁸ Crucial en este problema era la cuestión de que los misioneros protestantes no sólo estaban predicando una nueva religión, sino que también estaban introduciéndose en las vidas de las comunidades indígenas y tratando de alterar la cultura y las costumbres locales. Es más, la religión protestante valoraba el beneficio personal, la riqueza y el individualismo, atributos que todavía no eran convencionales en las cerradas comunidades indígenas de Guatemala.³⁴⁹ Como ha demostrado este trabajo, cuando las instituciones extranjeras tratan de cambiar las costumbres de las comunidades indígenas, típicamente ocurren confrontaciones. Virginia Garrard-Burnett explica el conflicto cultural básico como sigue:

Los misioneros extranjeros, armados con sus Biblias, libros de texto, diccionarios, zapatos cómodos y estetoscopios representaban exactamente el tipo de ideas e instituciones que las comunidades indígenas pequeñas y localizadas querían mantener alejadas. Los campesinos de “comunidades folklóricas” aisladas creían que sólo podían sobrevivir

al régimen liberal si trataban de proteger el orden tradicional de sus comunidades del cambio culturalmente desestabilizador —independientemente de que éste procediera de fuentes sociales, económicas, políticas o religiosas.³⁵⁰

Garrard-Burnett continúa explorando varios casos en los que las comunidades se levantaron en contra de los misioneros protestantes. Esta resistencia también fue destacada en las comunidades mam de Quetzaltenango. En una entrevista, Dottie Foster habló de una confrontación en la que estuvo involucrado su padre, Don Horacio:

Había mucha resistencia, especialmente por parte de los sacerdotes mayas. Porque lo que decía amenazaba sus ingresos. Muchas veces mi papá estuvo a punto de ser asesinado. [En 1938] los sacerdotes mayas se unieron y aparentemente decidieron que querían deshacerse de este misionero. Dijeron que era porque había manejado su carro por San Juan Ostuncalco y dirigido las luces del mismo sobre la iglesia, y que de este modo la había quemado. Tenían que echarle la culpa a alguien, de modo que le inculparon a él. Así que unos cuantos de ellos se reunieron y vinieron de noche a nuestra casa y le prendieron fuego al tejado, que era de hoja... y quemaron la casa. En ese tiempo, él [Don Horacio] estaba tan interesado en los sacerdotes mayas que estaba escribiendo una investigación sobre ellos, y sus primeros textos se quemaron.³⁵¹

Hablando en lenguas (ministerio)

A finales de la década de 1950, los guatemaltecos conversos empezaron a formar nuevas denominaciones protestantes.³⁵² Estos “nuevos evangélicos” abrazaron el Pentecostalismo, un movimiento de la fe evangélica que hace énfasis en la experiencia personal con Dios. A raíz del devastador terremoto de 1976, que mató a más de 27,000 guatemaltecos, el país abrió sus puertas a las iglesias pentecostales que ofrecían ayuda a las víctimas del terremoto. En la década siguiente, aparecieron 30 nuevas sectas en San Juan Ostuncalco.³⁵³ Según Víctor Perera: “Los evangélicos que llegaron a Guatemala para consolar y rehabilitar a los sobrevivientes del terremoto se quedaron en el país para convertirlos”.³⁵⁴ Impulsada por la persecución anticatólica durante la guerra, Guatemala había empezado lentamente a “ver la luz”. Para las décadas de 1980 y 1990 el

'Tinecos stated that while the Evangelicals began attracting believers in the 1950s and 1960s, widespread Evangelical conversion did not occur in San Martín until the 1980s and 1990s.³⁴⁷

Other forms of more direct resistance against the Protestant faith were also common, including the persecution of new believers and missionaries. In the words of David Scotchmer, a Protestant missionary: "Local Protestants felt the burden of being different and often suffered for their beliefs with beatings and jailings from local antagonists and officials."³⁴⁸ Central to the problem was the issue that Protestant missionaries were not only preaching a new religion, but were also entering the lives of Indigenous communities and attempting to alter local culture and customs. Furthermore, the Protestant religion valued personal gain, wealth, and individualism, attributes that were still not conventional in Guatemala's closed Indigenous communities.³⁴⁹ As this work has demonstrated, when foreign institutions attempt to change the customs of Indigenous communities, confrontations typically occur. Virginia Garrard-Burnett explains the basic cultural conflict as the following:

Foreign missionaries, armed with their Bibles, textbooks, sensible shoes, dictionaries, and stethoscopes, epitomized exactly the kinds of ideas and institutions that small, localized indigenous communities wanted to keep out. The villagers in isolated "folk communities" believed that they could survive Liberal rule only by trying to protect the traditional order of their villages from culturally disruptive change—whether it came from social, economic, political, or religious sources.³⁵⁰

Garrard-Burnett goes on to discuss various instances where communities rose up against the Protestant missionaries. This resistance was also prevalent in the Mam communities of Quetzaltenango. In an interview, Dottie Foster spoke of one confrontation involving her father, Don Horacio:

There was a lot of resistance, especially from the [Mayan] Shamans. Because what he was saying was a threat to their incomes... A lot of times my father almost got killed. [In 1938] the Shamans apparently got together and decided that they wanted to get rid of this missionary. They said it was because he had driven through San Juan Ostuncalco

and had shone the headlights of his car on the church, and therefore had burnt it down. They had to blame somebody, and so they blamed him. And so a group of them got together and they came in the middle of the night to our house and set the roof, which was thatch, on fire... and they burned the house down. In the meantime, he [Don Horacio] had got so interested in Shamans that he was writing up a thesis about the Shamans, and so his first thesis was burned up.³⁵¹

Speaking in Tongues

In the late 1950s, converted Guatemalans began to form new Protestant denominations.³⁵² These "new evangelicals" embraced Pentecostalism, a movement within the Evangelical faith that emphasizes a direct personal experience with God. After a devastating 1976 earthquake, which killed over 27,000 Guatemalans, the country opened its doors to Pentecostal churches offering post-earthquake aid. In the decade following the earthquake, 30 new sects appeared in San Juan Ostuncalco.³⁵³ According to Victor Perera, "The evangelicals who came to Guatemala to comfort and rehabilitate the survivors of the earthquake remained behind to convert them."³⁵⁴ Furthered by anti-Catholic persecution during the war, Guatemala has slowly begun to see the light. By the 1980s and 1990s the Pentecostal movement had swept through the majority of rural Guatemala.³⁵⁵ Various sources estimate that by the mid-1980s over 20% of the Guatemalan population had been converted to Evangelicals.³⁵⁶ In current day Guatemala, rooftop speakers throughout the countryside assure that entire towns also share the believers' "direct personal experience with God," projecting the mysteries of the church onto the unsaved as congregations openly speak in tongues.

In the words of Dottie Foster, "Then a different kind of *"evangelico"* started arriving: Pentecostals, Kramerites, Holiness, Church of God, etc. and they aggressively competed and even 'stole' members from the mainline churches, claiming that they were the only ones that had the truth."³⁵⁷ According to Padre Angel, the priest of the Catholic Church, the first Pentecostal denomination to enter San Martín was the Iglesia Bethania, quickly followed by the Príncipe de Paz and the Iglesia de Dios during the 1980s and 1990s.³⁵⁸ While the 'Tinecos resisted Protestantism for nearly sixty years, advancements in health care and schooling, the promises of salvation, and the draw of Evangelical missionaries eventually swayed the beliefs of the 'Tinecos.

movimiento pentecostal se había establecido en la mayoría de las comunidades rurales de Guatemala.³⁵⁵ Varias fuentes estiman que para mediados de la década de 1980 más del 20 por ciento de la población guatemalteca se había convertido a un credo evangélico.³⁵⁶ En la Guatemala actual, altavoces colocados en fachadas y tejados de los templos de todo el país aseguran que pueblos enteros también comparten la “experiencia personal con Dios” de los creyentes, proyectando los misterios de la iglesia sobre los no creyentes ya que las congregaciones dominan abiertamente todas las lenguas del país.

En palabras de Dottie Foster: “Después empezó a llegar un tipo diferente de evangélico: pentecostales, krameritas, Holiness, Iglesia de Dios, etc., y rivalizaban agresivamente e incluso se ‘robaban’ a los miembros de las principales iglesias, reclamando ser ellos los únicos portadores de la verdad”.³⁵⁷ Según el Padre Ángel, el sacerdote de la iglesia católica, la primera denominación pentecostal que se introdujo en San Martín fue la Iglesia Bethania, seguida de cerca por el Príncipe de Paz y la Iglesia de Dios durante las décadas de 1980 y 1990.³⁵⁸ A pesar de que los ‘tinecos resistieron al protestantismo durante casi sesenta años, los avances en cuestión de salud y educación, las promesas de salvación y la atracción de los misioneros extranjeros influyeron eventualmente en las creencias de los ‘tinecos. Hoy se estima que el 50 por ciento de la población de San Martín es evangélico, distribuidos por todo el municipio en treinta y tres iglesias diferentes.³⁵⁹

Capítulo 16: La guerra interna

Durante sus sangrientos diecisiete meses de mandato como presidente, el pastor evangélico Efraín Ríos Montt proclamaba: “Aquí el que manda es Jesucristo... No nos estamos defendiendo con la ayuda del ejército y de sus armas, sino con la del Espíritu Santo”.³⁶⁰ Esta declaración era pronunciada al mismo tiempo que el ejército de Ríos Montt arrasaba el altiplano occidental, combatiendo los grupos armados de la guerrilla y masacrando comunidades mayas enteras.³⁶¹ El conflicto que consumió todo el país surgió como resultado de la cuestión de la distribución desigual de la tierra, y eventualmente se convirtió en una guerra de treinta y seis años que sesgó las vidas de unos 200,000 guatemaltecos.³⁶² Para entender este sangriento periodo de la historia de Guatemala y sus efectos en San Martín

Sacatepéquez es preciso analizar los acontecimientos que llevaron al mismo.

En junio de 1954, la Agencia Estadounidense de Inteligencia (CIA) respaldó un golpe de estado para destituir a Jacobo Arbenz, poniendo término al primer periodo de gobierno democráticamente elegido de la historia de Guatemala y a los “diez años de primavera”.³⁶³ Luego de la caída del gobierno de Arbenz, los trabajadores sindicalizados de las fincas perdieron sus puestos de trabajo al desmantelarse la reforma agraria que había redistribuido tierras por toda Guatemala. En el momento de su destitución, Arbenz dijo: “Hemos sido condenados por darle a nuestra población campesina tierra y derechos”.³⁶⁴ En 1960, después de una serie de regímenes opresivos, se declara oficialmente la guerra civil en Guatemala, enfrentando a los gobiernos militares y sus grupos paramilitares de derecha con los rebeldes de izquierda y la guerrilla.³⁶⁵ Al mismo tiempo que los grupos evangélicos recorrían las regiones remotas del país prometiendo la salvación a través de Cristo, la guerrilla recorría las montañas prometiendo la salvación a través de la revolución. Para principios de la década de 1980, en pleno auge del conflicto, se estima que 260,000 personas apoyaban a las organizaciones guerrilleras.³⁶⁶ Simultáneamente, el ejército había tomado el control total de la esfera política, asumiendo un “poder casi absoluto” hasta 1986.³⁶⁷

Llegada de la violencia a la región mam de Quetzaltenango

Durante toda la guerra, en las comunidades vecinas a San Martín Sacatepéquez, los habitantes se vieron atrapados entre la guerrilla y el ejército. El 13 de septiembre de 1980, un decano de la Universidad de San Carlos fue asesinado en San Juan Ostuncalco, señalando el inicio de una violencia regional que perduraría dos años.³⁶⁸ Al otro día, llegaron al pueblo los guerrilleros de la ORPA (Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas) y mataron a un policía local que se opuso a la “concentración cívica” de la guerrilla.³⁶⁹ En palabras de Roland Ebel: “Durante el siguiente año y medio los vecinos del pueblo estaban sujetos a amenazas anónimas tanto de la izquierda como de la derecha, aparecían cadáveres en las calles, asaltaban y quemaban autobuses y ponían bombas cerca de las casas de los ladinos importantes. Una familia indígena completa de once miembros que vivía en un área remota del pueblo [San Juan Ostuncalco] fue asesinada a balazos presumiblemente por “haber dado de comer a unos forasteros”.³⁷⁰

Today, an estimated 50% of the population of San Martín is Evangelical, distributed through the municipality in thirty-three different churches.³⁵⁹

Chapter 16: The War

During his bloody seventeen month rule as president, Evangelical pastor Efraín Ríos Montt exclaimed, "Here the one in charge is Jesus Christ... We defend ourselves not by the army or by its swords, but by the Holy Spirit."³⁶⁰ This statement was made as Montt's army spread throughout the Western Highlands, combating guerilla groups and massacring entire Mayan villages.³⁶¹ The conflict that consumed the entire country erupted as a result of the issue of inequitable land distribution, and eventually turned into a thirty-six year war that claimed the lives of approximately 200,000 Guatemalans.³⁶² To understand this bloody period of Guatemalan history and its effects on San Martín Sacatepéquez, one must examine the events leading up to it.

In June of 1954, the United States Central Intelligence Agency (CIA) backed a coup to overthrow Jacobo Arbenz, ending the first democratically elected period of government in Guatemala's history and the "ten years of spring."³⁶³ After the downfall of the Arbenz government, unionized plantation workers lost their jobs as the Agrarian Reform that had redistributed land throughout rural Guatemala was dismantled. At the time of his overthrow, Arbenz expressed, "We are condemned because we have given our peasant population land and rights."³⁶⁴ In 1960, after a series of oppressive regimes, civil war officially broke out in Guatemala, opposing military governments and right-wing vigilante groups against leftist rebels and guerrillas.³⁶⁵ At the same time that Evangelical groups traveled the remote countryside promising salvation through Christ, guerrilla groups traveled through mountain villages promising salvation through revolution. By the early 1880s, at the height of the conflict, it is estimated that 260,000 people supported guerrilla organizations.³⁶⁶ Simultaneously, the army had taken complete control of the political sphere, assuming "almost absolute power" until 1986.³⁶⁷

Violence Comes to the Mam Region of Quetzaltenango

Throughout the war, in the towns near San Martín Sacatepéquez, the villagers were caught between the guerrillas and the army. On September 13, 1980, a dean from San Carlos University was murdered in San Juan Ostuncalco, marking the beginning of the regional violence that continued for two years.³⁶⁸ The next day guerrillas from the OPRA (Revolutionary Organization of The Armed People) came into the town, killing a local police officer that resisted the guerrillas' "civic gathering."³⁶⁹ In the words of Roland Ebel: "For the next year and a half the townspeople were subject to anonymous threats from both left and right, bodies were found in the streets, buses were attacked and burned, and bombs were placed near the houses of prominent ladinos. One entire Indian family of eleven living in a remote part of the township [of San Juan Ostuncalco] was gunned down for allegedly having 'fed strangers'."³⁷⁰

Soon after the violence began in San Juan Ostuncalco, San Martín began to be visited more often by the guerrillas and in retaliation, by the army.³⁷¹ Throughout 1980 and 1981, the military set up sentry points and a town-wide curfew in San Martín, only permitting the "Tinecos to be out of their homes from 6:00 A.M to 6:00 P.M."³⁷² Throughout this timeframe, the "Tinecos were forced to serve in the military, various town leaders were kidnapped, and several "Tinecos were murdered. Quotes from village residents demonstrate the difficulties of life during the early 1980s:

We lived with fear, with *fear*. We couldn't go to the mountains [to work]. Because the military was there, the guerrilla was there. You could not go to work. Everyone was scared. One time, without reserve [*sin pena*], the military bombed the town. But the guerrillas had already left; just to mess with the people they bombed the town. And then the military began to kidnap people.³⁷³

Maybe there was someone who... someone who was jealous. [The jealous person] would accuse an enemy, and the military would take him. Quite simply, they would just come to take him. He would be accused because of jealousy and then suddenly, bad luck... This happened in the years '80, '81, '82. They took many and a few came back.³⁷⁴

Al poco de que empezara la violencia en San Juan Ostuncalco, San Martín Sacatepéquez empezó a ser visitada a menudo por la guerrilla, y en represalia, por el ejército.³⁷¹ Durante todo el año 1980 y 1981, el ejército estableció puntos de vigilancia en San Martín y decretó el toque de queda, permitiendo a los *tinacos* ausentarse de sus hogares únicamente entre las 6:00 a.m. y las 6:00 p.m.³⁷² En este entonces, los *tinacos* estaban obligados a servir en el ejército, varios líderes del pueblo fueron secuestrados y varios *tinacos* fueron asesinados. Los testimonios de los residentes del pueblo demuestran las dificultades de la vida durante principios de la década de 1980:

Vivimos con miedo, con *miedo*. Ya no podemos ir a la montaña [para trabajar]. Porque ya está el ejército, ya está el guerrilla. Uno no puede ir a trabajar. Todos con miedo. Una vez el ejército sin pena tiraba la bomba en el pueblo. Pero ya la guerrilla ya se había ido; solo para fregar la gente lo tiraba. Y después el ejército empezó a secuestrar la gente.³⁷³

Tal vez hay uno que... uno por allí de envidia. Un enemigo lo acusa. El ejército lo llevaba. Nada más va a venir a traer uno. Por la envidia acusó a uno y de repente, mala suerte... esto fue en los años '80, '81, '82. Llevaban muchos y regresaron unos.³⁷⁴

En el año 1980 fue cuando secuestraron a mi papa. Lo que a mi me ha contado mi mama es de que, pues, era gente que sólo buscaba quienes eran los que estaban saliendo adelante un poco, económicamente. Y a ellos los buscaban para secuestrarlos y posteriormente asesinarlos. A mi papa nunca lo encontramos. Lo buscamos, nunca lo encontramos. Y dice que a él, cuando lo fueron a secuestrar, se escuchó bien cuando rodearon toda la casa y tocaron la puerta. '¿Quién es?' dijo él. 'Soy Pancho,' Pancho era un nuestro vecino. 'Ah, es el Pancho. Ahorita voy' dijo él. Pero no era Pancho. Yo no te puedo decir con seguridad si era el ejército o era la guerrilla, pero lo que

nos han dicho todos, en un 80 por ciento que era el ejército. En nuestro municipio era gente muy trabajadora, muy respetuosa, y gente que estaba progresando, y fueron gentes que se llevaban... En el momento de que los líderes [comunitarios] buscaban el progreso, entonces [pensó el ejército] para que no se diera cuenta la demás gente, para que el pueblo no se levantara, mejor ellos los acabaron.³⁷⁵

Tal como sucede en gran parte de la Guatemala rural, los peores años de la guerra tuvieron un efecto duradero en San Martín Sacatepéquez. El secuestro de varios líderes comunitarios interrumpió el desarrollo de la infraestructura local durante varios años; puso término a esfuerzos en beneficio de la comunidad, tales como la cooperativa; e infundió un miedo en los *tinacos* que ha durado décadas. Inadvertida por muchos locales, la práctica del ejército de secuestrar a líderes comunitarios que "estaban haciendo progresos" fue habitual durante la guerra. En palabras de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, esto se hizo como un esfuerzo para "destruir los valores culturales que aseguraban la cohesión y la acción colectiva en muchas comunidades mayas... El objetivo era intimidar y silenciar al conjunto de la sociedad".³⁷⁶ La guerra convirtió a Guatemala en un país sin respuestas, un país en el que "sólo Dios sabe". Adicionalmente, la violencia de la guerra hizo que las comunidades dieran la espalda a los forasteros. Como defensa contra las fuerzas destructivas del ejército y la guerrilla, los *tinacos* se volvieron hacia sus antiguos vínculos de solidaridad comunitaria. En palabras de Roland Ebel: "Los problemas y presiones [de la guerra] parece que han unido a la gente del pueblo".³⁷⁷ En todas las entrevistas hubo descripciones espontáneas de estas técnicas unificadoras de proteccionismo comunitario:

El ejército vino a secuestrar la gente. Entonces, toda la gente [de San Martín] se levantaba. 'Vamos a patrullar. ¿Porque están sacando nuestra gente?' Después vino la ley de Ríos Montt para patrullar en contra de la guerrilla. Pero aquí fue muy diferente. En San Martín no [empezó] en contra de la guerrilla sino en contra del ejército.³⁷⁸

In the year 1980 they kidnapped my father. What my mother has told me was, well, they were looking for those who were coming out ahead a little, economically. And they looked for those people to kidnap, and then to murder. My father - we never found him. We looked for him, never found him. And people say that when they came to kidnap him, he heard them surrounding the house and knocking on the door. 'Who is it?' He said. 'It's me Pancho.' Pancho was one of our neighbors. 'Ahh its Pancho. O.K. I am coming' he said. But it wasn't Pancho. I can't tell you for sure if it was the military or the guerrilla, but according to what everyone has told us, about 80% of the time it was the military. In our municipality the people who were very hard working, respected, and were making progress were the people that were taken... In the moment that the [community] leaders looked for progress, [the military thought] so that the rest of the people would not realize, so that the so the town would not improve, it was better to 'end' them.³⁷⁵

As is true throughout much of rural Guatemala, the worst years of war have had a lasting effect in San Martín Sacatepéquez. The kidnapping of various community leaders halted local infrastructure development for several years, brought a close to community improvement efforts such as the cooperative, and instilled fear in the "Tinecos that has lasted decades. Unknown to many of the locals, the army's practice of kidnapping community leaders who were "making progress" was common during the war. In the words of the Commission for Historical Clarification, this was done as an effort "to destroy the cultural values that ensured cohesion and collective action in Mayan communities... The objective was to intimidate and silence society as a whole."³⁷⁶ The war turned Guatemala into an answerless country, a country where "Only God knows." Additionally, the violence of the war turned communities away from outsiders. As a defense against the destructive forces of the military and the guerrillas, the "Tinecos turned to their age-old bonds of community solidarity. In the words of Roland Ebel, "The troubles and pressures [of the war] seemed to draw the townspeople together."³⁷⁷ Throughout interviews, these unifying techniques of community protectionism were commonly described:

The military came to kidnap people. Then, all of the people [of San Martín] roused themselves. 'Let's go patrol. Why are they kidnapping our people?' After that, Ríos Montt made a law [forcing] the people to patrol against the guerrillas. But here it was very different. In San Martín it [began] not against the guerrillas, but against the military.³⁷⁸

During the difficult times, the people united to be able to pass the [tough] times easier and to continue with their lives.³⁷⁹

It was a very difficult situation because at 5:00 in the afternoon almost no one was in the streets. And sometimes we would hear the bullets, or sometimes we would hear, 'The guerrillas are coming, the military is coming.' Then all of the people [would stay] in their houses. Those that had relatives on one side [of town] would leave their house abandoned and go to be with their relatives so that everyone could be together. So that, well, the conflict felt less difficult.³⁸⁰

Furthermore, when "Tinecos speak about the war, a common theme is to not judge the war from their particular experience, but to examine the town's experience in comparison with other parts of Guatemala. Although several communities in San Martín were severally affected, including El Rincón, Santa Ines, and Toj Alic, after outlining specific kidnappings, "Tinecos would often rejoice in the fact that these problems were not as common as they were in other regions of the country. In one case, directly after describing the kidnapping of his father, a "Tineco told me, "What happened here in San Martín was nothing. In Ixcán, Quiché, and Huehuetenago many people lost their whole families."³⁸¹ These coping mechanisms helped the town get through this difficult time. While these tough times have attempted to silence San Martín, today various "Tinecos do not this part of history should remain unspoken:

We should not forget what happened. But instead, we should let our children know everything that has occurred so that it does not happen again. There is a phrase that says 'A town that does not know its history is condemned to repeat it.' I do not think we want our children to suffer. Perhaps we have suffered, correct?

En los tiempos duros, le gente se unió para pasarlos mejor y seguir con sus vidas.³⁷⁹

Era una situación muy difícil porque a las cinco de la tarde ya casi ninguno estaba en la calle. Y a veces escuchábamos los balazos, o escuchábamos 'ya vinieron los guerrilleros, ya vinieron los soldados.' Entonces toda la gente en su casa. Los que tenían familiares en un lado [del pueblo], dejaban su casa abandonada, y se iban con sus familiares con tal de que estuvieran todos en juntos. Porque así, pues, se sentía menos duro el conflicto.³⁸⁰

Es más, cuando los 'tinecos hablan de la guerra, algo que se repite es el no juzgarla a partir de su experiencia particular sino examinar la experiencia del pueblo en comparación con otras partes de Guatemala. Aunque varias comunidades de San Martín fueron seriamente afectadas, incluyendo El Rincón, Santa Inés y Toj Alic, después de haber mencionado secuestros específicos, los 'tinecos muchas veces se alegran del hecho de que estos problemas no fueron tan comunes como en otras regiones del país. En un caso, inmediatamente después de describir el secuestro de su padre, un 'tineco me dijo: "Lo que pasó aquí en San Martín no fue nada. En Ixcán, Quiché y Huehuetenago muchas personas perdieron a toda su familia".³⁸¹ Estos mecanismos para hacer frente al conflicto ayudaron a que el pueblo superara esos tiempos difíciles. Pese a que esa época de pesar intentó silenciar a San Martín, hoy día varios 'tinecos piensan que es necesario hablar de esa parte de su historia:

No debemos olvidar lo que pasó. Sino que debemos de darles a conocer a nuestros hijos todo lo que sucedió para que no se vuelva a repetir. Hay una frase que dice 'Pueblo que no conoce su historia esta condenado a repetirla.' Yo pienso que nosotros no queremos que nuestros hijos sufra. ¿Tal vez nosotros sufrimos, verdad? Que no lo olvidemos porque eso nos va ayudar a vivir de una mejor manera y a evitar que se vuelva a dar nuevamente lo que sucedió.³⁸²

El final de la violencia: Acuerdos de Paz de 1996

En 1986, Vinicio Cerezo fue elegido el primer presidente civil de Guatemala después de más de

treinta años.³⁸³ De inmediato empezó a reducir el poder del ejército, declarando que una de sus máximas prioridades era la de poner fin a la violencia política. En 1987, Cerezo reunió a varios sectores de la sociedad guatemalteca para iniciar las negociaciones que habrían de terminar la guerra, aunque éstas no culminaron con éxito hasta 1996.³⁸⁴ El 29 de diciembre de 1996 fueron firmados en Guatemala los Acuerdos de Paz, poniendo fin a una guerra de treinta y seis años.³⁸⁵ Analizando retrospectivamente la historia de San Martín, los 'tinecos por lo general consideran esta fecha como el inicio de una era positiva: "Después de que se firmaron los Acuerdos de Paz en el 96, ya la gente decía, '¡Ya se firmó los acuerdos de paz! ¡Ya no vamos a pelear de guerrilleros con soldados!' Entonces ya salíamos a la calle más tranquilos y con más confianza, sin ese temor de que peor si va a pasar algo. Desde ese [fecha] entonces, yo vi que la gente ya se despertó más".³⁸⁶ Este hecho histórico cerró uno de los capítulos más sangrientos de la historia de Guatemala y dio comienzo a una nueva fase en la historia de San Martín Sacatepéquez.

Capítulo 17: Historia reciente

La firma de los Acuerdos de Paz en 1996 puso fin a las violaciones a los derechos humanos que tuvieron lugar durante la guerra. Otros acuerdos, creados en el mismo marco legal y por la misma fecha, han abierto un nuevo espacio en Guatemala que fomenta el aumento de la participación ciudadana, la organización comunitaria y la expresión política.³⁸⁷ Con estos nuevos acuerdos adicionales se han desarrollado en San Martín Sacatepéquez varias organizaciones no gubernamentales (ONGs) que comparten el objetivo de llevar al pueblo ayuda internacional y desarrollo sostenible. Aunque en San Martín existen actualmente multitud de grupos comunitarios y de ONGs, subrayar la historia de unas cuantas organizaciones claves demuestra cómo ha progresado el desarrollo en el pueblo.

Las ONG que operan en San Martín

El movimiento que creó las ONG y los comités comunitarios en San Martín se inició en 1988 cuando un grupo de campesinos de la aldea La Estancia, San Martín, se organizó y empezó a buscar ayuda para proyectos agrícolas.³⁸⁸ Inicialmente el grupo

We should not forget this because it will help us to live in a better way and avoid repeating what has already happened.³⁸²

The End of the Violence, The 1996 Peace Accords

In 1986, Vinicio Cerezo was elected as the first civilian president in Guatemala in over thirty years.³⁸³ He quickly began to decrease the power of the military, declaring that ending political violence would be among his top priorities. In 1987, Cerezo led various sectors of Guatemalan society to begin the negotiations for ending the war, although a successful negotiation was not reached until 1996.³⁸⁴ On December 29, 1996, the Peace Accords were signed in Guatemala, representing an end to the thirty-six year war.³⁸⁵ In looking back at San Martín's history, the 'Tinecos commonly regard this date as the start of a new, positive era: "After they signed the Peace Accords of '96, the people said 'They have signed the Peace Accords, now we will no longer fight between guerrillas and soldiers!' Then, we began to go out in the street calmer and with more trust, without the fear that something bad will happen. Since that [date], I have seen that the people have 'woken up' more."³⁸⁶ This historic event brought one of the bloodiest chapters of Guatemala's history to a close and began a new phase in the history of San Martín Sacatepéquez.

Chapter 17: Recent History

The signing of the 1996 Peace Accords put an end to the human rights violations that occurred during the war. Other accords, created in the same timeframe, have opened a new space in Guatemala that encourages increased citizen participation, community organization, and political expression.³⁸⁷ With the addition of these new accords, various non-governmental organizations (NGOs) have developed in San Martín Sacatepéquez with the aim of bringing sustainable development and international aid to the town. While a multitude of community groups and NGOs currently exist in San Martín, highlighting the history of a few key organizations demonstrates how development has progressed in the town.

NGOs operating in San Martín

The movement that created the NGOs and community committees of San Martín began in 1988 when a group of farmers from the village of La Estancia, San Martín organized themselves and began to look for aid to fund agricultural projects.³⁸⁸ The group initially found funding to give credit to potato framers, and in 1990 legally formed their organization under the name ADIT (The Integral 'Tineco Development Association). With the signing of the Peace Accords and the arrival of various international aid organizations in the mid 1990s, ADIT acquired funding to expand its scope. Since ADIT's start, the association has worked throughout the municipality on issues such as alphabetization, women's programs, credit for farmers, and the production and commercialization of agricultural products.³⁸⁹ Additional organizations soon followed. When the worst of the wartime violence ended, the cooperative began again in San Martín, under the name 'The Integral Sacatepéquez Agricultural Cooperative, July 31.' The new cooperative still exists today and offers savings and loans to the 'Tinecos.

Various other NGOs began in the second half of the 1990s. In 1995 ADECOT (The Association for the Educative, Economic, and Cultural Development, Onil Tnum) was established, and in 1998 it was legalized with the objective of working towards sustainable municipal development according to the local culture.³⁹⁰ Throughout ADECOT's history, the association has worked on various issues including a project outlining sustainable use of remittances and various projects with the aim of improving local education.³⁹¹ ADECOT has also published several texts including a municipal wide education based needs assessment and various culturally oriented books.³⁹² With the help of the ADECOT associates, in 1996 an umbrella organization was formed to breach the gap between the municipal government and the organized sectors of civil society. Since this organization's beginning, UNODESMA (The Union of Organizations for the Development of San Martín) has been working in various communities throughout San Martín on the issues of health, education, and infrastructure development.³⁹³

Resulting from recommendations of the Peace Accords, in 2002 the national government furthered municipal autonomy and the process of decentralization by establishing a new municipal code and creating an organized system of development councils.³⁹⁴ These development councils

encontró financiamiento para poder dar crédito a los productores de papa, y en 1990 formó legalmente su organización, a la que denominó ADIT (Asociación de Desarrollo Integral Tineco). Con la firma de los Acuerdos de Paz y la llegada de varias organizaciones de ayuda internacional a mediados de la década de 1990, la ADIT consiguió fondos para ampliar su capacidad. Desde los comienzos de la ADIT, la asociación ha trabajado por medio de la municipalidad en cuestiones tales como alfabetización, programas de mujeres, crédito a campesinos, y la producción y comercialización de productos agrícolas.³⁸⁹ Pronto la secundaron otras organizaciones adicionales. Cuando lo peor de la violencia de la guerra terminó, la cooperativa empezó a funcionar otra vez en San Martín bajo el nombre de Cooperativa Agrícola Integral Sacatepéquez, 31 de julio. La nueva cooperativa todavía opera en la actualidad y proporciona ahorros y créditos a los tinecos.

Otras ONG más se formaron en la segunda mitad de la década de 1990. En 1995 se fundó ADECOT (Asociación para el Desarrollo Educativo, Económico y Cultural, Onil Tnum), y en 1998 fue legalizada con el objetivo de trabajar en beneficio del desarrollo municipal sostenible con base a la cultura local.³⁹⁰ Durante toda la historia de ADECOT, la asociación ha trabajado en varias cuestiones incluyendo un proyecto orientado a dar un uso sostenible a las remesas y varios proyectos dirigidos a mejorar la educación local.³⁹¹ ADECOT también ha publicado varios textos, incluidos un diagnóstico educativo municipal y varios libros de orientación cultural.³⁹² Con la ayuda de los asociados de ADECOT, en 1996 se formó UNODESMA (Unión de Organizaciones Locales para el Desarrollo de San Martín Sacatepéquez), una organización coordinadora para crear un espacio de concertación entre la administración municipal y los sectores organizados de la sociedad civil. Desde sus inicios, UNODESMA ha trabajado en varias comunidades de San Martín en cuestiones de salud, educación, agricultura, organización y desarrollo de infraestructura.³⁹³

A consecuencia de las recomendaciones de los Acuerdos de Paz, en 2002 el gobierno nacional fortaleció la autonomía municipal y el proceso de descentralización estableciendo un nuevo código municipal y creando un sistema organizado de consejos de desarrollo.³⁹⁴ Estos consejos operan a diferentes niveles, que oscilan desde los grupos comunitarios al Consejo Nacional de Desarrollo. En 2002, con la ayuda de UNODESMA, el gobier-

no municipal empezó a formar estos consejos de desarrollo a nivel municipal y comunitario. Estos consejos han dado un espacio legal a los líderes comunitarios para la participación y el desarrollo de la comunidad. Con respecto a los cambios en términos de desarrollo que han tenido lugar en San Martín desde la firma de los Acuerdos de Paz, un trabajador de UNODEMSA dijo: "He visto en los habitantes el avance en el pensamiento en los procesos de desarrollo, especialmente con relación a la mujer... También había bastante cambio en los grupos comunitarios, hasta ahora hay organizaciones que piensan en procesos complementarios, un desarrollo sostenible. También el gobierno tiene más participación política y comunitaria".³⁹⁵

Emigración a los Estados Unidos

Otra tendencia importante que se viene dando en los últimos quince años es el movimiento masivo de emigrantes guatemaltecos. Según el Informe de Desarrollo Humano de Naciones Unidas para el año 2005, aproximadamente el 10 por ciento de la población guatemalteca, lo que representa 1.1 millones de personas, ha emigrado de Guatemala.³⁹⁶ La gran mayoría de los emigrantes viaja ilegalmente a Estados Unidos para buscar trabajo y poder enviar dinero a sus familias. Sólo en el año 2005, este 1.1 millones de personas enviaron aproximadamente tres mil millones de dólares en remesas, sobrepasando los ingresos combinados que ganó el país con sus exportaciones anuales y el turismo.³⁹⁷ Este movimiento de emigración masiva es consistente en la población mam de Guatemala, donde se estima que el 26.6 por ciento de los hogares tiene a un miembro de su familia en Estados Unidos.³⁹⁸

En San Martín Sacatepéquez, la tendencia a emigrar a Estados Unidos comenzó en 1994.³⁹⁹ La idea y la ayuda iniciales procedieron del pueblo vecino de Concepción Chiquirichapa, donde la gente ya había empezado a emigrar durante la guerra. Aunque durante varios años la emigración de San Martín fue gradual, en 1998 la combinación de dos elementos sumió a muchos tinecos en una inestabilidad económica y estableció el momento para la emigración masiva que persiste en la actualidad: una plaga de moscas minadoras destruyó la cosecha de papa de San Martín y el huracán Mitch azotó el campo.⁴⁰⁰ Hoy el número de emigrantes de San Martín es asombroso: en una población municipal de 29,116 residentes, hay 1,816 emigrantes conocidos, representando el 6.2 por ciento de la población municipal total y el 7.3 por ciento de la población del altiplano.⁴⁰¹

function at various levels, ranging from small community groups to the National Development Council. In 2002, with help from UNODESMA, the municipal government began forming these development councils at the community and municipal level. These councils have given community leaders a legal space for community participation and development. Concerning the developmental changes that have occurred in San Martín since the signing of the Peace Accords, an UNODESMA employee stated: "I have seen advances in the way people think about the processes of development, especially in relation to women... There has also been a lot of change in the community groups, as of now there are organizations that think in complementary processes, in sustainable development. Also, there is more political and community participation in the government."³⁹⁵

Immigration to the Unites States of America

Another important trend that has occurred in the past fifteen years is the mass-movement of emigrants from Guatemala. According to the United Nations Human Development Report of 2005, approximately 10% of the Guatemalan population, representing 1.1 million people, has emigrated from Guatemala.³⁹⁶ The vast majority of emigrants travel illegally to the Unites States to find work and to send money back to their families. In 2005 alone, these 1.1 million people sent back approximately 3 billion dollars in remittances, far surpassing the money the country earned in annual exports and tourism combined.³⁹⁷ This movement of mass-emigration is consistent within the Mam population of Guatemala, where it is estimated that 26.6% of households have a family member in the Untied States.³⁹⁸

In San Martín Sacatepéquez, the trend of immigrating to the United States began in 1994.³⁹⁹ The idea and the initial help came from the neighboring town of Concepción Chiquirichapa, where people had begun to emigrate during the war. Although for several years emigration from San Martín was gradual, in 1998 the combination of two events plunged many 'Tinecos into economic instability and established the momentum for the mass-emigration that continues today: an infestation of leaf-miner flies destroyed San Martín's potato harvest, and hurricane Mitch ravaged the countryside.⁴⁰⁰ Today, the quantity of emigrants from San Martín is staggering: in a municipal-wide population of 29,116 residents, there are 1816 known emigrants,

representing 6.2% of the total municipal population and 7.3% of the population in the altiplano.⁴⁰¹

Although upon return, the first group of emigrants from San Martín invested in projects such as irrigation in agricultural fields and the creation of two micro-bus transportation companies, desire for economic prosperity created a system that obligates most young 'Tinecos of the altiplano to emigrate in search of work.⁴⁰² In San Martín, the first emigrants began a trend that has replaced traditional adobe houses and grass roofs with block and cement, marimba and chirimílla music with rap and hip hop, and walking with Toyota pick-up trucks. Although the increased capital from remittances has helped to improve physical development, in the opinion of many, it has also caused various problems in San Martín.⁴⁰³ In examining the 500 year history of the town, this movement has had a more damaging impact of the continuity of San Martín's traditional culture than any other period. In the opinion of one 'Tineco:

There are many customs that, truthfully, have been lost. This has a lot to do with the young people who have gone to the United States. There, they borrow the culture, and then they come back and impose it [on the town]. And the other people of San Martín, in order to not be 'left behind,' want to follow them... Many Indigenous people here that have money [from remittances] are ashamed to speak in 'the language' [Mam]... You ask them something in Mam and they answer you in Spanish.⁴⁰⁴

Additionally, in the opinion of various 'Tinecos, emigration has harmed the stability of many local families, causing disintegration by removing fathers, husbands, and brothers from the traditional social sphere.⁴⁰⁵ These men risk their lives traveling to the United States illegally and upon returning spend their newly earned money on new houses, vehicles, and electronics. This dramatic increased commercialism has strengthened privatization and disrupted the local economic balance, causing inflation and creating a divide amongst those who have gone to the United States and those who have not. As a result, this process creates a vicious cycle, forcing more 'Tinecos to emigrant and feeding a consumer culture. Further, the trend of mass-emigration has resulted in many young 'Tinecos not valuing education. Due to the fact that a 'Tineco can make far more money working in the United

Aunque, a su regreso, el primer grupo de emigrantes de San Martín invirtió en proyectos como el de mini-riego, en campos de cultivo agrícola y en la fundación de dos compañías de transporte con microbuses, el deseo de prosperidad económica creó un sistema que obliga a los jóvenes *tinacos* del altiplano a emigrar en busca de trabajo.⁴⁰² En San Martín, los primeros emigrantes comenzaron una tendencia que ha sustituido las casas tradicionales de adobe y techo de paja por el block y el cemento, la marimba y la música de la chirimía por el rap y el hip hop, y los paseos a pie por los pick-up Toyota. Aunque el incremento de capital de las remesas ha ayudado a mejorar el desarrollo físico, en opinión de muchos, también ha provocado varios problemas en San Martín.⁴⁰³ Examinado los 500 años de historia del pueblo, este movimiento ha tenido un impacto más pernicioso sobre la continuidad de San Martín que cualquier otro periodo. En opinión de un *tinaco*:

Hay muchas costumbres que sí la verdad se han perdido. Esto tiene mucho que ver con los jóvenes que han ido a Estados Unidos. Allí lo han alquilado esas culturas, después vienen acá y lo imponen [al pueblo]. Y la otra gente de San Martín, para no quedarse atrás, quiere seguirles... Muchas personas indígenas que tienen dinero aquí [de remesas] le dan vergüenza de hablar el idioma [mam]... Uno le pregunta en mam y ellos contesta en español.⁴⁰⁴

Adicionalmente, según varios *tinacos*, la emigración ha dañado la estabilidad de muchas familias locales, provocando desintegración al excluir a padres, esposos, hermanos e hijos de la esfera social tradicional.⁴⁰⁵ Estos hombres arriesgan sus vidas al viajar ilegalmente a Estados Unidos y cuando regresan gastan el dinero recién adquirido en casas nuevas, vehículos y aparatos electrónicos. Este dramático incremento de la comercialización ha fortalecido la privatización y desarticulado el equilibrio económico local, provocando inflación y creando una división entre los que han ido a Estados Unidos y los que no han ido. En consecuencia, este proceso crea un círculo vicioso que obliga a más *tinacos* a emigrar y que alimenta una cultura de consumo. Más aún, la tendencia a la migración masiva ha provocado que muchos jóvenes *tinacos* no valoren la educación. Debido al hecho de que un *tinaco* puede ganar mucho más dinero trabajando en Estados Unidos sin tener una educación formal

que si se queda en San Martín y prosigue sus estudios, muchos jóvenes *tinacos* están desertando de la escuela para irse a los Estados.⁴⁰⁶ Todos estos factores conducen a un desarrollo local insostenible que no toma en cuenta los valores culturales de la sociedad. Según un hombre indígena que trabaja en San Martín desde hace más de diez años:

El costo de los bienes y los servicios se ha inflado mucho [desde que comenzó la emigración]. Por ejemplo, los terrenos ahora son muy caros. Una cuerda aquí en el centro vale entre Q 250,000 – Q 500,000 [en comparación con Q 50-60 en la década de 1960⁴⁰⁷]. Esta cadena tiene como resultado de que la vida humana se convierte en esclavo al factor económico. Se pierde el valor verdadero de la vida. Culturalmente, para nosotros, el recurso económico no era nuestra vida. Ahora, cuanto tienes es lo que vales, pero para nuestros papás, no era así.⁴⁰⁸

Con todo el impacto negativo de la emigración, ¿hay realmente algún efecto positivo? En opinión de muchos *tinacos*, los hay. Durante las entrevistas, muchos ancianos del pueblo reportaron que las cosas estaban mejor ahora porque la gente no es tan pobre: “Pobre era San Martín, triste. No había pinto. Muy escaso la comida. No se daba la milpa. La papa solo vendió a dos quetzales el quintal”.⁴⁰⁹ Adicionalmente, la asistencia médica ha mejorado dramáticamente desde que comenzó la emigración.

Los *tinacos* ahora disponen de dinero, pero están perdiendo algunos de los atributos culturales que les hacen únicos. Luego de discutir los impactos positivos y negativos de la emigración, un *tinaco* se expresó con optimismo: “Algunas personas que han ido a los Estados están invirtiendo en su futuro, por ejemplo ganando dinero [en los Estados] para seguir con la educación o invirtiendo en proyectos sostenibles como lo del mini-riego. También hay gente que ha ido y regresado y sigue con su vida tradicional”.⁴¹⁰ Una investigación interesante sobre la economía guatemalteca amplía esto, argumentando que:

La mayoría de los antropólogos que estudiaban Guatemala antes de la década de 1970 habían vaticinado que la extrema riqueza o la extrema pobreza llevarían a los indígenas a abandonar sus comunidades y a adoptar los atributos culturales de los ladinos. No obstante, en los últimos años ha quedado claro

States without an education than if he stayed in San Martín and continued his education, many young 'Tinecos are dropping out of school to head to the United States.⁴⁰⁶ All of these factors lead to unsustainable local development that does not take into account the cultural values of the society. According to an Indigenous man who has worked in San Martín for over ten years:

The cost of goods and services has inflated a lot [since emigration began]. For example, now is land very expensive. One *cuerda* of land [~9 cuerdas = 1 acre] here in the center costs between Q 250,000 – 500,000 [in comparison with Q 375-450 in the 1960s⁴⁰⁷]. This chain of events results in human life becoming a slave to the economic factor. You lose the true value of life. Culturally, for us, the economic factor was not our life. Now, what you have is what you are worth, but for our parents it was not this way.⁴⁰⁸

With all of the negative impacts of emigration, are there really any positive effects? In the opinion of many 'Tinecos, there are. During interviews, many village elders reported that things are better now than before because people are not as poor: "San Martín was very poor, sad. There was no money. Food was very scarce. The milpa didn't produce. Potatoes only sold for two Quetzals every hundred pounds."⁴⁰⁹ Additionally, medical care has improved dramatically since emigration began.

Now the 'Tinecos have a disposable income, but are losing some of the cultural attributes that make them unique. After discussing the positive and negative impacts of emigration, one 'Tineco spoke with optimism: "Some of the people who went to the States are investing in their future, for example making money [in the States] to be able to continue with their education or investing in sustainable projects such as irrigation. There are also people who have gone and come back and continue with their traditional life."⁴¹⁰ One interesting study examining the Guatemalan economy adds onto this, stating:

Most anthropologists working in Guatemala before 1970 had predicted that extreme wealth or poverty would lead individual Indians to leave their communities and to take on the cultural attributes of Ladinos. In recent years, how-

ever, it has become clear that the process of becoming a Ladino is more complex than had been thought. Most wealthy Indians stay on in their communities (as do many very poor Indians) and though they take on some "cultural" aspects of Ladinos, most of which simply reflect greater wealth, they continue to identify themselves as Indians.⁴¹¹

This brings up an interesting point. In San Martín Sacatepéquez although mass-emigration has changed the appearance of the town, has it really changed the people? In an effort to highlight the negative effects of emigration, a 'Tineco stated: "The change is in the infrastructure, not in the way of life. The people live in big houses, but in the same way [as before]."⁴¹² This statement highlights a noteworthy fact. The 'Tinecos are emigrating to the United States in record numbers, but the vast majority leave in order to make money and return to San Martín. They are not looking to make money in order to integrate into the Ladino society just as they are not looking to integrate in the society of the United States. In fact, when 'Tinecos emigrate from San Martín, they typically join existing communities comprised of other 'Tinecos living in the United States. One emigrant told me "I spoke as much Mam in the U.S. as I did in San Martín because I lived and worked with other 'Tinecos."⁴¹³ While emigration has improved the economic status of the 'Tinecos, has it also erased the customs and traditions that the society has built itself around? In response to that question, a 'Tineco stated:

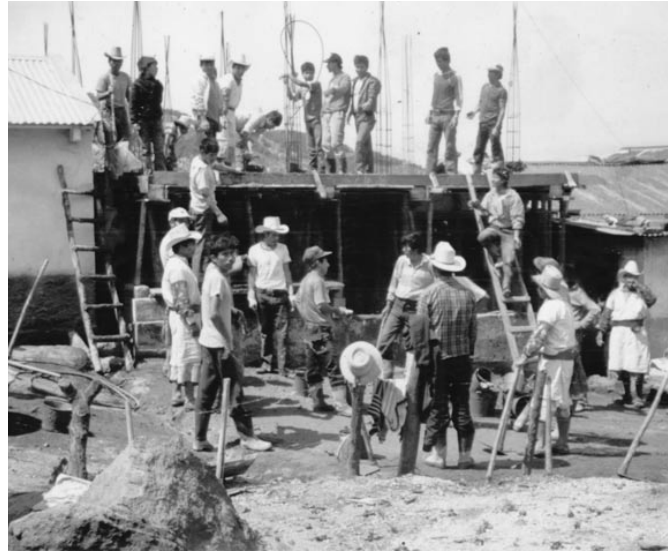
There are some customs that the people still maintain. Like *'the asking,'* for example. When people go to get married, [the process] has its traditions: the food that you give, the way that you must do it. It would be things like this and some other customs that they have maintained. For example, when you cut the first ear of corn, you have a feast. This still happens. When you go to found a house, they make atole for everyone, for *everyone*. This has been maintained because the neighbors go to help. In my opinion these are some of the values of the solidarity of our ancestors.⁴¹⁴

que el proceso de convertirse en ladino es más complejo de lo que se había pensado. La mayoría de los indígenas ricos siguen viviendo en sus comunidades (al igual que muchos indígenas muy pobres) y aunque adoptan algunos aspectos “culturales” ladinos, en su mayoría son simplemente reflejos de su riqueza, se siguen identificando como indígenas.⁴¹¹

Esto plantea una cuestión interesante. En San Martín Sacatepéquez, aunque la emigración ha cambiado el aspecto del pueblo, ¿ha cambiado realmente la gente? En un intento de subrayar los efectos negativos de la emigración, un ´tineco observó: “El cambio es de infraestructura, no de vivir. La gente vive en una casa más grande, pero de forma igual”.⁴¹² Esta declaración ilustra un hecho notable. Los ´tinecos están emigrando a Estados Unidos en cantidades grandes, pero la gran mayoría se va para hacer dinero y regresar a San Martín. No están pensando en hacer dinero para integrarse a la sociedad ladina, tampoco están pensando integrarse a la sociedad estadounidense. De hecho, cuando los ´tinecos emigran de San Martín, por lo general se suman a comunidades preexistentes formadas por otros ´tinecos que viven en Estados Unidos. Un emigrante me contó: “Hablo tanto mam en Estados Unidos como el que hablaba en San Martín porque vivo y trabajo con otros ´tinecos”.⁴¹³ Aunque la emigración ha mejorado el estatus económico de los ´tinecos, ¿ha borrado también las costumbres y las tradiciones en torno a las cuales se ha construido su sociedad? En respuesta a esta pregunta, un ´tineco declaró:

Hay algunas costumbres que todavía mantienen la gente. Como ‘*la pedida*’, por ejemplo. Cuando se van a un matrimonio, tienen sus tradiciones: las comidas que dan, la forma en que lo hacen. Sería cosas como eso y algunas otras costumbres que se han mantenido. Por ejemplo, cuando cortan la primera hoja de maíz, hacen una fiesta. Este todavía se hace. Cuando van a fundir una casa, hacen atole para todos, para *todos*. Todavía este se mantiene porque van los vecinos a ayudar. Esos son unos valores, pienso yo, de la solidaridad de nuestros antepasados.⁴¹⁴

‘Tinecos construyendo una casa en juntos A group of ‘Tinecos building a house together



Fotografía donada por Marino Gómez
Photo donated by Marino Gómez

Capítulo 18: Conclusión San Martín hoy

Históricamente, San Martín Sacatepéquez ha vivido como una comunidad basada en los valores de una sociedad tradicional maya: el respeto a los ancianos, a la naturaleza y a la comunidad. Estos valores han sido transmitidos de una generación a otra, desde la sabiduría de los ancianos a las recomendaciones de los actuales líderes comunitarios. Aunque puede parecer que el pueblo vive actualmente un estado irreversible de transición, un examen detallado de la historia de San Martín revela que el pueblo siempre se ha adaptado a las fuerzas externas a fin de preservar su núcleo cultural. En palabras de Nancy Farriss, una académica que ha estudiado la supervivencia cultural del pueblo maya: “La adaptabilidad es un prerrequisito para la supervivencia cultural bajo todas las condiciones sino las más estáticas”.⁴¹⁵ En algunos casos, San Martín se ha adaptado con el objeto de proteger los valores ancestrales que guían a la comunidad. En otros casos, estas adaptaciones han tenido lugar debido a fuerzas externas que se han aprovechado de los ´tinecos o que han empujado al pueblo hacia la modernización y el “progreso”. Las transiciones que ha vivido San Martín no han despojado a los ´tinecos de su vida tradicional, sino que les ha obligado a desarrollar estrategias de adaptación a fin de garantizar un desarrollo cultural próspero. Todavía hoy, existe este desarrollo en

Chapter 18: Conclusion San Martín Today

Historically, San Martín Sacatepéquez has existed as a community based on the values of a traditional Mayan society: respect for the aged, the land, and the community. These values have been handed down through the generations, from the wisdom of the ancestors to the guidance of community leaders today. While the town may currently appear to be in a state of irreversible transition, a thorough examination of San Martín's history reveals that the town has always adapted to external forces in order to maintain its cultural core. In the words of Nancy Farriss, a scholar who has studied cultural survival in the Mayan people: "Adaptability is a prerequisite for cultural survival under all but the most static conditions."⁴¹⁵ In some cases, San Martín has adapted in order to protect the traditional values that guide the community. In other cases, these adaptations have taken place due to external forces taking advantage of the 'Tinecos or pushing the town towards modernization and "progress." The transitions that San Martín has undergone have not stripped the 'Tinecos of their traditional life, but have forced them to develop adaptive strategies in order to ensure prosperous cultural development. Still today, this development exists in a society based on traditional values.

One obvious facet of the 'Tinecos resistance is that the Mam language continues to be spoken throughout the houses, schools, and public spaces in San Martín. This is especially unique when considering that over half of the world's 6,500 languages are spoken only by adults and are therefore not being passed on to new generations.⁴¹⁶ In San Martín, the transmission of language is occurring hand-in-hand with the transmission of various other cultural aspects.

For example, the equilibrium between man and the environment has always been of the utmost importance to the 'Tinecos. Still today, the 'Tinecos devote most of their energy to agriculture, as demonstrated by a recent study that reported over 83% of 'Tinecos' principal occupation to be farming.⁴¹⁷ The customs involved in working the land are still passed down from father to son, through time-honored traditions such as 'The Asking for Rain' ceremony at Lake Chicabal. This traditional ceremony fuses the agricultural cycle with Mam spirituality, demonstrating the commitment the 'Tinecos have

in honoring age-old traditions. The Mam spirituality that thrives in San Martín culminates under the leadership of Mayan Shamans, who still practice their healing and well-being rituals, as well as offer advice to the local community.

Other tangible examples of local resistance include the traditional customs that still exist in San Martín Sacatepéquez. Events such as a neighbor's birthday, the construction of a new house, the days dedicated to the Patron Saint, and the cutting of the first ears of corn warrant large community gatherings. At these *fiestas* men and women dressed in traje perform their gender-prescribed duties, serving traditional food that dates back to the same era as the designs woven into their clothing. While every year fewer men wear this traditional traje, nearly all the women in the altiplano continue to weave and wear traje as a symbol of pride in their town.

Although the political structure within the community has changed throughout history, the decision making power still lands in the hands of the locals. This year, another Indigenous 'Tineco was elected as the mayor of San Martín. He will serve in a town where over 89% of the local population is Indigenous.⁴¹⁸ He will serve the community where his grandparents were born and where he himself was raised. He will face the issues and needs of the town as prescribed by community leaders. These community leaders will run neighborhood development committees, continuing an ancient form of citizen participation and civic pride that began hundreds of years ago with the principales.

While natural disasters, malevolent dictators, and economic pressures have confronted the municipality of San Martín Sacatepéquez, the 'Tinecos have always bounced back, attached to their community by the same "mystical sense of belonging" that originally brought the Patron Saint Martín Obispo to the valley with the first settlers.⁴¹⁹ While the days of forced labor on the highways and in the military are now over, a different set of hardships faces modern-day San Martín. Although the town has only begun to see the effects of inflation and the loss of cultural attributes that emigration and modernization are causing, if a 500 year history has taught us anything, it is that culturally the 'Tinecos will continue to carry on while adapting to these new modern forces.

una sociedad basada en los valores tradicionales.

Un hecho obvio de la resistencia de los ´tinecos es que el idioma mam se sigue hablando ampliamente en los hogares, las escuelas y los espacios públicos de San Martín. Esto es particularmente excepcional si consideramos que más de la mitad de las 6,500 lenguas que hay en el mundo sólo son habladas por los adultos y por lo tanto no serán transmitidas a las nuevas generaciones.⁴¹⁶ En San Martín, la transmisión del lenguaje va de la mano con la transmisión de otros aspectos culturales diversos.

Por ejemplo, el equilibrio entre el hombre y la naturaleza siempre ha sido de suma importancia para los ´tinecos. Todavía hoy, los ´tinecos dedican la mayor parte de su energía a la agricultura, como ha sido demostrado por un estudio reciente que reportó que el 83 por ciento de la ocupación principal de los ´tinecos era la agricultura.⁴¹⁷ Las costumbres relacionadas con el cultivo de la tierra se transmiten de padres a hijos, por medio de tradiciones honradas desde tiempos inmemoriales como la ceremonia de “La Pedida de la Lluvia” que tiene lugar en la Laguna Chicabal. Esta ceremonia tradicional fusiona el ciclo agrícola con la espiritualidad mam, demostrando el compromiso que tienen los ´tinecos en honrar sus tradiciones inmemoriales. La espiritualidad maya que florece en los ´tinecos culmina bajo el liderazgo de los sacerdotes mayas, que siguen practicando sus rituales de sanación y de bienestar, además de aconsejando a la comunidad local.

Otros ejemplos tangibles de resistencia local son las costumbres tradicionales que aún existen en San Martín Sacatepéquez. Acontecimientos como el cumpleaños de un vecino, la construcción de una nueva casa, los días dedicados al Santo Patrón, y el corte de las primeras hojas de maíz garantizan grandes encuentros comunitarios. En estas fiestas, hombres y mujeres vestidos de traje realizan sus deberes prescritos por una división de género, sirven alimentos tradicionales que se remontan a la misma era que los diseños de sus ropas tejidas en telar de cintura. Aunque cada año son menos los hombres que visten el traje tradicional, casi todas las mujeres del altiplano siguen tejiendo y vistiendo el traje como un símbolo de orgullo de su pueblo.

Aunque la estructura política de la comunidad ha cambiado a lo largo de la historia, el poder de tomar decisiones sigue estando en manos de los locales. Este año, otro ´tineco indígena fue elegido alcalde de San Martín. Prestará servicio en un pueblo donde más del 89 por ciento de la población es indígena.⁴¹⁸ Servirá en la comunidad donde nacieron sus abuelos y donde creció él. Confrontará los problemas y necesidades del pueblo que serán señalados por los líderes comunitarios. Estos líderes comunitarios encabezarán los consejos de desarrollo local, perpetuando una antigua forma de participación ciudadana y de orgullo cívico que comenzó hace cientos de años con los principales.

A pesar de que la municipalidad de San Martín Sacatepéquez ha tenido que confrontar desastres naturales, dictadores infames y presiones económicas, los ´tinecos siempre han sabido recuperarse, apegados a su comunidad por el mismo “sentimiento místico de pertenencia” que originalmente hizo quedarse en el valle a su Patrón San Martín Obispo con los primeros pobladores.⁴¹⁹ Si bien han terminado ya los días del trabajo forzoso en los carreteras y en el ejército, San Martín contemporáneo enfrenta una serie diferentes de conflictos. Aunque el pueblo apenas está empezando a ver los efectos de la inflación y la pérdida de atributos culturales provocados por la emigración y la modernización, si es que 500 años de historia nos han enseñado algo, esto es que culturalmente los ´tinecos seguirán avanzando adelante mientras se adaptan a estas nuevas fuerzas modernas.

Fotografías varios de 'tinecos
Various photos of 'Tinecos



Epílogo

Si hoy fueras invitado a la casa de un *tineco*, la experiencia posiblemente consistiría en algo parecido a esto: Al entrar en esta casa desconocida de block, de dos pisos, recién pintada de verde y rojo gracias a la última remesa procedente de Estados Unidos, percibirás una extraña mezcla de imágenes, sonidos y aromas. Primero, oyes los sonidos simultáneos de tres hermanas que cuchichean en un extraño idioma, ligeramente sofocado por un aparato nuevo de televisión. En seguida te darás cuenta de que las señoritas no están hablando español, y escucharás una rara combinación de chasquidos y sonidos globales que más que ser articulados pareciera que surgen frívolamente del fondo de sus gargantas.

Luego de pasear tu vista por la casa, observarás que hay una mujer arrodillada en un rincón, reproduciendo calladamente en el nuevo traje que está tejiendo diseños que su mamá le enseñó. Uno de los hermanos se disculpa y atiende una llamada en su celular, mientras que el otro, al volante de una pick-up Toyota, se va a su campo de papa que le han sido legados por su abuelo. En la cocina, otra joven trotea la masa molida de maíz para darle formas circulares y coloca las recién formadas tortillas en un comal alimentado por un fuego de leña. Se sonroja cuando te ve y se te acerca tímidamente, estrechando suavemente tu mano y llevándosela a la frente mientras inclina la cabeza muy levemente. En medio de toda esta actividad, un bebé chiquito, envuelto en la espalda de la joven, te mira fijamente, acallado por tu piel pálida y tu tamaño gigantesco.

El padre en seguida te ofrece una silla plástica blanca y pone en tus manos una taza de un desconocido líquido cremoso. Un anciano, sabio y arrugado por años de trabajo, descansa despreocupadamente en una cama mientras toma pequeños sorbos de su tazón, observándote fugazmente como si fueras el primer extranjero que ha visto en su vida. Cuando te sientas con el padre y empiezas a hablar con él, habiendo intercambiado primero los saludos habituales que exige la costumbre guatemalteca, empiezas a ganar poco a poco su confianza.

A medida que habla de los cambios que ha visto en San Martín durante sus treinta y siete años de vida, te das cuenta de cómo la vida de su familia parece contrastar dramáticamente con sus palabras. Una extraña mezcla de elementos tradicionales ocultos detrás de una fachada moderna, concluyes. Durante una pausa incómoda, preguntas, “¿Es posible preservar la cultura tradicional mientras uno se desarrolla en un mundo moderno?” Se recuesta en su silla y decidiendo que tiene plena confianza en ti, responde:

Sencillamente podemos ir adaptando las cosas buenas de otras culturas sin perder lo de nosotros. ¿El desarrollo no necesariamente significa que yo voy a dejar mi cultura atrás, no? Por ejemplo, yo puedo seguir perfectamente en mis estudios en la universidad, pero eso no quiere decir que yo voy a olvidar el mam. Sino, al contrario, el mam me puede servir incluso allí en ese campo. Me puede servir mucho. El desarrollo es integral, son muchas cosas. Un montón de factores que influye para el desarrollo. Pero con el desarrollo no debemos de olvidar nuestras raíces, ni perder nuestras costumbres ni tradiciones. Que *eso* es lo que nos hace únicos en el mundo. ¿Verdad? Es lo único que realmente se puede decir que es de nosotros. Y no debemos de perderlo, nunca debemos de soltarlo.⁴²⁰

La complicada pregunta sigue abierta: ¿Sobrevivirán las costumbres y tradiciones antiguas a los efectos transformadores de la emigración y a las nuevas presiones que tendrán que enfrentar los *tinecos* en el futuro? Y la respuesta obvia es: Sólo Dios sabe.

Epilogue

Today, if you were invited to a 'Tineco's house, the experience would likely consist of something similar to the following: Walking into this unknown two story block house, freshly painted green and red from the most recent remittances received from the United States, you notice an odd mix of sights, sounds, and smells. First, you hear the simultaneous chatter of three sisters gossiping in a foreign language, slightly drowned out by a new television set. Quickly taking note that the girls are not speaking Spanish, you listen to an odd combination of clicks and glottal sounds that do not appear to be spoken but seem to emerge frivolously from the back of their throats.

Upon looking around the house, you notice a woman kneeling in the corner, quietly reproducing designs taught to her by her mother onto the new traje she is weaving. One brother excuses himself to answer a call from his cell phone as another drives away in a Toyota pick-up truck, off to work in the potato fields that were passed down to him from his grandfather. In the kitchen, another young girl slaps ground corn into circular forms, placing the newly created tortillas on a wood-burning stove. When she notices you, she blushes and shyly walks over, gently grasping your hand and touching it to her forehead as she bows ever so slightly. Amidst all the activity a small baby wrapped on the girl's back stares up at you, silenced by your pale skin and mammoth size.

The father quickly offers you a white plastic chair and a hands you a hot cup of unknown mushy liquid. An old man, wise and wrinkled from years of work, rests casually on a bed while sipping from his cup, eying you precariously as if you are the first foreigner he has ever seen. As you sit down with the father and begin talking to him, first going through the customary pleasantries required in Guatemalan culture, you slowly begin to gain his confidence.

As he speaks about the changes he has seen in San Martín during his thirty-seven years, you realize how dramatically contrasting his family's life seems. An odd mixture of traditional elements concealed behind a modern facelift you conclude. During an uncomfortable pause, you ask, 'Is it possible to continue with your traditional culture while developing in a modern world?' He sits back in his chair, and deciding that he has ample trust in you, states:

Quite simply we can continue adapting the good things of other cultures without losing our own. Development doesn't necessarily mean that I have to leave my culture behind, does it? For example, I can continue perfectly with my studies at the university, but this is not to say that I will forget the Mam [language]. On the contrary, Mam can be of service to me even in that field. It can be of service to me a lot. Development is integral, it is a lot of things. A lot of factors influence development. But with the development we should not forget our roots, nor lose our costumes or traditions. *That* is what makes us unique in the world. Right? It is the only thing that we can really say is ours. And we should not lose it; we should never let it go.⁴²⁰

The complicated question still remains: Will ancient customs and traditions survive the transformational effects of emigration and the new pressures that the 'Tinecos will have to face in the future? And the obvious answer is: Only God knows.

Notas

- ¹ En este libro, la palabra “tradicional” está definida como la transmisión de generación a generación de costumbres y creencias establecidas. “Cultura” esta definida no sólo como las costumbres, artes, instituciones sociales y logros de un grupo, sino también como las actitudes y comportamientos del grupo. LeCompte, *Designing and Conducting Ethnographic Research*, pág. 21.
- ² En el corazón del municipio está la cabecera que actúa como el centro político y cultural de todo la jurisdicción municipal.
- ³ Cada municipalidad en Guatemala tiene un nombre propio para sus habitantes derivado del nombre del municipio. Por esto, la gente de San Martín es conocida como San Martinecos, o ‘tinecos.
- ⁴ Véanse las notas para fuentes específicos. Los archivos usados en este libro incluyen el Archivo General de Centro América (AGCA), el Archivo General de Indias en Sevilla, España (AGI), Archivo Edwin Shook, CIRMA Antigua, (AES), Archivo Municipal de San Martín Sacatepéquez (ASMS), Archivo de Gobernación de Quetzaltenango (AGQ) y el Archivo Histórico de Quetzaltenango (AHQ). Aunque fueron usados archivos, la mayoría del trabajo de los mismos ha sido extraído de obras publicadas.
- ⁵ La metodología etnográfica usada en este proyecto ha sido tomada de Margaret LeCompte y Jean Schensul’s “*Designing and Conducting Ethnographic Research*”.
- ⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 10. Es importante observar que desde los Acuerdos de Paz de 1996 la palabra “Indio” se ha ofensiva. En mi obra, usaré la palabra “indígena”
- ⁷ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 10-11; Hostnig, *Nab’Ab’L Qtanam* pág. 12-14
- ⁸ Vásquez, Pascual Martín. *Nab’l Conocimiento, Sabiduría, Inteligencia, Historia*, pág. 25
- ⁹ Hostnig, *Nab’Ab’L Qtanam*, pág. 13
- ¹⁰ Hostnig *Nab’Ab’L Qtanam*, pág. 14
- ¹¹ Hostnig, *Nab’Ab’L Qtanam*, pág. 14
- ¹² Schele, *The Code of Kings*, pág. 15
- ¹³ Incluyendo Español, Xinca y Garifuna
- ¹⁴ Hay 56 municipios en Guatemala donde la gente habla en idioma mam. Watanabe, *Los Mames*, pág. 233-234; Collins, *Code-Switching Behavior*, pág. 3.
- ¹⁵ Carmack, *Rebels*, pág. 8.
- ¹⁶ Lovell, *Survival and Conquest*, pág. 49
- ¹⁷ Lovell, *Survival and Conquest*, pág. 49
- ¹⁸ Hostnig, *Etnobotánica Mam*, pág. 15
- ¹⁹ AES, Archivo Edwin Shook. CIRMA, Antigua, Guatemala.
- ²⁰ Las divisiones que he usado están tomadas de Schele y Mathews’ “*The Code of Kings*”.
- ²¹ Kidder, Alfred V. y Edwin M. Shook. *A Unique Ancient Mayan Sweathouse*.
- ²² AES, Archivo Edwin Shook. CIRMA, Antigua, Guatemala
- ²³ AES, Archivo de Edwin Shook, Departamento de Quetzaltenango
- ²⁴ Las elevaciones son del mapa “Instituto Geográfico Militar, 1:50,000, Hoja 1860 II”
- ²⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 50-53. San Martín nunca fue un pueblo que producía cacao.
- ²⁶ Carmack pág. 87-89
- ²⁷ Ebel “*Political Modernization*”.
- ²⁸ Collins, *Code-switching behavior*, pág. 3
- ²⁹ Para obras específicas sobre el pueblo mam, véanse los libros de John M. Watanabe, Elías Zamora Acosta, Oscar Horst, y Rainer Hostnig. Para la lingüística mam, véase Wesley Collins. Para la estructura política de los mames, véase Roland Ebel. Para la historia de los textiles, véase a Mathew Looper.
- ³⁰ Lovell, *Conquest and Survival*, pág.
- ³¹ Soto de León, Oscar Arnoldo, *Quetzaltenango: Prolegómenos de su Historia*, pág. 9; véase también Gutiérrez, *Quetzaltenango*, introducción
- ³² Carmack, *Rebels*, pág. 38 – 42.
- ³³ Hostnig, *Etnobotánica Mam*, pág. 16
- ³⁴ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 55
- ³⁵ ESA, Edwin Shook Archive, Department of Quetzaltenango
- ³⁶ Carmack, *Rebels*, pág. 40; Van Oss, *Catholic Colonialism*, pág. 14
- ³⁷ Zamora, *Los Mayas de las Tierras Altas*
- ³⁸ Hostnig, *Monografía* pág. 15
- ³⁹ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 55
- ⁴⁰ Carmack, *Rebels of Highly Guatemala*, pág. 40
- ⁴¹ Contreras, *Breve Historia de Guatemala*, pág. 31, véase también Perera, *Unfinished Conquest*, pág. 2.
- ⁴² Carmack, *Rebels of Highland Guatemala*, pág. 45. Véase también Lovell, *Survival and Conquest*, pág. 60-66
- ⁴³ Fuentes y Guzmán, “*Recordación Florida*” 253:63, 259:63, 259:66, 259:67-71. Lovell, *Survival and Conquest*, pág. 62.
- ⁴⁴ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 95. Véase también a Kramer, *Encomienda Politics*, pág. 1
- ⁴⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 229
- ⁴⁶ Kramer, *Encomienda Politics*, pág. 2. Véase también Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 106.
- ⁴⁷ Portocarrero tuvo la encomienda hasta que se murió. Entre 1538 y 1539 Martín de Guzman fue el dueño. En 1539 la encomienda pasó a manos de la viuda de Portocarrero, Doña Leonor de Alvarado, la hija mestiza de Pedro de Alvarado. Después Doña Leonor se casó con Francisco de La Cueva y la encomienda se quedó en sus manos por la mayoría de su vida productiva. Véase Kramer, *Encomienda Politics*. Véase también: AGI Guatemala 128, *Las Tasaciones, 1548-1551*, folios 59, 82v. AGI Guatemala 52, Francisco Loez y Gonzalo Ortiz al rey, 25 junio 1546. AGI Guatemala 110, Francisco de la Cueva sobre repartimiento de indios, 1542. AGI Guatemala 110, Probanza de don Pedro Portocarre-

Notes

¹ Throughout this book the term “traditional” is defined as the established, routine transmission of customs and beliefs from generation to generation. “Culture” is not only defined as the customs, arts, social institutions, and achievements of a particular group, but also the attitudes and behaviors of the group. See LeCompte, *Designing and Conducting Ethnographic Research*, pg. 21.

² At the heart of the municipality is the cabecera, (the town center) which acts as the political and cultural focal point for the entire municipal jurisdiction. In Guatemala, municipalities are made up of smaller satellite villages and neighborhoods known as aldeas, barrios, and cantones.

³ It is well documented that indigenous communities in Guatemala view themselves in a local sense. Because of this, each Municipality in Guatemala has a name for the people derived from the name of the municipality. Hence, people from San Martín are called San Martinecos, or simply, ‘Tinecos.

⁴ See notes for specific sources. The archives used in this book include the Archivo General de Centro América in Guatemala City (AGCA); Archivo General de Indias in Seville, Spain (AGI); Archivo Edwin Shook, CIRMA in Antigua, (AES); Archivo Municipal de San Martín Sacatepéquez (ASMS); Archivo de Gobernación de Quetzaltenango (AGQ); and the Archivo Histórico de Quetzaltenango (AHQ). While archival sources have been used, the vast majority of archival information has been found via published works. Due to limitations in time, personal, and capital, I would not have been able to reconstruct San Martín’s colonial history without these important published works.

⁵ The ethnographic methodology used for this project has been taken from Margaret LeCompte and Jean Schensul’s “Designing and Conducting Ethnographic Research.” Interviews have been carried out formally with local, regional, and international key informants. Additionally, various informal interviews have helped to verify specific accounts.

⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 10. It is important to note that since the 1996 Peace Accords, the term ‘Indian’ (and its Spanish translation *Indio*) have become offensive terms. All published sources before this point use the term *Indian*, which I quote directly. In my writing, I use the term ‘Indigenous’ and its translation *Indígena*.

⁷ This legend has also been corroborated via various personal interviews. While this particular version is published, (Looper, *Birds and Thorns*, pg. 10-11) many variations of this legend exist (See also Hostnig, Nab’Ab’L Qtanam pg. 12-14). Each variation stresses the role of the Ajkab’ and mentions the connection to the people of San Pedro.

⁸ Vásquez, Pascual Martín. *Nab’l Conocimiento, Sabiduría, Inteligencia, Historia*, pg. 25

⁹ Hostnig, Nab’Ab’L Qtanam, pg. 13

¹⁰ Hostnig Nab’Ab’L Qtanam, pg. 14

¹¹ Hostnig, Nab’Ab’L Qtanam, pg. 14

¹² Schele, *The Code of Kings*, pg. 15

¹³ Including Spanish, Xinca, and Garifuna

¹⁴ The Mam language is spoken in 56 municipalities throughout Northwestern Guatemala and is divided into three major regions: Northern, Western, and Southern. These regions are further subdivided into six major dialects - Northern, Central, Southern, Western (also known as Tacaneco), Tajumulco, and Todos Santos. See Watanabe, *Los Mames*, pg. 233-234; Collins, *Code-Switching Behavior*, pg. 3.

¹⁵ Carmack, *Rebels*, pg. 8. The Mamean language branch later split into Mam, Ixil, and Aguacatec. The Quichean language branch later split into Uspantec, Quiché, Cakchiquel, Tzutujil, Sacapultec, Pocoman, and Kekchi.

¹⁶ Lovell, *Survival and Conquest*, pg. 49 notes that continuous occupation such as this is rare in highland archeological sites

¹⁷ Lovell, *Survival and Conquest*, pg. 49

¹⁸ Hostnig, *Etnobotánica Mam*, pg. 15

¹⁹ AES, Archivo Edwin Shook. CIRMA, Antigua, Guatemala. A similar archive can also be found at Universidad Del Valle, Guatemala City

²⁰ The divisions that I use for the archeological periods are taken from Schele and Mathews, *The Code of Kings*. This timeline excludes the period known as Paleo-Indian, when man first entered the Guatemalan highlands.

²¹ Kidder, Alfred V. and Edwin M. Shook. *A Unique Ancient Mayan Sweathouse*.

²² AES, Archivo Edwin Shook. CIRMA, Antigua, Guatemala

²³ AES, Archivo de Edwin Shook, Departamento de Quetzaltenango, see also Shook, *notas del campo*, libro 240 pg. 64, libro 241 pg. 602

²⁴ The elevations were taken from the following topographical map “Instituto Geográfico Militar, 1:50,000, Hoja 1860 II”

²⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 50-53. Although ‘Tinecos were forced to pay tribute in cacao, San Martín was never a cacao producing town.

²⁶ In the Quetzaltenango region, the term *Ladino* was originally a cultural term, and referred to “acculturated Indians,” most commonly indigenous people who could speak Spanish. By the start of the nineteenth century though, in the Quetzaltenango region, the term *Ladino* also referred to a person’s ethnic background. Beginning at this time, anyone who could not be considered Indigenous, including *Mestizos*, *Creoles* and *Spaniards* who were not pureblooded were considered *Ladino*, see Grandin, *Blood*, pg. 84. For the purposes of this book, *Ladino* is used in the cultural sense, regardless of ethnic background. In the Boca Costa of San Martín, many people who are considered *Ladinos* are ethnically indigenous. This group of people became *Ladino* by adopting Spanish customs, dress, and language.

ro, 1531.

AGI Guatemala 128, las tasaciones 1548-1551, folio 60v. En 1584 la encomienda se paró con Pedro de Alvarado Villacreses, en 1608 con Pedro de Celada Cartagena, en 1613 con Pedro de Aguilar Lazo, en 1641 con Doña Isabel Solórzano, en 1678 con Capitán Melchor de Mencos y Medrano. Véase a Hostnig, Monografía, pág. 16. Véase también a

AGCA, AI. 39, Leg. 1551, Fol. 148

AGCA, AI. 39, Leg. 1751, Fol. 180

AGCA, AI. 39, Leg. 1752, Fol. 14

⁴⁸ Hostnig, Etnobotánica Mam, pág. 16

⁴⁹ Kramer, correspondencia personal

⁵⁰ Kramer, Lovell, y Lutz. "Las tasaciones de tributos...", pág. 360.

⁵¹ Feldman, Indian payment in Kind, pág. 1

⁵² Feldman, Indian payment in Kind, pág. 1

⁵³ 3 xiquipiles = ~1 tameme. Feldman, Indian payment in Kind, pág. 18; Hostnig, Visitas Pastorales Tomo II, pág. 3; Garcés Diego Carta a la Real Audiencia, AGI, leg. 968-B).

⁵⁴ Kramer, Lovell, y Lutz, Mesoamérica 12, pág. 366

⁵⁵ Hostnig Esta Tierra Tomo I, pág. Xx; Kramer, Lovell, y Lutz, "Las tasaciones de tributos...", pág. 366

⁵⁶ Smith, Local History in Global Context, pág. 208

⁵⁷ Feldman, Indian payment in Kind, pág. 18; Garcés Diego Carta a la Real Audiencia, AGI, leg. 968-B

⁵⁸ Garcés pág. 62.

⁵⁹ Para estimaciones de la pérdida de población en Guatemala después de la conquista, véase Lovell, Conquest and Survival, capítulo 9; Lovell y Lutz, A Dark Obverse; Horst, La utilización de archivos eclesiásticos; Feldman, Active Measures in the War Against Epidemics.

⁶⁰ Lovell, A Dark Obverse, pág. 401

⁶¹ González, A History of Los Altos, pág. 85-90

⁶² Kramer, Encomienda Politics, pág. 223-224

⁶³ Zamora, Los Mayas, pág. 331-332; Carta de Diego Garcés, alcalde mayor de Zapotitlán, a la Real Audiencia. 1560. AGI, Audiencia de Guatemala, leg. 968-B

⁶⁴ Zamora, Los Mayas, pág. 345-346.

⁶⁵ Zamora, Los Mayas de las Tierras Altas, pág. 346 & 347; Garcés Diego Carta a la Real Audiencia, AGI, leg. 968-B for San Martín

⁶⁶ Cortés y Larraz, Descripción geográfico-moral, pág. 149

⁶⁷ Gall, Diccionario Geográfico, pág. 424

⁶⁸ Véase Cortés y Larraz, Descripción geográfico-moral, pág. 149-151

⁶⁹ Ebel, Political Modernization, pág. 145

⁷⁰ Lovell, Conquest and Survival, pág. 76

⁷¹ González, A History of Los Altos, pág. 61

⁷² Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 45

⁷³ Lovell, Indian Migration, pág. 27

⁷⁴ Carmack, Rebels, pág. 58.

⁷⁵ Grandin, The Blood of Guatemala, pág. 27; Lovell, Conquest, pg 126

⁷⁶ "Bosque comunal" es tierra del pueblo. Todavía existe dos lugares de bosque comunal en San Martín

⁷⁷ Lovell, Survival y Conquest, pág. 77

⁷⁸ Hostnig, Etnobotánica Mam, pág. 16

⁷⁹ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 16

⁸⁰ En este libro usaré el frase "sacerdote maya" para lo que a veces la gente llama brujo. La traducción local el Ajkab' o Chiman

⁸¹ Carmack, Rebels, pág. 55; Ebel, Political Modernization,

⁸² Carmack, Rebels, pág. 55.

⁸³ Hostnig, Etnografía, Anexo 13.

⁸⁴ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 35.

⁸⁵ Hostnig, Visitas Pastorales Tomo I, pág. 12, 13

⁸⁶ Hostnig, Visitas Pastorales Tomo I, pág. 14

⁸⁷ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 53

⁸⁸ Ebel, Political Modernization, pág. 144

⁸⁹ Ebel, Political Modernization, pág. 144

⁹⁰ Ebel, Political Modernization, pág. 145

⁹¹ ADECOT, "Los Gobiernos Municipales en el Transcurso de la Historia"

⁹² AGI: AG 168, por Lovell, Survival y Conquest, pág. 85

⁹³ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 35

⁹⁴ Entrevistas varias

⁹⁵ Entrevista con Pérez, Francisco. San Martín, por Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 204

⁹⁶ Lovell, Conquest and Survival, pág. 83

⁹⁷ Lovell, Conquest and Survival, pág. 88.

⁹⁸ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 25, 80.

⁹⁹ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 20

¹⁰⁰ Van Oss, Catholic Colonialism, pág. 17

¹⁰¹ Perera, Unfinished Conquest, pág. 5

¹⁰² Peck, Practices and Trainings, pág. 53

¹⁰³ Peck, Pactices y Trainings, pág. 53

¹⁰⁴ Entrevistas con sacerdotes mayas y ancianos. Véase también Peck, Practices y Training of Guatemala Mam Sacerdotes mayas; Ebel, Political Modernization; Hostnig, Nab'Ab'l Qtanam: La memoria colectiva del pueblo Mam; ADECOT, Kynab'l Qchman. Acercamiento a los Valores de la Cultura Maya Mam; UNODESMA, Cuentos y Fábulas; UNODESMA, Nab'l Conocimiento, Sabiduría, Inteligencia, Historia.

¹⁰⁵ Carmack, Rebels; Lovell, Conquest and Survival.

¹⁰⁶ ADECOT, Kynab'l Qchman, pág. 41

¹⁰⁷ Kynab'l Qchman, pág. 26

¹⁰⁸ Peck, Practices and Trainings

¹⁰⁹ Peck, Practices y Training, pág. 13

¹¹⁰ Peck, Practices y Training, pág. 13; véase también a Wilkinson, Silence on the Mountain, pg 281-284

¹¹¹ Peck, Practices y Training, pág. 10

¹¹² Entrevistas locales. Véase también a Wilkinson, Silence on the Mountain, pg 281-284

¹¹³ Peck, Practices y Training, pág. 9, 27-48

¹¹⁴ Entrevista con Francisco López Orozco, por Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan pág. 16

¹¹⁵ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 173

¹¹⁶ H.D. Peck's Practice and Training of Mam Sacerdotes mayas, pág. 60-67

¹¹⁷ Petterson, Maya of Guatemala, pág. 205

¹¹⁸ Ebel, Political Modernization, pág. 188

²⁷ For more on the advance of Modern Ladino political influence, see Ebel, *Political Modernization*

²⁸ Lovell, *Surviving Conquest*, pg. 27 states that the top 4 Mayan ethnicities and their populations are the following: Quiché: 967,000, Mam: 644,000, Cakchiquel: 405,000, and Kekchi: 361,000

²⁹ For general studies of the Mam people, see the published works of John M. Watanabe, Elias Zamora Acosta, Oscar Horst, and Rainer Hostnig. On Mam linguistics, see Wesley Collins. On Mam political structure and history, see Roland Ebel. On textile history, see Mathew Looper.

³⁰ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 43 states that one "early" Mam document from the mid-fifteenth century still exists

³¹ Soto de León, *Quetzaltenango: Prolegómenos de su Historia*, pg. 9. See also Gutiérrez, *Quetzaltenango, introducción*

³² Carmack, *Rebels*, pg. 38-42. In this work Carmack also details another conquest of the Mam people by the K'iche' during A.D. 1300 – 1400. The conquered towns of this conquest include present day Momostenango, Santa María Chiquimula, San Carlos Sijá, Huitán, Cantel, Zunil, Almolonga, and Xela. All of these towns lie east of San Martín, further evidence that the 'Tinecos were not under K'iche' rule during this timeframe.

³³ Hostnig, *Etnobotanica Mam*, pg. 16

³⁴ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 55

³⁵ ESA, Edwin Shook Archive, Department of Quetzaltenango

³⁶ Carmack, *Rebels*, pg. 40. See also Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 14

³⁷ Zamora, *Los Mayas de las Tierras Altas*. Cited from Hostnig, *Monografía*, pg. 17-18

³⁸ Hostnig, *Monografía*, pg. 15

³⁹ Finca La Soledad is located at the edge of a ridge rimmed by a steep ravine. Lovell states that most settlements during the fifteenth century occupied defensive positions including hilltops and plateau settlements on the edge of deep ravines. Similar sites are found in San Martín. See Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 55

⁴⁰ Carmack, *Rebels of Highland Guatemala*, pg. 40

⁴¹ Contreras, *Breve Historia de Guatemala*, pg. 31, see also Perera, *Unfinished Conquest*, pg. 2. The number of Mexican auxiliaries and warriors is debatable. See for example Asselbergs, *Conquered Conquistadores*, intro which points out that the number may have been closer to 5,000.

⁴² Carmack, *Rebels of Highland Guatemala*, pg. 45. See also Lovell, *Survival and Conquest*, pg 60-66

⁴³ Fuentes y Guzmán, "Recordación Florida" 253:63, 259:63, 259:66, 259:67-71. via Lovell, *Survival and Conquest* pg. 62

⁴⁴ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 95. It is important to point out that the conquistadors were not officially paid by the Crown for their services. See Kramer, *Encomienda Politics*, pg. 1

⁴⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 229. Although in

personal correspondence, Christopher Lutz has pointed out that in practice encomienda land was sometimes used by the encomendero and other Ladino and Spanish peoples.

⁴⁶ Kramer, *Encomienda Politics*, pg. 2; Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 106.

⁴⁷ Portocarrero held the encomienda until he died in the late 1530s with the exception of 1538-1539 when it was owned by Martin de Guzman. In 1539 it was passed to Portocarrero's widow, Doña Leonor de Alvarado, the mestiza daughter of Pedro de Alvarado. Doña Leonor later remarried to Francisco de La Cueva and the encomienda stayed in their hands throughout its most productive period. By 1584 the encomienda was listed under Pedro de Alvarado Villacreces. In 1608 the encomienda was in the hands of Pedro de Celada Cartagena. In 1613 it was owned by Pedro de Aguilar Lazo. In 1641, it pertained to Doña Isabel Solórzano. In 1678, it was registered under Capitán Melchor de Mencos y Medrano. See Kramer, *Encomienda Politics and Hostnig, Monografía*, pg 16

AGI Guatemala 128, Las Tasaciones, 1548-1551, folios 59, 82v.

AGI Guatemala 52, Francisco Loez y Gonzalo Ortiz al rey, 25 junio 1546.

AGI Guatemala 110, Francisco de la Cueva sobre repartimiento de indios, 1542.

AGI Guatemala 110, Probanza de don Pedro Portocarrero, 1531.

AGI Guatemala 128, las tasaciones 1548-1551, folio 60v.

AGCA, AI. 39, Leg. 1551, Fol. 148

AGCA, AI. 39, Leg. 1751, Fol. 180

AGCA, AI. 39, Leg. 1752, Fol. 14

⁴⁸ Hostnig, *Etnobotanica Mam*, pg. 16

⁴⁹ Kramer, personal correspondence

⁵⁰ Kramer, Lovell, and Lutz. "Las tasaciones de tributos," pg. 360. Indigenous men age 18-50 were counted as one tributary unit. Widows and unmarried women counted as ½ unit. To have an idea of early population records in Indigenous towns, ethnohistorians often estimate 5 - 6 people for every tribute unit, see Carmack, *Rebels*, pg. 18. Other taxes paid to encomenderos or the crown included Servicio del Tostón – a 1 tostón tax collected from 1592 into the eighteenth century.

⁵¹ Feldman, *Indian payment in Kind*, pg. 1

⁵² *Ibid.*

⁵³ 3 xiquipiles = ~1 tameme, about as much as one porter could carry in a single load. Cacao was one of the most important crops during the early colonial period. While San Martín was not a cocoa producing town cocoa was grown on the coast; see Feldman, *Indian payment in Kind*, pg. 18; Hostnig, *Visitas Pastorales Tomo II*, pg. 3

⁵⁴ Kramer, Lovell, and Lutz, *Las tasaciones de tributos*, pg. 366

⁵⁵ Hostnig *Esta Tierra Tomo I*, pg. xx; Kramer, Lovell, and Lutz, *Las tasaciones de tributos*, pg. 366

⁵⁶ Smith, *Local History in Global Context*, pg. 208

- ¹¹⁹ Gall, Diccionario Geográfico, pág. 424
- ¹²⁰ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 15
- ¹²¹ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 15
- ¹²² Looper, *Birds y Thorns*, pág. 25, 34
- ¹²³ Horst, *The Specter of Death*, y *La utilización de archivos eclesiásticos*. Véase también a Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 140.
- ¹²⁴ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, pág. 152
- ¹²⁵ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 10
- ¹²⁶ Gall, Diccionario Geográfico, pág. 424
- ¹²⁷ AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987
- ¹²⁸ Secular es la palabra usado en Español (véase a AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987, por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 71) y Ingles (véase Carmack, *Rebels*, pág. 115-117)
- ¹²⁹ Hostnig, *Visitas Pastorales Tomo I*, pág. 16
- ¹³⁰ Carmack, *Rebels*, pág. 115-117
- ¹³¹ AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987, por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 71
- ¹³² *Ibíd.*
- ¹³³ *Ibíd.*
- ¹³⁴ Wolf, *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica*
- ¹³⁵ George Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 198
- ¹³⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 22
- ¹³⁷ McCreery, *Rural Guatemala*; Grandin, *Blood of Guatemala*; Carmack, *Rebels*, pág. 125.
- ¹³⁸ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg 74-76; AGCA AI 5502 47450; Horst, *The Spectre of Death*; Taracena, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena*; González, *A History of Los Altos*
- ¹³⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 164-166
- ¹⁴⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 250
- ¹⁴¹ Wilkins, *Guatemalan Political History*, pág. 21
- ¹⁴² Wilkins, *Guatemalan Political History*, pág. 21; McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 54
- ¹⁴³ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 145
- ¹⁴⁴ AGCA, B. 1, leg. 3637, expediente 85868 por Hostnig, *Esta Tierra Tomo I*, pág. 613
- ¹⁴⁵ Gall, Diccionario Geográfico de Guatemala, pág. 425. Véase también AMSMS
- ¹⁴⁶ El título original todavía esta en la municipalidad de San Martín, "Título de San Martín Sacatepéquez". Véase también "Plano del Terreno Medido a Favor del Pueblo De San Martín Sacatepéquez"; AGCA, B, Legajo 28628, Exp. 51, Fol. 6
- ¹⁴⁷ Juan Vásquez, *San Martín, Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan*, pág. 74, 75
- ¹⁴⁸ de la Roca, *Biografía de un Pueblo*, pág. 193
- ¹⁴⁹ Véase Grandin, *The Blood of Guatemala*, pág. 174; y Horst y McLelly, *The Development of an Educational System*.
- ¹⁵⁰ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pág. 173
- ¹⁵¹ AGCA, B, Legajp 28560, Exp. 106 Fol. 2
- ¹⁵² AGCA, B, Legajp 28560, Exp. 106 Fol. 2
- ¹⁵³ Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 16 de mayo 2007
- ¹⁵⁴ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo 2007
- ¹⁵⁵ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo 2007
- ¹⁵⁶ Lovell, *Surviving Conquest*, pág. 30
- ¹⁵⁷ AGCA A1. Leg. 1579 Exp 10223 por Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra*, Tomo I, pág. 602
- ¹⁵⁸ Remedida de los ejidos de San Martín Sacatepéquez piden devolución de su título. 1841 B.1, leg. 3637, expediente 85868; AGCA. Véase también "Remedida de los ejidos de San Martín Sacatepéquez, 1839" Escibanía de Tierras, Quetzaltenango, paquete 3, expediente 1; AGCA. por Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra Tomo I*, Introducción
- ¹⁵⁹ AGCA, A.1 Leg. 5976, Exp. 52500. por Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra*, Tomo I, pág. 603
- ¹⁶⁰ Pastor de Salud, *Diagnóstico*, pág. 22
- ¹⁶¹ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 139
- ¹⁶² McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 7
- ¹⁶³ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 163-164
- ¹⁶⁴ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 203
- ¹⁶⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 33
- ¹⁶⁶ Entrevistas
- ¹⁶⁷ ADECOT, *Kynab'l Qchman*, pág. 18, 30
- ¹⁶⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 245
- ¹⁶⁹ AGCA, B, Legajo 28616, Exp. 358, por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 76
- ¹⁷⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 165
- ¹⁷¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 165
- ¹⁷² McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 282
- ¹⁷³ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 203
- ¹⁷⁴ AGCA, A1.2 4576 39326 por McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 50-51
- ¹⁷⁵ AGCA, A1.2 4576 39326 por McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 50-51
- ¹⁷⁶ Lovell, *Conquest and Survival*, pág. 32
- ¹⁷⁷ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 203
- ¹⁷⁸ *Historia General de Guatemala*, Tomo IV, pág. 512
- ¹⁷⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 125
- ¹⁸⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 203
- ¹⁸¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 204
- ¹⁸² McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 245
- ¹⁸³ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 245
- ¹⁸⁴ AGCA, Sección Tierras, Paquete 20, Expediente 14 por Hostnig, *Esta Tierra Tomo I*, pág. 653 – 686
- ¹⁸⁵ AGCA, Sección Tierras, Paquete 20, Expediente 14 por Hostnig, *Esta Tierra Tomo I*, pág. 653 – 686
- ¹⁸⁶ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ¹⁸⁷ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 323
- ¹⁸⁸ Entrevistas. Véase también McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 237
- ¹⁸⁹ Ebel, *Political Modernization*, pág. 152
- ¹⁹⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 171
- ¹⁹¹ AGCA, Leg. 28586, Exp. 205 por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 64
- ¹⁹² AGCA, Leg. 28586, Exp. 205 por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 64
- ¹⁹³ AGCA, B, Leg. 28628, Exp. 51, Fol. 6 por Hostnig, *Nab'Ab'L Qtanam*, pág. 66
- ¹⁹⁴ AGCA, MG 28628 43 y 51. por McCreery, *Rural Gua-*

- ⁵⁷ Feldman, *Indian payment in Kind*, pg. 18; Garcés, *Carta a la Real Audiencia*, AGI, leg. 968-B
- ⁵⁸ Garcés, *Carta a la Real Audiencia*, pg. 62 via personal correspondence with Wendy Kramer
- ⁵⁹ For population decline in Guatemala following the conquest, see Lovell, *Conquest and Survival*, chapter 9; Lovell and Lutz, *A Dark Obverse*; Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*; Feldman, *Active Measures in the War Against Epidemics*.
- ⁶⁰ Lovell, *A Dark Obverse*, pg. 401
- ⁶¹ See González, *A History of Los Altos*, pg. 85-90 for a concise summary of population loss studies. Lovell, *Conquest and Survival*, estimates a 90% population loss for the Cuchumatán area; Veblen estimates 80-90% population loss for the Totonicapan area; Zamora estimates a 70% population loss for the Guatemala highlands; MacLeod estimates 35% population loss for all of Guatemala.
- ⁶² Kramer, *Encomienda Politics*, pg. 223-224
- ⁶³ Zamora, *Los Mayas*, pg. 331-332. These classifications were taken from the naming scheme which was used in Spain. See also *Carta de Diego Garcés, alcalde mayor de Zapotitlán, a la Real Audiencia*. 1560; AGI, *Audiencia de Guatemala*, leg. 968-B, found via Hostnig, *Monografía* pg. 19
- ⁶⁴ Zamora, *Los Mayas*, pg. 345-346 via Hostnig, *Monografía*, pg. 17-18
- ⁶⁵ See Zamora, *Los Mayas de las Tierras Altas*, pg. 346-347 for San Juan. See Garcés *Carta a la Real Audiencia*, AGI, leg. 968-B for San Martín
- ⁶⁶ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, pg. 149
- ⁶⁷ Gall, *Diccionario Geográfico*, pg. 424
- ⁶⁸ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, pg. 149-151
- ⁶⁹ Ebel, *Political Modernization*, pg. 145
- ⁷⁰ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 76
- ⁷¹ González, *A History of Los Altos*, pg. 61
- ⁷² Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 45
- ⁷³ Lovell, *Indian Migration*, pg. 27
- ⁷⁴ Carmack, *Rebels*, pg. 58. In personal correspondence, Christopher Lutz pointed out that these prohibitions were frequently ignored
- ⁷⁵ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 27; Lovell, *Conquest*, pg. 126
- ⁷⁶ "Bosque comunal" (common forest) is land that is held by the town. There are currently 2 large common forests in San Martín
- ⁷⁷ Lovell, *Survival and Conquest*, pg. 77
- ⁷⁸ Hostnig, *Etnobotánica Mam*, pg. 16; see also, Ebel, *Political Modernization*, pg. 145
- ⁷⁹ Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 16. Van Oss notes that "machetes, knives, needles, scissors, hatchets, and hats" were specifically used for bribery
- ⁸⁰ In this book I will use the term "Mayan Shaman" to signify what other sources often call witchdoctors or spiritual guides. The local translation for the general term is sacerdote in Spanish, and Ajkab' or Chiman in Mam. H.D. Peck, validities this translation stating that "Shaman, a tungus word from Northern Siberia is similar to Chiman, the Mam word for Grandparent" locally used to signify Mayan Shamans
- ⁸¹ Carmack, *Rebels*, pg. 55. See also Ebel, *Political Modernization*, for information on the principales gaining power through the traditional political system
- ⁸² Hostnig, *Etnografía*, Anexo 13. The records included the amount of communal money held by the Cofradía
- ⁸³ Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 35.
- ⁸⁴ Hostnig, *Visitas Pastorales Tomo I*, pg. 12-13
- ⁸⁵ Hostnig, *Visitas Pastorales Tomo I*, pg. 14
- ⁸⁶ Initially, it was assumed that the religious orders were going to turn the indigenous populations into "Spanish-speaking Christians... At that time the Indians would begin to support the church through the tithe, just as the Spaniards did. This plan never became reality in Guatemala." See Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 53
- ⁸⁷ Ebel, *Political Modernization*, pg. 144; Wilkins, *Guatemalan Political History*, pg. 42
- ⁸⁸ Ebel, *Political Modernization*, pg. 144
- ⁸⁹ In 1803, a Ladino ayuntamiento (city council) was created in San Juan, allowing Ladinos to dominate the political scene. Ebel, *Political Modernization*, pg. 145
- ⁹⁰ ADECOT, *Quiénes han dirigido*, traces the history of mayors of San Martín beginning in 1932 and states that only 4 of them were born outside of San Martín
- ⁹¹ AGI: AG 168, via Lovell, *Survival and Conquest*, pg. 85. While this quote describes the situation in Sacapulas, it is also applicable to the Mam area of Quetzaltenango.
- ⁹² Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 35
- ⁹³ This was discovered in various interviews
- ⁹⁴ Interview with Perez, Francisco. San Martín, via Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 204
- ⁹⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 83
- ⁹⁶ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 88. Lovell states that "The majority of the region's Indian population, three out of every four persons, now lives not in nucleated centers but in dispersed communities scattered throughout the countryside, leaving Ladinos as the dominant town-dwelling group."
- ⁹⁷ Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 25, 80. As opposed to a tithe paying for construction of the town's church, money came from "a hidden ecclesiastical tax" in the tribute payments
- ⁹⁸ Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 20
- ⁹⁹ Van Oss, *Catholic Colonialism*, pg. 17
- ¹⁰⁰ Perera, *Unfinished Conquest*, pg. 5
- ¹⁰¹ Peck, *Practices and Trainings*, pg. 53
- ¹⁰² H.D. Peck specifically notes that shamans were used in 3 key periods during the local saint's calendar year. He called these three key periods the "blessing of the saint, thanksgiving, and uprooting." See Peck, *Practices and Trainings*, pg. 53
- ¹⁰³ Generalities about Mam religion in this section have been drawn from local interviews with Mam shamans

temala, pág. 170-171

¹⁹⁵ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 54-55

¹⁹⁶ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pág. 117; véase también McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 187

¹⁹⁷ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam pág. 54-55

¹⁹⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 193

¹⁹⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 106

²⁰⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 225

²⁰¹ Entrevista con Marco Tulio Cifuentes, 13 de septiembre 2007

²⁰² Jones, *Guatemala Past y Present*, pág. 526-553

²⁰³ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 230

²⁰⁴ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 176

²⁰⁵ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 130

²⁰⁶ *Blood of Guatemala*, Appendix I; Ebel, *Political Modernization*

²⁰⁷ Ebel, *Political Modernization*, pág. 152

²⁰⁸ Ebel, *Political Modernization*, pág. 152

²⁰⁹ En este sentido, "aldeas" incluye aldeas, cantones, sectores, barrios y caseríos.

²¹⁰ Hostnig, *Monografía*, pág. 6

²¹¹ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pág. 222

²¹² Ebel, *Political Modernization*, pág. 157

²¹³ Ebel, *Political Modernization*, pág. 176

²¹⁴ Ebel, *Political Modernization*, pág. 188

²¹⁵ De 25 lugares en el centro, 19 todavía tienen nombres indígenas Toj Alic, Xec Xuc, y Tui Chintzé

²¹⁶ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pág. 222

²¹⁷ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 8

²¹⁸ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 15-16

²¹⁹ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 11-13

²²⁰ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pág. 230.

²²¹ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 13-15

²²² Petterson, *Maya of Guatemala*, pág. 204

²²³ Entrevista con Herlinda (Meta) Ramírez y Fabián (Payan) Ramírez

²²⁴ Roca, *Biografía de un pueblo*, pág. 193

²²⁵ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 25

²²⁶ Entrevista con José Martín Ramírez, Nov 8th, 2007

²²⁷ Petterson, *Maya of Guatemala*, pág. 206

²²⁸ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 63

²²⁹ Acosta, *Los Mayas*

²³⁰ INE, 2002 dice que la población total de San Martín son 29,116 habitantes y 7,010 habitantes en la boca costa

²³¹ Pastoral de Salud, *Diagnóstico*, pág. 24

²³² Entrevista con Luis Vasquez Vicente, 30 mayo 2007, Quetzaltenango

²³³ Pastoral de Salud, *Diagnóstico*, pág. 24

²³⁴ Pastoral de Salud, *Diagnóstico*, pág. 24

²³⁵ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 325

²³⁶ Horst, *The Specter of Death*, pág. 166

²³⁷ Casi siempre eran hombres

²³⁸ Horst, *The Specter of Death*, pág. 166

²³⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 237

²⁴⁰ Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, pág. 217-230

²⁴¹ Pastoral de Salud, *Diagnóstico*

²⁴² Ebel, *Political Modernization*, pág. 189

²⁴³ Pastoral de Salud, *Diagnóstico*, pág. 150

²⁴⁴ McCreery, *An Odious Feudalism*, pág. 105

²⁴⁵ Lovell, *Surviving Conquest*, pág. 27

²⁴⁶ Michigan Techological University - <http://www.geo.mtu.edu/volcanoes/santamaria/eruption.html>

²⁴⁷ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 9-10; citado también en Ebel, *Political Modernization*, pág. 187

²⁴⁸ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pág. 7

²⁴⁹ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pág. 13.

²⁵⁰ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pág. 13

²⁵¹ Vásquez, Vásquez, Juan. San Martín. Qb]ib]l Tun Qxnaq'tzan, pág. 14

²⁵² Sánchez, Cabrera, Simón. Concepción. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 41

²⁵³ Vásquez, Vásquez, Juan. San Martín. Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pág. 14

²⁵⁴ Sánchez Cabrera, Simón Concepción. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 42

²⁵⁵ Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pág. 66

²⁵⁶ Petterson, *Maya of Guatemala*, pág. 212-215

²⁵⁷ Looper, *Birds y Thorns*, pág. 48

²⁵⁸ Hostnig, *Etnobotanica Mam*, pág. 29; McBryde, *Cultural y Historical Geography*, pág. 27; Entrevista con Gerald McIntyre, 19 de noviembre, 2007

²⁵⁹ *Ibíd.*

²⁶⁰ 60% de la cosecha del altiplano esta dedicada a papas, y 27% a maíz. Martínez, *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín*, pág. 51

²⁶¹ Petterson, *Maya of Guatemala*, pág. 215

²⁶² Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, May 25, 2007

²⁶³ Sánchez Cabrera, Simón, Concepción Chiquirichapa. Nab'Ab'L Qtanam, pág. 57

²⁶⁴ Ortega, Miguel. San Juan. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam 49-51

²⁶⁵ Diaz, Cyido Cornelio San Juan Ostuncalco. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 46-47

²⁶⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 278

²⁶⁷ Horst, *The Specter of Death*, pág. 159

²⁶⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 14

²⁶⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 296-297, 302

²⁷⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 219

²⁷¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 305; Grandin, *Blood of Guatemala*, pág. 294

²⁷² McCreery, *Rural Guatemala*, pág. 14

²⁷³ Grieb, *Guatemalan Caudillo*, pág. 254-255; Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pág. 90

²⁷⁴ Grieb, *Guatemalan Caudillo*, pág. 254-259

and village elders, my personal observations from two years of field work, and the following published works: Peck, *Practices and Training of Guatemala Mam Shamans*; Ebel, *Political Modernization*; Hostnig, *Nab'Ab'l Qtanam*. Also, the following locally printed works have been invaluable for my understanding of Mam Spirituality: ADECOT, *Kynab'l Qchman. Acercamiento a los Valores*; UNODESMA, *Cuentos y Fábulas*; UNODESMA, *Nab'l Conocimiento, Sabiduría, Inteligencia, Historia*

¹⁰⁴ To see how this happened in Momostenango, see Carmack, *Rebels. For the Cuchumatanes*, see Lovell, *Conquest and Survival*

¹⁰⁵ ADECOT, *Kynab'l Qchman*, pg. 41. While accounts such as this are not taken from documents written during the early colonial period, I feel that these ethnographic statements and trends have their roots in the early colonial period. Projecting ethnographic patterns into the past, a practice known as "upstreaming" is further explored in Carmack, *Rebels*, pg. xxix

¹⁰⁶ ADECOT, *Kynab'l Qchman*, pg. 26

¹⁰⁷ H.D. Peck's thesis 'Practices and Training of Guatemala Mam Shamans' has contributed substantially to my knowledge of the practices of Mam Shamans. These quotes have also been corroborated by local practicing Shamans

¹⁰⁸ Peck, *Practices and Training*, pg. 13

¹⁰⁹ *Ibid.* See also Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg 281-284 for a very similar description

¹¹⁰ Peck, *Practices and Training*, pg. 10

¹¹¹ This information is taken from local interviews. These classifications can also be referred to as 'good' and 'bad'. See also Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg 281-284 for a very similar description

¹¹² Information from this paragraph was taken from Peck, *Practices and Training*, pg. 9, 27-48 and has been verified via personal interviews

¹¹³ Interview with Francisco López Orozco, via Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan pg. 16

¹¹⁴ This legend has been told to me by many 'Tinecos. A nearly identical version is printed in Hostnig, *Nab'Ab'l Qtanam*, pg. 173

¹¹⁵ The rain ceremony is outlined in detail in H.D. Peck's *Practice and Training of Mam Shamans*, pg. 60-67

¹¹⁶ Petterson, *Maya of Guatemala*, pg. 205

¹¹⁷ Many locals state that the clouds carry the prayers to God. Ebel, in his work, *Political Modernization*, pg. 188, states, "the lake is considered holy because there is a great deal of fog and this vapor carries the prayers up to God."

¹¹⁸ Gall, *Diccionario Geográfico*, pg. 424

¹¹⁹ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 15

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 25, 34

¹²² It is important to note that early population accounts are not very reliable. The earliest accounts were taken for the purposes of tribute payment, and were often rounded to units of 20, 50, or 100. Further, none of the

early accounts of population were thorough census reports. See Horst, *The Specter of Death*, and *La utilización de archivos eclesiásticos* for more information on historic population accounts in San Martín and problems with population estimates.

¹²³ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, pg. 152

¹²⁴ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 10

¹²⁵ Gall, *Diccionario Geográfico*, pg. 424

¹²⁶ AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987

¹²⁷ Secular is the term used in both the Spanish (see AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987, via Hostnig, *Nab'Ab'l Qtanam*, pg. 71) and English (see Carmack, *Rebels*, pg. 115-117) documents. The term is used in the sense of not pertaining to a particular order.

¹²⁸ Hostnig, *Visitas Pastorales Tomo I*, pg. 16

¹²⁹ Carmack, *Rebels*, pg. 115-117

¹³⁰ AGCA, 1.111, Legajo 197, Exp. 3987, via Hostnig, *Nab'Ab'l Qtanam*, pg. 71

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ In 1957, Eric Wolf defined indigenous communities in Guatemala as "Closed Corporate Peasant Communities." During the early colonial period, San Martín followed this pattern because the 'Tinecos "maintain[ed] a body of rights to possessions, such as land,... [used] agriculture as a means of livelihood, not as a business for profit,... [and] strive[ed] to prevent outsiders from becoming members of the community", pg. 2. In the late colonial period, the 'Tinecos began entering markets outside of the local area, one of the first steps in the slow breakdown of their closed corporate peasant community.

¹³⁴ George Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 198

¹³⁵ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 22

¹³⁶ For more information on Guatemala during the early independence period, see McCreery, *Rural Guatemala*. For the Xela region, see Grandin, *Blood of Guatemala*. For post-independence Liberal and Conservative cycles see Carmack, *Rebels*, pg. 125.

¹³⁷ For information on plagues in Xela, see Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg 74-76. Grandin points out that in 1815, indigenous residents of San Martín, Concepción, and San Juan rioted against the Mayor of San Juan who was "vigorously persecuting Indians" and vaccinating them against smallpox. See AGCA AI 5502 47450 for unpublished report. For information on nineteenth century plagues in San Juan Ostuncalco, see Horst, *The Spectre of Death*. "Political dissention in the Highlands" refers to the creation of the creation of the Estado de Los Altos in 1838, a revolutionary new state centered around Liberal policies in Xela. For more on this, see Grandin, *The Blood of Guatemala*; Taracena, *Invención criolla, sueño Ladino, pesadilla indígena*; González, *A History of Los Altos*

¹³⁸ For example McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 164-166 shows how Ladino interests took over the traditional town of San Felipe by moving into the town, titling

- ²⁷⁵ Grieb, Guatemalan Caudillo, pág. 254-259
- ²⁷⁶ McCreery, Rural Guatemala, pág. 233
- ²⁷⁷ McCreery, Rural Guatemala, pág. 234
- ²⁷⁸ Entrevista con Felix Hanstein's hijos, 2 de octubre, 2007
- ²⁷⁹ Entrevista con Felix Hanstein's hijos, 2 de octubre, 2007
- ²⁸⁰ Adams, Nash, Ebel, Community Culture and National Change, introduction; Ebel, Political Modernization, pág. 162-190; véase también Grandin, The Blood of Guatemala, pág. 137
- ²⁸¹ Ebel, Political Modernization, pág. 188
- ²⁸² Vail Molina, José, Cajolá. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 67
- ²⁸³ Entrevista con José Martín Ramírez, Nov 8, 2007
- ²⁸⁴ Varias entrevistas
- ²⁸⁵ Ortega, Miguel. San Juan. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 49-51
- ²⁸⁶ ADECOT, Quiénes han dirigido, pág. 11; Gall, Diccionario Geográfico de Guatemala, pág. 425
- ²⁸⁷ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ²⁸⁸ Entrevista con José Martín Ramírez, Nov 8, 2007
- ²⁸⁹ Handy, National Policy, Agrarian Reform, pág. 707; Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 40
- ²⁹⁰ Censo Agropecuario, 1964 por Hurtado, Formación, Circulación, y Rotación del Capital Agrícola, pág. 3
- ²⁹¹ Hurtado, Formación, Circulación y Rotación del Capital Agrícola, pág. 24
- ²⁹² Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 25
- ²⁹³ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 27
- ²⁹⁴ Wilkinson, Silence on the Mountain; Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit; Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam; y Ebel, Political Modernization
- ²⁹⁵ Wilkinson, Silence on The Mountain, pág. 98; Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 32
- ²⁹⁶ Wilkinson, Silence on The Mountain, pág. 98; Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 32
- ²⁹⁷ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 38; McCreery, Rural Guatemala, pág. 322
- ²⁹⁸ Wilkinson, Silence on the Mountain, pág. 100
- ²⁹⁹ Wilkinson, Silence on The Mountain, pág. 100
- ³⁰⁰ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, pág. 54
- ³⁰¹ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 61
- ³⁰² Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 25 de mayo, 2007
- ³⁰³ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 67
- ³⁰⁴ Ebel, Political Modernization, pág. 189-190
- ³⁰⁵ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³⁰⁶ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³⁰⁷ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³⁰⁸ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³⁰⁹ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³¹⁰ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³¹¹ Ramírez, Francisco, San Martín. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 211; véase también a Ramírez, Francisco, San Martín. Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pág. 18 y McBryde, Cultural y Historical Geography, pág. 44.
- ³¹² ADECOT, Quiénes han dirigido, pág. 10; Entrevista con Marco Tulio Cifuentes, 13 de septiembre, 2007
- ³¹³ Gall, Diccionario Geográfico de Guatemala, pág. 425
- ³¹⁴ ADECOT, Quiénes han dirigido, pág. 15
- ³¹⁵ INFOM, Endeudamiento Municipal, Anexo I
- ³¹⁶ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³¹⁷ Ebel, Political Modernization, pág. 190
- ³¹⁸ Ebel, Political Modernization, pág. 191
- ³¹⁹ de la Roca, Biografía de un Pueblo, pág. 194-195
- ³²⁰ Kynab'l Qchman, Acercamiento a los Valores, pág. 13
- ³²¹ de la Roca, Biografía de un Pueblo, pág. 193
- ³²² Gall, Diccionario Geográfico de Guatemala, pág. 425
- ³²³ Gall, Diccionario Geográfico de Guatemala, pág. 425
- ³²⁴ Grandin, To End Con All These Evils, pág. 14
- ³²⁵ Entrevistas con Gerald McIntyre y Martín Hipolito Orozco Sales
- ³²⁶ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ³²⁷ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007; véase también McBryde, Cultural y Historical Geography pág. 89
- ³²⁸ Entrevista con Gerald McIntyre, 19 de noviembre, 2007
- ³²⁹ Kynab'l Qchman, Acercamiento a los Valores, pág. 14; Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 29 de noviembre de 2007
- ³³⁰ Entrevista con Gerald McIntyre, 19 de noviembre, 2007
- ³³¹ Varias entrevistas
- ³³² ADECOT, Quiénes han dirigido, pág. 39
- ³³³ Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 29 de noviembre, 2007; Entrevista con Marco Tulio Cifuentes, 13 de septiembre 2007; ADECOT, Quiénes han dirigido, pág. 39
- ³³⁴ Hostnig, Monografía, pág. 28
- ³³⁵ ADECOT, Quiénes han dirigido
- ³³⁶ OMP
- ³³⁷ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ³³⁸ Garrard-Burnett, Liberalism, Protestantism, y Indigenous Resistance, pág. 37
- ³³⁹ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala, pág. 128
- ³⁴⁰ Entrevista con Dottie Foster, 7 de agosto, 2007
- ³⁴¹ Scotchmer, Symbols of Salvation, pág. 103
- ³⁴² Entrevista Dottie Foster, 7 de agosto, 2007
- ³⁴³ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala, pág. 130
- ³⁴⁴ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala, pág. 130
- ³⁴⁵ Entrevista con Dottie Foster, 7 de agosto, 2007
- ³⁴⁶ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala, pág. 134
- ³⁴⁷ Dottie Foster
- ³⁴⁸ Varios Entrevistas; Ebel, Political Modernization, pág. 169
- ³⁴⁹ Scotchmer, Symbols of Salvation, pág. 106
- ³⁵⁰ Garrard-Burnett, Liberalism, Protestantism, y Indigenous Resistance, pág. 47; Goldin, Uneven Development in Western Guatemala, pág. 239
- ³⁵¹ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala,

large tracts of land, and eventually taking over control of local government.

¹³⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 250

¹⁴⁰ Wilkins, *Guatemalan Political History*, pg. 21

¹⁴¹ *Ibid.*; McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 54

¹⁴² McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 145

¹⁴³ AGCA, B. 1, leg. 3637, expediente 85868 via Hostnig, *Esta Tierra Tomo I*, pg. 613

¹⁴⁴ Gall, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, pg. 425.

See also AMSMS, Civil Register's records

¹⁴⁵ The original title remains in the AMSMS, "Título de San Martín Sacatepéquez." See also "Plano del Terreno Medido a Favor del Pueblo De San Martín Sacatepéquez." Other copies of these titles can be found at AGCA, B, Legajo 28628, Exp. 51, Fol. 6

¹⁴⁶ Juan Vásquez, San Martín, Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pg. 74-75

¹⁴⁷ For an example of the resistance in San Martín see, de la Roca, *Biografía de un Pueblo*, pg. 193

¹⁴⁸ These reasons have been deduced from interviews and research. See Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 174; and Horst and McLelland, *The Development of an Educational System*.

¹⁴⁹ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 173 points out that in Xela schools' "Absenteeism increased dramatically during the months of March and April, when campesinos planted corn."

¹⁵⁰ AGCA, B, Legajo 28560, Exp. 106 Fol. 2

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Interview with Martín Hipólito Orozco Sales, May 25, 2007

¹⁵³ Interview with José Martín Ramírez, May 16, 2007. For similar quotes from Xela, see Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 173

¹⁵⁴ Interview with José Martín Ramírez, May 16, 2007

¹⁵⁵ Lovell, *Surviving Conquest*, pg. 30

¹⁵⁶ The land was purchased for 15 tostones per caballería. AGCA A1. Leg. 1579 Exp 10223 via Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra*, Tomo I, pg. 602

¹⁵⁷ The account specifically says that "hacía más de 100 años que les pertenecían alrededor de 346 caballerías que habían comprado en el paraje Los Coyoles" "Remedida de los ejidos de San Martín Sacatepéquez piden devolución de su título. 1841" B.1, leg. 3637, expediente 85868; AGCA. See also "Remedida de los ejidos de San Martín Sacatepéquez, 1839" *Escribanía de Tierras, Quetzaltenango*, paquete 3, expediente 1; AGCA via Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra Tomo I*, Introducción

¹⁵⁸ AGCA, A.1 Leg. 5976, Exp. 52500 vía Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra*, Tomo I, Pg. 603

¹⁵⁹ Pastor de Salud, *Diagnostico*, pg. 22

¹⁶⁰ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 139

¹⁶¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 7

¹⁶² McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 163-164

¹⁶³ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 203

¹⁶⁴ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 33

¹⁶⁵ Interviews. Although the production of various crafts has been a part of the economy of San Martín for cen-

turies, traditional milpa agriculture still provides the backbone for work in the village. See Martínez, *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín*, pg. 48

¹⁶⁶ ADECOT, Kynab'l Qchman, pg. 18, 30

¹⁶⁷ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 245

¹⁶⁸ AGCA, B, Legajo 28616, Exp. 358, via Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 76

¹⁶⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 165

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 282 states "[The Indigenous communities] tried to choose ways of resisting that would be as effective as possible without provoking a devastating retaliation by the state. The most common of these was by petition, thousands of which were filed with the jefes políticos by Indians and ladinos in the late nineteenth century."

¹⁷² McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 203

¹⁷³ AGCA, A1.2 4576 39326 via McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 50-51

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Lovell, *Conquest and Survival*, pg. 32

¹⁷⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 203

¹⁷⁷ *Historia General de Guatemala*, Tomo IV, pg. 512

¹⁷⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 125

¹⁷⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 203

¹⁸⁰ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 204

¹⁸¹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 245

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ AGCA, Sección Tierras, Paquete 20, Expediente 14 via Hostnig, *Esta Tierra Tomo I*, pg. 653 – 686

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Interview with José Martín Ramírez, May 16, 2007

¹⁸⁶ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 323

¹⁸⁷ This idea has solidified throughout my interviews with Tinicos. See also McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 237 for a similar look on land possession in rural Guatemala.

¹⁸⁸ Ebel, *Political Modernization*, pg. 152

¹⁸⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 171

¹⁹⁰ AGCA, Leg. 28586, Exp. 205 via Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 64

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² AGCA, B, Leg. 28628, Exp. 51, Fol. 6 via Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 66

¹⁹³ AGCA, MG 28628 43 and 51. Found via McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 170-171

¹⁹⁴ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 54-55

¹⁹⁵ Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 117; McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 187

¹⁹⁶ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam pg. 54-55

¹⁹⁷ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 193

¹⁹⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 106

¹⁹⁹ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 225

²⁰⁰ Interview with Marco Tulio Cifuentes, September 13, 2007

²⁰¹ Jones, *Guatemala Past and Present*, pg. 526-553

²⁰² McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 230

²⁰³ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 176

- ³⁵² Entrevista con Dottie Foster, 7 de agosto, 2007
- ³⁵³ Garrard-Burnett, Protestantism in Rural Guatemala, pág. 138
- ³⁵⁴ Scotchmer, Symbols of Salvation, pág. 115
- ³⁵⁵ Perera, Unfinished Conquest, pág. 12
- ³⁵⁶ Entrevista con Padre Ángel, May 25, 2007
- ³⁵⁷ Stoll, Is Latin America Turning Protestant, appendix 3
- ³⁵⁸ Dottie Foster
- ³⁵⁹ Entrevista con Padre Ángel, 25 de mayo, 2007
- ³⁶⁰ Martínez, Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín, pág. 19
- ³⁶¹ Stoll, Is Latin America Turning Protestant, pág. 2
- ³⁶² Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 23 – 24
- ³⁶³ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 17.
- ³⁶⁴ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit; Wilkinson, Silence on the Mountain, pág. 180-190
- ³⁶⁵ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit
- ³⁶⁶ Perera, Unfinished Conquest, pág. 40-45; Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit
- ³⁶⁷ Carmack, Harvest of Violence, pág. 79
- ³⁶⁸ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 24
- ³⁶⁹ Scotchmer, Symbols of Salvation, pág. 35; Ebel, Harvest of Violence, pág. 187
- ³⁷⁰ Ebel, Harvest of Violence, pág. 187
- ³⁷¹ Ebel, Harvest of Violence, pág. 187
- ³⁷² Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007
- ³⁷³ Scotchmer, Symbols of Salvation, pág. 34
- ³⁷⁴ Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 29 de noviembre, 2007
- ³⁷⁵ Entrevista con José Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ³⁷⁶ Entrevista con un "Tineco que no quiso dar su nombre
- ³⁷⁷ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 23-26
- ³⁷⁸ Ebel, Harvest of Violence, pág. 187-190
- ³⁷⁹ Entrevista con Martín Hipolito Orozco Sales, 28 de noviembre 2007
- ³⁸⁰ Entrevista con Felipe Orozco, 2 de diciembre, 2007
- ³⁸¹ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007
- ³⁸² Entrevista con un "Tineco que no quiso dar su nombre
- ³⁸³ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007
- ³⁸⁴ Schlesinger y Kinzer, Bitter Fruit, introduction
- ³⁸⁵ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 44
- ³⁸⁶ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Memoria del Silencio, pág. 44-45
- ³⁸⁷ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007
- ³⁸⁸ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ³⁸⁹ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ³⁹⁰ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007; La Municipalidad, Base de Datos Organizaciones San Martín, ADIT
- ³⁹¹ ADECOT. Sistematizando Nuestra Experiencia de Trabajo, pág. 17
- ³⁹² ADECOT. Sistematizando Nuestra Experiencia de Trabajo, pág. 35-39
- ³⁹³ ADECOT. Sistematizando Nuestra Experiencia de Trabajo, pág. 35-39
- ³⁹⁴ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ³⁹⁵ AEI, La Descentralización
- ³⁹⁶ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ³⁹⁷ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Diversidad Étnico-Cultural, pág. 123
- ³⁹⁸ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Diversidad Étnico-Cultural, pág. 123
- ³⁹⁹ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Diversidad Étnico-Cultural, pág. 123
- ⁴⁰⁰ Entrevista con Francisco Guzmán Pérez, 2 de diciembre, 2007
- ⁴⁰¹ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ⁴⁰² La población total viene del censo de INE 2002. EL numero de emigrantes viene de ADECOT, Diagnóstico sobre uso de las remesa familiares, 2007
- ⁴⁰³ Varias entrevistas
- ⁴⁰⁴ Entrevistas con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007 y Felipe Orozco, 2 de diciembre, 2007
- ⁴⁰⁵ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007
- ⁴⁰⁶ ADECOT, Diagnóstico sobre uso de las remesa familiares, 2007 dice que 85% de los emigrantes de San Martín son hombres.
- ⁴⁰⁷ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ⁴⁰⁸ Ebel, Political Modernization, pág. 157, nota 57
- ⁴⁰⁹ Entrevista con Guillermo Tax Alvarado, 3 de diciembre, 2007
- ⁴¹⁰ Entrevista con Jose Martín Ramírez, 16 de mayo, 2007
- ⁴¹¹ Entrevista con Felipe Orozco, 2 de diciembre, 2007
- ⁴¹² Smith, Local History in Global Context, pág. 216
- ⁴¹³ Entrevista con Felipe Orozco, 2 de diciembre, 2007
- ⁴¹⁴ Entrevista con Marino Gómez, 15 de mayo, 2007
- ⁴¹⁵ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de noviembre, 2007; Petterson, Maya of Guatemala, págs. 206-207; Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pág. 173; Kynab'l Qchman, Acercamiento a los Valores, pág. 40
- ⁴¹⁶ Farriss, Maya Society Under Colonial Rule, pág. 394
- ⁴¹⁷ Collins, Code-switching behavior, pág. 1
- ⁴¹⁸ Martínez, Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín, pág. 48
- ⁴¹⁹ 2002 INE censo por Pastoral de Salud, Diagnóstico, pág. 9
- ⁴²⁰ Para profundizar sobre ese "sentimiento místico de pertenencia" presente en las comunidades indígenas, véase Lovell, pág. 24.
- ⁴²¹ Entrevista con José Monterroso Elías, 28 de nov. 2007

- ²⁰⁴ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 130
- ²⁰⁵ For a summary of Quetzaltenango's history, see Grandin, *Blood of Guatemala*, Appendix I. For San Juan, see Ebel, *Political Modernization*
- ²⁰⁶ Ebel, *Political Modernization*, pg. 152
- ²⁰⁷ *Ibid.*
- ²⁰⁸ The word "neighborhood" is being used as a general term to denote aldeas, cantones, sectores, barrios, and caseríos.
- ²⁰⁹ Hostnig, *Monografía*, pg. 6
- ²¹⁰ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pg. 222
- ²¹¹ Ebel, *Political Modernization*, pg. 157
- ²¹² Ebel, *Political Modernization*, pg. 176. While textually this quote was describing Concepción Chiquirichapa, Ebel later explains that the same is true for San Martín.
- ²¹³ Ebel, *Political Modernization*, pg. 188
- ²¹⁴ Out of 25 neighborhoods in the altiplano, 19 have Indigenous names. For example Toj Alic, Xec Xuc, and Tui Chintzé
- ²¹⁵ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pg. 222
- ²¹⁶ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 8
- ²¹⁷ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 15-16
- ²¹⁸ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 11-13
- ²¹⁹ Horst, *La utilización de archivos eclesiásticos*, pg. 230. Horst states that there is no evidence as to why the Mam people use Spanish last names.
- ²²⁰ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 13-15
- ²²¹ Petterson, *Maya of Guatemala*, pg. 204
- ²²² Interview with Herlinda (Meta) Ramírez and Fabián (Payan) Ramírez, November 10, 2007
- ²²³ Roca, *Biografía de un pueblo*, pg. 193; Gall, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, pg. 425; AGCA, Sección Tierras, Paquete 20, Expediente 14; Rowe, *A Century of Change*, pg. 114
- ²²⁴ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 25
- ²²⁵ Interview with José Martín Ramírez, Nov 8th, 2007
- ²²⁶ Petterson, *Maya of Guatemala*, pg. 206
- ²²⁷ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 63
- ²²⁸ Acosta, *Los Mayas*, points out that in Prehispanic and early colonial times, there were no large settlements in the Boca Costa region of Quetzaltenango. This can be verified by a map in her work that shows various settlements in current day Retalhuleu. On page 346, she states that the most important estancia of San Juan in the Boca Costa was Santa Catalina, near current day Retalhuleu.
- ²²⁹ The National Statistical Institute (INE) preformed a thorough census in 2002. Their results show a total population of 29,116 in San Martín Sacatepéquez, and a total population of 7,010 in the Boca Costa region.
- ²³⁰ Pastoral de Salud, *Diagnostico*, pg. 24 This has also been confirmed through various interviews.
- ²³¹ Interview with Luis Vasquez Vicente, May 30th 2007
- ²³² Pastoral de Salud, *Diagnostico*, pg. 24
- ²³³ This text was taken from Pastoral de Salud, *Diagnostico*, pg. 24 and has been confirmed in interviews with Boca Costa residents
- ²³⁴ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 325
- ²³⁵ For traje history, see Looper, *Birds and Thorns*; for specific cultural changes brought on by migration to the Boca Costa fincas, see Horst, *The Specter of Death*, pg. 166
- ²³⁶ Workers were almost always male
- ²³⁷ See, for example, Horst, *The Specter of Death*, pg. 166
- ²³⁸ McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 237
- ²³⁹ For other writing on the separating of a core traditional group of Indigenous people maintaining ancient customs in comparison to a mobile nontraditional group, see Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, pg. 217-230
- ²⁴⁰ Pastoral de Salud, *Diagnostico*
- ²⁴¹ Ebel, *Political Modernization*, pg. 189
- ²⁴² Pastoral de Salud, *Diagnostico*, pg. 150
- ²⁴³ McCreery, *An Odious Feudalism*, pg. 105
- ²⁴⁴ Lovell, *Surviving Conquest*, pg. 27
- ²⁴⁵ Michigan Techological University - www.geo.mtu.edu/volcanoes/santamaria/eruption.html
- ²⁴⁶ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 9-10; also retold in Ebel, *Political Modernization*, pg. 187
- ²⁴⁷ Barrientos, *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*, pg. 7
- ²⁴⁸ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pg. 13
- ²⁴⁹ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pg. 13. This event is still fresh in the minds of the village elders. The migration of 'Tinecos to the coast was a common subject during interviews.
- ²⁵⁰ Vásquez, Vásquez, Juan. San Martín. Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pg. 14
- ²⁵¹ Sánchez, Cabrera, Simón. Concepción. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 41
- ²⁵² Vásquez, Vásquez, Juan. San Martín. Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pg. 14
- ²⁵³ Sanchez Cabrera, Simón Concepción. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 42
- ²⁵⁴ Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg. 66
- ²⁵⁵ Petterson, *Maya of Guatemala*, pg. 212-215
- ²⁵⁶ Looper, *Birds and Thorns*, pg. 48
- ²⁵⁷ Hostnig, *Etnobotanica Mam*, pg. 29; McBryde, *Cultural and Historical Geography*, pg. 27; Interview with Gerald McIntyre, November 19th, 2007
- ²⁵⁸ *Ibid.*
- ²⁵⁹ 60% of the agricultural harvest in the altiplano is dedicated to potatoes, and 27% to corn. Martínez, *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín*, pg. 51
- ²⁶⁰ Petterson, *Maya of Guatemala*, pg. 215; for use of organic fertilizer after the eruption of Santa María, see Hostnig, *Etnobotanica Mam*, pg. 29
- ²⁶¹ Interview with Martín Hipolito Orozco Sales, May 25, 2007
- ²⁶² Sánchez Cabrera, Simón, Concepción Chiquirichapa. Nab'Ab'L Qtanam, pg. 57

Bibliografía / Bibliography

- Adams, Richard N. "Conclusions. What Can We Know About the Harvest of Violence?" In *The Harvest of Violence: the Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, edited by Robert Carmack. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). *Código Municipal, La Descentralización, Sistemas de Consejos de Desarrollo*, 2002.
- Arriola de Geng, Olga. *Los tejedores en Guatemala y la influencia español en el traje indígena*. Guatemala: Litografías Modernas, 1991.
- Asselbergs, Florine G.L. *Conquered Conquistadores, the Lienzo de Quauhquechollani, a Nahau Vision of the Conquest of Guatemala*. Research School CNWS, 2004.
- Barrientos, José. *Los Indígenas de San Martín Sacatepéquez*. Guatemala, 1935.
- Barrios Escobar, Lina Eugina. *La Alcaldía Indígena en Guatemala: Época Colonial (1500-1921)*. PhD. Thesis, Universidad Rafael Landívar, 1996.
- Carmack, Robert. "The Story of Santa Cruz Quiché." In *The Harvest of Violence: the Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, edited by Robert Carmack. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- . *Rebels of Highland Guatemala: The Quiché-Mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.
- Collins, Wesley M. "Code-switching behavior as a strategy for Maya-Mam linguistic revitalization." *OSUWPL* 57, (2003): 1-39.
- Contreras, Daniel. *Breve Historia de Guatemala*. Editorial Pierda Santa S.A. Guatemala, 1996.
- Commission for Historical Clarification. *Guatemala, Memory of Silence*. Guatemala City, 1999.
- Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala (1769-1770)*. 2 Vols. Guatemala City: Biblioteca "Goathamela" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Cullather, Nick. *Secret History: The CIA's Classified Account of its Operations in Guatemala, 1952-1954*. Stanford University Press, 1999.
- Davis, Shelton. *Land of Our Ancestors, a Study of Land Tenure and Inheritance in the Highlands of Guatemala*. PhD. Thesis, Harvard, 1970.
- . "Introduction. Sowing the Seeds of Violence." In *The Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, edited by Robert Carmack. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- de la Roca, Julio César. *Biografía de un pueblo: Síntesis monográfica de Quetzaltenango, interpretación de su destino*. Guatemala City: Editorial José de Pineda Ibarra, 1966.
- de la Cerda Silva, Roberto. "Los Mame." *Revista Mexicana de Sociología* 2, no. 3 (1940): 61-100.
- Ebel, Roland H. "Political Change in Guatemalan Indian Communities." *Journal of Inter-American Studies*, 6. no. 1 (1964): 91-104.
- . "Political Modernization in Three Guatemalan Indian Communities" In *Community Culture and National Change*. Middle American Research Institute, Tulane University, 1972.
- . "When Indians Take Power: Conflict and Consensus in San Juan Ostuncalco." In *The Harvest of Violence: the Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, edited by Robert Carmack. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- Farriss, Nancy. *Maya Society Under Colonial Rule, the Collective Enterprise of Survival*. PhD. Thesis, Princeton University Press, 1984.
- Feldman, Lawrence. *The War Against Epidemics in Colonial Guatemala (1519-1821)*. Labyrinthos, 1991.
- . *Indian payment in Kind: The Sixteenth-Century Encomiendas of Guatemala*. Labyrinthos, 1992.
- . *Mountains of Fire, Lands that Shake: Earthquakes and Volcanic Eruptions in the Historic Past of Central America (1505-1899)*. Labyrinthos, 1993.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio. *Historia de Guatemala; o, Recordación Florida, 1643*. Parts 1, 2, & 3. Madrid: L. Navarro, 1882-83
- FUNCEDE. *Endeudamiento Municipal*. FUNCEDE, 2000.
- Gall, Francis. *Diccionario Geográfico de Guatemala*. Guatemala City: Instituto Geográfico Nacional, 1980.
- Garcés, Diego. *Carta a la Real Audiencia. 1560*. AGI, Audiencia de Guatemala, leg. 968-B
- Garrard-Burnett, Virginia. "Protestantism in Rural Guatemala, 1872-1954." *Latin American Research Review* 24, no. 2 (1989): 127-142.
- . "Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance in Guatemala, 1870-1920." *Latin American Perspectives* 24, no. 2 (1997): 35-55.
- Goldin, Liliana R. and María Eugenia Saenz de Tejada. "Uneven Development in Western Guate-

- ²⁶³ Ortega, Miguel. San Juan. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 49-51
- ²⁶⁴ Diaz, Candido Cornelio San Juan Ostuncalco. Nab'Ab'L Qtanam, pg. 47
- ²⁶⁵ McCreery, Rural Guatemala, pg. 278
- ²⁶⁶ Horst, *The Specter of Death*, pg. 159
- ²⁶⁷ McCreery, Rural Guatemala, pg. 14
- ²⁶⁸ McCreery, Rural Guatemala, pg. 296-297, 302
- ²⁶⁹ McCreery, Rural Guatemala, pg. 219
- ²⁷⁰ McCreery, Rural Guatemala, pg. 305; Grandin, *Blood of Guatemala*, pg. 294
- ²⁷¹ McCreery, Rural Guatemala, pg. 14
- ²⁷² Grieb, *Guatemalan Caudillo*, pg. 254-255; Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg. 90
- ²⁷³ Grieb, *Guatemalan Caudillo*, pg. 254-259
- ²⁷⁴ Ibid.
- ²⁷⁵ McCreery, Rural Guatemala, pg. 233
- ²⁷⁶ McCreery, Rural Guatemala, pg. 234
- ²⁷⁷ Interview with Felix Hanstein's son, grandson, and great grandson, Oct 2, 2007
- ²⁷⁸ Ibid.
- ²⁷⁹ Adams, Nash, Ebel, *Community Culture and National Change*, introduction; Ebel, *Political Modernization*, pg. 162-190 explains how the change affected the San Juan area; see also Grandin, *The Blood of Guatemala*, pg. 137. My knowledge of the intendente system is taken from these sources, unless otherwise noted.
- ²⁸⁰ Ebel, *Political Modernization*, pg. 188
- ²⁸¹ Vail Molina, José, Cajolá., Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 67
- ²⁸² Interview with José Martín Ramírez, Nov 8, 2007
- ²⁸³ Various interviews
- ²⁸⁴ Ortega, Miguel. San Juan. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 49-51
- ²⁸⁵ ADECOT, *Quiénes han dirigido*, pg. 11; Gall, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, pg. 425
- ²⁸⁶ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007
- ²⁸⁷ Interview with José Martín Ramírez, Nov 8, 2007
- ²⁸⁸ Handy, *National Policy, Agrarian Reform*, pg. 707; Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 40
- ²⁸⁹ *Censo Agropecuario, 1964 via Hurtado, Formación, Circulación, y Rotación del Capital Agrícola*, pg. 3
- ²⁹⁰ Hurtado, *Formación, Circulación, y Rotación del Capital Agrícola*, pg. 24
- ²⁹¹ Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 25
- ²⁹² Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 27
- ²⁹³ See for example, Wilkinson, *Silence on the Mountain*; Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*. Various interviews, as well as the works of Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam; and Ebel, *Political Modernization*, have provided me with an understanding of the local effects after the uprising
- ²⁹⁴ Wilkinson, *Silence on The Mountain*, pg. 98; Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 32
- ²⁹⁵ Ibid.
- ²⁹⁶ Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 38; McCreery, *Rural Guatemala*, pg. 322
- ²⁹⁷ Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg. 100
- ²⁹⁸ Ibid.
- ²⁹⁹ Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, pg. 54
- ³⁰⁰ Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 61
- ³⁰¹ Interview with Martín Hipolito Orozco Sales, May 25, 2007
- ³⁰² Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 67
- ³⁰³ Ebel, *Political Modernization*, pg. 189-190 points out that the Ladino candidate never officially promised to follow through on land redistribution in San Martín
- ³⁰⁴ Ebel, *Political Modernization*, pg. 190
- ³⁰⁵ Ibid.
- ³⁰⁶ Ibid.
- ³⁰⁷ Ibid.
- ³⁰⁸ Ibid.
- ³⁰⁹ Ibid.
- ³¹⁰ Ramírez, Francisco, San Martín. Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 211; see also Ramírez, Francisco, San Martín. Qb'ib'l Tun Qxnaq'tzan, pg. 18. This tradition was also mentioned in several interviews
- ³¹¹ ADECOT, *Quiénes han dirigido*, pg. 10; interview with Marco Tulio Cifuentes, September 13th 2007
- ³¹² Gall, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, pg. 425
- ³¹³ ADECOT, *Quiénes han dirigido*, pg. 15; Personal investigation
- ³¹⁴ INFOM, *Endeudamiento Municipal, Anexo I*
- ³¹⁵ Ebel, *Political Modernization*, pg. 190
- ³¹⁶ Ibid.
- ³¹⁷ Ebel, *Political Modernization*, pg. 191
- ³¹⁸ de la Roca, *Biografía de un Pueblo*, pg. 194-195
- ³¹⁹ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pg. 13
- ³²⁰ de la Roca, *Biografía de un Pueblo*, pg. 193
- ³²¹ Gall, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, pg. 425
- ³²² Ibid.; point 3, acta number 82 of the municipal session from February 19, 1974
- ³²³ Grandin, *To End With All These Evils*, pg. 14
- ³²⁴ Information on cooperatives in relation to the Mam region of Quetzaltenango was provided in various interviews and personal correspondence with Gerald McIntyre and Martín Hipolito Orozco Sales, the cooperative's first president
- ³²⁵ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007
- ³²⁶ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007; see also McBryde *Cultural and Historical Geography* pg. 89
- ³²⁷ Interview with Gerald McIntyre, November 19, 2007
- ³²⁸ Kynab'l Qchman, *Acercamiento a los Valores*, pg. 14; Interview with Martín Hipolito Orozco Sales, Nov. 29th, 2007
- ³²⁹ Interview with Gerald McIntyre, November 19, 2007
- ³³⁰ Various interviews
- ³³¹ ADECOT, *Quiénes han dirigido*, pg. 39
- ³³² This municipal building is still used today. Interview with Martín Hipolito Orozco Sales, Nov. 29th, 2007; Interview with Marco Tulio Cifuentes, September 13th 2007; ADECOT, *Quiénes han dirigido*, pg. 39
- ³³³ Hostnig, *Monografía*, pg. 28
- ³³⁴ This information was compiled as a result of my work in the San Martín Office of Municipal Planning; see also ADECOT, *Quiénes han dirigido*, which outlines

- mala." *Ethnology* 32, no. 3 (1993): 237-251.
- González, Jorge H. *A History of Los Altos, Guatemala: A Study of Regional Conflict & National Integration*. PhD. Dissertation, Tulane, 1994.
- Grandin, Greg. "To End With All These Evils: Ethnic Transformations and Community Mobilization in Guatemala's Western Highlands, 1954-1980." *Latin American Perspectives* 24, no. 2 (1997): 7-34.
- . *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Grieb, Kenneth. *Guatemalan Caudillo, the Regime of Jorge Ubico, Guatemala 1931-1944*. 1979.
- Gutiérrez Martínez, Francisco Roberto. *Quetzaltenango, Una Historia Viva*. Instituto de Turismo y Medio Ambiente. Guatemala, 2002.
- Handy, Jim. "A Sea of Indians: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution, 1944-1952." *The Americas*, no. 2 (1989): 189-204.
- . "National Policy, Agrarian Reform, and the Corporate Community during the Guatemalan Revolution, 1944-1954." *Comparative Studies in Society and History* 30, no. 4 (1988): 698-724.
- Horst, Oscar H. "The Specter of Death in a Guatemalan Highland Community." *Geographical Review* 57, no. 2 (1967): 151-167.
- . "La utilización de archivos eclesiásticos en la reconstrucción de la historia demográfica de San Juan Ostuncalco." *Mesoamérica* 22, (1991): 211-231.
- Horst, Oscar and Avril McLelland. "The Development of an Educational System in a Rural Guatemalan Community." *Journal Inter-American Studies* 10, no. 3 (1968): 474-497.
- Hostnig, Rainer. *Monografía del Municipio de Ostuncalco*. Centro de Capacitación e Investigación Campesina Quetzaltenango. Guatemala Cit: (CCIC), 1991.
- . *El Curato de San Juan Ostuncalco*. Tomos I & II. Centro de Capacitación e Investigación Campesina Quetzaltenango. Guatemala City (CCIC), 1993.
- . *Nab' Ab'l Qtanam: La memoria colectiva del pueblo mam de Quetzaltenango*. Centro de Capacitación e Investigación Campesina Quetzaltenango. Guatemala City (CCIC), 1994.
- . *Esta Tierra es Nuestra. Componiendo de Fuentes históricos sobre denuncias, medidas y remedidas, composiciones, titulaciones, usurpaciones, desmembraciones, litigios, transacciones y remates de tierra (Años 1555 - 1952)*. Tomos I & II. Centro de Capacitación e Investigación Campesina Quetzaltenango. Guatemala City (CCIC), 1997.
- . *Etnobotanica Mam*. Centro de Capacitación e Investigación Campesina Quetzaltenango. Guatemala City (CCIC), 1998.
- Hurtado, Roberto Camposeco. *Formación, Circulación, y Rotación del Capital Agrícola*. PhD. Thesis, University of San Carlos Guatemala, 1974.
- Jackson, Joseph Henry. *Notes on a Drum: Travel Sketches in Guatemala*. New York: Macmillan, 1937.
- Jones, Chester Lloyd. *Guatemala, Past and Present*. Minneapolis, 1940.
- Kidder, Alfred V. and Edwin M. Shook. *A Unique Ancient Mayan Sweathouse, Guatemala*, CIRMA.
- Kramer, Wendy. *Encomienda Politics in Early Colonial Guatemala, 1524 - 1544: Dividing the Spoils*. Dellplain Latin American Studies, vol. 31. Boulder: Westview Press, 1994.
- Kramer, Wendy, George Lovell, and Christopher Lutz. "Las tasaciones de tributes de Francisco Marroquín y Alonso Maldonado, 1536 - 1541." *Mesoamérica* 12: 357-394.
- LeCompte, Margaret and Jean Schensul. *Designing and Conducting Ethnographic Research*. AltaMira Press, New York, 1999.
- Looper, Mathew and Thomas Tooles. *Birds and Thorns: Textile Designs of San Martín Sacatepéquez*. Editorial Antigua: S.A. Guatemala, 2004.
- Lopez, Ricky. *Quetzaltenango historia viva*. Extravagancia / Dita, S.A., Guatemala City, 2002.
- Lovell, W. George. "Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective." *Latin American Research Review* 23, no. 2 (1988): 25-57.
- . *Conquest and Survival in Guatemala: A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1992.
- . "'Heavy Shadows and Black Night': Disease and Depopulation in Colonial Spanish America." *Annals of the Association of American Geographers* 82, no. 3 (1992): 426-443.
- Lovell W. George and Christopher H. Lutz. "'A Dark Obverse': Maya Survival in Guatemala: 1520-1994." *Geographical Review*, 86, no. 3 (1996): 398-407.
- Lovell W. George, Christopher H. Lutz, and William R. Swezey. "The Indian Population of Southern Guatemala, 1549-1551: An Analysis of López de Cerrato's Tasaciones de Tributos."

infrastructure development according to mayoral periods throughout history.

³³⁵ Personal correspondence with the Coordinator of the Office of Municipal Planning

³³⁶ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007

³³⁷ Garrard-Burnett, *Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance*, pg. 37

³³⁸ Garrard-Burnett, *Protestantism in Rural Guatemala*, pg. 128

³³⁹ Interview Dottie Foster, August 7, 2007. It is important to point out that until the 1950s, the terms "Protestant" and "evangelical" were synonymous, after which the term "evangelical" began to separate from its origins. Currently, in most of Latin America, "evangelical" refers to any non Catholic Christian (including for example Mormons and Jehova's Witnesses), see Stoll, *Is Latin America Turning Protestant*, pg. 4. See In this work, I use the terms "Protestant" and "evangelical" in this sense.

³⁴⁰ Scotchmer, *Symbols of Salvation*, pg. 103

³⁴¹ Interview Dottie Foster, August 7, 2007

³⁴² Garrard-Burnett, *Protestantism in Rural Guatemala*, pg. 130

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Interview with Dottie Foster, August 7, 2007

³⁴⁵ Garrard-Burnett, *Protestantism in Rural Guatemala*, pg. 134

³⁴⁶ Personal correspondence with Dottie Foster

³⁴⁷ Various interviews. The most helpful was with Padre Angel, who was a priest with the Catholic Church in San Martín for over fourteen years. Ebel, *Political Modernization*, pg. 169 states that The Evangelical's power began to mature in San Juan Ostuncalco between 1945 and 1954

³⁴⁸ Scotchmer, *Symbols of Salvation*, pg. 106

³⁴⁹ See, for example, Garrard-Burnett, *Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance*, pg. 47; Goldin, *Uneven Development in Western Guatemala*, pg. 239

³⁵⁰ Garrard-Burnett, *Protestantism in Rural Guatemala*, pg. 131

³⁵¹ Interview with Dottie Foster, August 7, 2007

³⁵² Garrard-Burnett, *Protestantism in Rural Guatemala*, pg. 138

³⁵³ Scotchmer, *Symbols of Salvation*, pg. 115

³⁵⁴ Perera, *Unfinished Conquest*, pg. 12

³⁵⁵ Interview with Padre Angel, May 25, 2007

³⁵⁶ Stoll, *Is Latin America Turning Protestant*, appendix 3 cross-references various sources

³⁵⁷ Personal correspondence with Dottie Foster

³⁵⁸ Interview with Padre Angel, May 25, 2007

³⁵⁹ Martínez, *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín*, pg. 19; Although no formal census results exist, the percentage estimation was based on interviews with leaders in the Catholic and Evangelical Church, as well as other community leaders.

³⁶⁰ Stoll, *Is Latin America Turning Protestant*, pg. 2

³⁶¹ Commission for Historical Clarification, *Memory of*

Silence, pg. 23-24. The Commission for Historical Clarification was established "to clarify with objectivity, equity and impartiality, the human rights violations and acts of violence connected with the armed confrontation that caused suffering among the Guatemalan people." Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 11

³⁶² Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 17.

³⁶³ Schlesinger and Kinzer's, *Bitter Fruit* outlines the details of the events leading up to and causing the coup as well as its effects. Amongst various other sources, see Wilkinson, *Silence on the Mountain*, pg. 180-190

³⁶⁴ Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*

³⁶⁵ Perera, *Unfinished Conquest*, pg. 40-45; Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*

³⁶⁶ Carmack, *Harvest of Violence*, pg. 79

³⁶⁷ Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 24

³⁶⁸ Scotchmer, *Symbols of Salvation*, pg. 35; Ebel, *Harvest of Violence*, pg. 187 states that the man killed was a "secretary of a university association"- CUNOC

³⁶⁹ Ebel, *Harvest of Violence*, pg. 187

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

³⁷² Scotchmer, *Symbols of Salvation*, pg. 34; Confirmed in various interviews

³⁷³ Interview notes from Martín Hipolito Orozco Sales, Nov 29, 2007

³⁷⁴ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007

³⁷⁵ Interview with a 'Tineco who preferred to not be named

³⁷⁶ Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 23-26

³⁷⁷ Although Ebel, *Harvest of Violence*, pg. 187-190 speaks specifically of San Juan, the same thing is true of San Martín

³⁷⁸ Interview notes from Martín Hipolito Orozco Sales, Nov 29, 2007

³⁷⁹ Interview with Felipe Orozco, December 2, 2007

³⁸⁰ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

³⁸¹ Interview with a 'Tineco who preferred to not be named

³⁸² Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

³⁸³ Schlesinger and Kinzer, *Bitter Fruit*, introduction

³⁸⁴ Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 44

³⁸⁵ Commission for Historical Clarification, *Memory of Silence*, pg. 44-45

³⁸⁶ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

³⁸⁷ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007 who stated that el Acuerdo Socio-Económico y Agraria, and el Acuerdo de Identidad y Derecho de Pueblos Indígenas have had more of a visible effect in

- The Americas* 40, no. 4 (1984): 459-477.
- Lovell, W. George and William Sweezy. "Indian Migration and Community Formation: An Analysis of Congregación in Colonial Guatemala." In *Migration in Colonial Spanish America*, edited by David J. Robinson, 18-40. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- McCreery, David. *Rural Guatemala, 1760 - 1940*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- . "“An Odious Feudalism”: Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920." *Latin American Perspectives* 13, no. 1 (1986): 99-117.
- McBryde, Felix W. *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala*. Institute of Social Anthropology Publication no. 4. Washington: Smithsonian Institute, 1947.
- Martínez Bolaños, Carmen Elizabeth. *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín Sacatepéquez, Departamento de Quetzaltenango*. MAGA, 2006.
- Menchú, Rigoberta. *Me Llamo Rigoberta Menchú Y Así me Nació La Conciencia*. New Left Book, 1984.
- Montejo, Victor. *Testimony: Death of a Guatemalan Village*. Kenneth Silverman, 1983.
- O'Neale, Lila M. *Tejidos de los Altiplanos de Guatemala*. Carnegie Institution, Washington D.C., 1945.
- Patridge, Blake. "The Catholic Church and the Closed Corporate Community During the Guatemalan Revolution, 1944-1954." *The Americas* 52, no. 1 (1995): 25-42.
- Peck, Horace Dudley. *Practices and Training of Guatemala Mam Shamans*. PhD. Thesis, The Hartford Seminary Foundation, 1970.
- Perera, Victor. *Unfinished Conquest - The Guatemalan Tragedy*. University of California Press, 1993.
- Petterson, Carmen L. *Maya of Guatemala. Their Life & Dress*. Guatemala City: Ixchel Museum, 1976.
- Ponce, Eduardo Prado. *Comunidades de Guatemala*. Guatemala, 1984.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Diversidad Étnico-Cultural: la Ciudadanía en un Estado Plural. Informe Nacional de Desarrollo Humano, 2005*. Naciones Unidas, 2005.
- Rowe, Anne Pollard. *A Century of Change in Guatemalan textiles*. New York: Center for inter-American Relations, 1981.
- Schele, Linda and Peter Mathews. *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Simon & Schuster, 1998.
- Schlesinger, Stephen C., and Stephen Kinzer. *Bitter Fruit: The Untold Story of the American Coup in Guatemala*. New York: Doubleday, 1982.
- Scotchmer, David G. *Symbols of Salvation: Interpreting Highland Maya Protestantism in Context*. PhD. Thesis, Albany: State University of New York, 1991.
- Scott, James. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Smith, Carol A. "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala." *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 2 (1984): 193-228.
- Soto de León, Oscar Arnaldo. *Quetzaltenango, Prolegómenos de su Historia*. Edición II. Quetzaltenango, 2006.
- Stephens, John L. *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. Volume II. New York. Harper & Brothers, 1841.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, 1990.
- Swetnam, John. "What Else Did Indians Have to do With Their Time? Alternatives to Labor Migration in Prerevolutionary Guatemala." *Economic Development and Cultural Change* 38, no. 1 (1989): 89-112.
- Tax, Sol. "The Municipios of the Midwestern highlands of Guatemala." *American Anthropologist* 39, no. 3 (1937): 423-445.
- Taracena Arriola, Arturo. *Invención criolla, sueño Ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala, de región a Estado, 1740 - 1850*. Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1997.
- van Oss, Adriaan. *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge Latin American Studies, vol. 57. Edited by Simon Collier. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Van Young, Eric. "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period." *Hispanic American Historical Review* 64, no. 1 (1984): 55-79.
- Vaíl, Eduardo Pérez. *Oral History of Concepción Chiquirichapa and San Martín Sacatepéquez, Guatemala*. FAMSI, 1998.
- Watanabe, J. M. "Los Mames, 1880-1944." In J. D. Contreras, & J. Luján Muñoz, *Historia general de Guatemala*, tomo V: 233-244. Guatemala:

San Martín than the Peace Accords

³⁸⁸ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

³⁸⁹ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007; La Municipalidad, Base de Datos Organizaciones San Martín, ADIT

³⁹⁰ ADECOT. Sistematizado Nuestra Experiencia de Trabajo, pg. 17

³⁹¹ ADECOT. Sistematizado Nuestra Experiencia de Trabajo, pg. 35-39; various interviews with ADECOT associates

³⁹² Ibid.

³⁹³ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

³⁹⁴ See, for example, AECl, La Decentralización

³⁹⁵ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

³⁹⁶ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Diversidad Étnico-Cultural, pg. 123

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Interview with Francisco Guzmán Pérez, December 2, 2007

⁴⁰⁰ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

⁴⁰¹ The total population comes from the 2002 INE census. The number of emigrants comes from ADECOT, Diagnóstico sobre uso de las remesa familiares, 2007

⁴⁰² Various interviews

⁴⁰³ These opinions were taken from interviews with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007 and Felipe Orozco, December 2, 2007

⁴⁰⁴ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

⁴⁰⁵ The emigration trend is far more popular amongst men. ADECOT, Diagnóstico sobre uso de las remesa familiares, 2007 shows that over 85% of San Martín emigrants are men.

⁴⁰⁶ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

⁴⁰⁷ Ebel, Political Modernization, pg. 157, note 57

⁴⁰⁸ Interview with Guillermo Tax Alvarado, December 3, 2007

⁴⁰⁹ Interview with Jose Martín Ramírez, May 16, 2007

⁴¹⁰ Interview with Felipe Orozco, December 2, 2007

⁴¹¹ Smith, Local History in Global Context, pg. 216

⁴¹² Interview with Felipe Orozco, December 2, 2007

⁴¹³ Interview with Marino, May 15, 2007

⁴¹⁴ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007. For more on the tradition of "la pedida" see Petterson, Maya of Guatemala, pg 206-207; Hostnig, Nab'Ab'L Qtanam, pg. 173; Kynab'l Qchman, Acercaamiento a los Valores, pg. 40

⁴¹⁵ Farriss, Maya Society Under Colonial Rule, pg. 394

⁴¹⁶ Collins, Code-switching behavior, pg. 1

⁴¹⁷ Martínez, Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín, pg. 48

⁴¹⁸ 2002 INE census, via Pastoral de Salud, Diagnostico,

pg. 9

⁴¹⁹ For more on the "mystical sense of belonging" present in Indigenous communities, see Lovell, Surviving Conquest pg. 24

⁴²⁰ Interview with José Monterroso Elias, November 28, 2007

- Asociación de Amigos del País & Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1996.
 ----- . "Culturing identities, the state, and national consciousness in late nineteenth-century western Guatemala." *Bulletin of Latin American Research* 19, (2000): 321-340.
- Wilkins, David. "Guatemalan Political History: National Indian Policy, (1532-1954)." *Wicazo Sa Review* 9, no. 1 (1993): 17-31.
- Wilkinson, Daniel. *Silence on the Mountain: Stories of Terror, Betrayal, and Forgetting in Guatemala*. New York: Houghton Mifflin Company, 2002.
- Wolf, Eric. "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java." *Southwestern Journal of Anthropology* 13, no. 1 (1957): 1-18.
- Zamora Acosta, Elias. *Los Mayas de Las Tierras Altas en el Siglo XVI*. Sevilla, 1985.

Local Books:

- ADECOT. *Sistematizado Nuestra Experiencia de Trabajo*. Quetzaltenango, Guatemala 2001.
- . *Kynab'l Qchman. Acercamiento a los Valores de la Cultura Maya Mam*. Quetzaltenango, Guatemala, 2001.
- . *Kyb'I Kobj'il Toponimias, San Martín Sacatepéquez*. Quetzaltenango, Guatemala, 2002.
- . *¿Quiénes han dirigido los destinos de nuestro Municipio? Los Gobiernos Municipales en el Transcurso de la Historia*. Quetzaltenango, Guatemala, 2003.
- . *Diagnóstico sobre uso de las remesa familiares, San Martín Sacatepéquez*, 2007.
- FONACON, Volcán y Laguna Chicabal, pamphlet, Guatemala, 2007.
- La Municipalidad de San Martín Sacatepéquez, *Base de Datos Organizaciones San Martín*, 2007.
- UNODESMA. *Cuentos y Fábulas del Municipio de San Martín Sacatepéquez*. Quetzaltenango, Guatemala.
- . Vásquez, Pascual Martín. *Nab'l Conocimiento, Sabiduría, Inteligencia, Historia. Twi Wutzil, A La Altura*. Quetzaltenango, Guatemala 2001.
- Pastor de Salud, Quasiparroquia, San Martín Sacatepéquez. *Diagnostico Integral Sobre Condiciones de Vida de San Martín Sacatepéquez y de Las Comunidades de la Boca Costa*. San Martín, 2005.

Museums and Archives

- Museo Ixchel. Traje Museum Guatemala City. July 3rd 2006
- AGQ - Archivo de Gobernación de Quetzaltenango. Quetzaltenango, Guatemala.
- AHQ - Archivo Histórico de Quetzaltenango. Quetzaltenango, Guatemala.
- SRP - Segundo Registro de la Propiedad Inmueble. Quetzaltenango, Guatemala.
- AGCA - Archivo General de Centro América. Guatemala City, Guatemala.
- AGI - Archivo General de Indias. Seville, Spain.
- AES - Archivo Edwin Shook. CIRMA, Antigua, Guatemala
- AMSMS Archivo Municipal de San Martín Sacatepéquez

Glossary of Mam & Spanish Terms

Ajkab' - Indigenous priest and Wiseman. Mayan Shaman. See also Sacerdote

Alcalde Mayor - Spanish official in charge of an administrative district during the Colonial period

Aldea - "Hamlet"

Cabecera - Town center. See footnote 2 for further explanation

Cabildo - Village council run by Indigenous authorities

Caballería - A measure of land. 1 caballería = 112 acres.

Cacao - "Cocoa"

Capixay - The long black wool coat that Tinecos traditionally wore on top of their traje. Called "xekr" in Mam

Censo - A long-term lease on community land

Chile Verde - "Green Chili." One of San Martín's nicknames due to intense production of the crop during the colonial period

Chiman - Mam term literally translated as "Grandparent." Often used to denote Mayan Shamans. See Ajkab'

Chuj - Mayan sweathouse used traditionally for bathing. Still used today in San Martín

Cochineal - A red dye grown in Guatemala that was used for export before coffee. Production peaked from the 1840s to 1850s

Cofradías - Religious brotherhoods established by the Catholic Church during the early colonial period

Congregación - The process of resettling Indigenous groups together to create formal villages during early Colonial Spanish America

Corregidor - Political administrator at the departmental level

Cuerda - A unit of land. 1000 cuerdas = 1 caballería. ~9 cuerdas = 1 acre

Ejido - 1 league of common land given to *Pueblos de Indios* after the process of *congregación*

Encomienda - A system of extracting tribute in the form of taxes and labor from Indigenous communities

Escribano - Clerk or secretary

Estancia - Villages dependant on cabeceras during the early colonial period

Feria - A village's yearly festival

Finca - "Plantation" or "farm." In Guatemala almost exclusively used when referring to coffee plantations

Intendentes - Mayors appointed by recommendations by the *jefes políticos* during the reign of Jorge

Ubico.

Ladino - Any person with Spanish cultural attributes. See footnote 26 for further explanation

Ladinization - The process of making Indigenous people more culturally similar to Ladinos

Laguna Seca - "Dry Lagoon." According to legend, the Laguna Seca is the previous location of the Chicabal Lake

Libreta - a book where workers recorded the labor they performed

Mandamiento - A law requiring forced labor

Mecapal - Traditional rope used by Indigenous people for carrying heavy loads supported by the head

Miches - Magical beans used by Shamans for fortune telling

Milpa - Agricultural fields, typically referring to corn but also including beans, squash, and chili peppers

Nawal - A Mayan term similar to a soul or life-force

O'kx Qajaw b'ilte - A Mam term literally translated as "Only God Knows." A common answer to any analytical question in Guatemala.

Pueblo de Indios - Villages created from the process of *congregación*

Principal - Indigenous community leaders who held power in San Martín through the twentieth century

Qajaw - A Mam term referring to God, literally translated as "Creator"

Regidores - Members of an Indigenous town council

Sacerdote - "Priest." In this book often used to denote Mayan Shamans

Steale - Archeological rocks or tablets engraved with drawings

Solo Dios sabe - "Only God Knows." A common answer to any analytical question in Guatemala.

Tambor, tun, chirimilla - Traditionally made drum and double-reeded flute

Tierras baldías - "Fallow land" owned by the state on the margin of an existing town which could be titled and purchased by outsiders

Traje - Indigenous dress, typically hand-woven. In San Martín the vast majority of the women and some of the men still wear traje.

Tzute - The head cloth traditionally worn by men

Varas - Traditional canes of authority given to the town council and the mayor. Still used today.