



Universidad
Rafael Landívar
Tradicón Jesuita en Guatemala



La construcción de un *amaq'* moderno

Los Copones, Ixcán, Quiché
(1760-2015)

Diego Vásquez Monterroso

Notas metodológicas de Robert M. Hill II

idgt

Instituto de investigación y proyección
sobre dinámicas globales y territoriales



VRIP
VICEPROCURADURÍA DE
INVESTIGACIÓN Y PROTECCIÓN



Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

EDITORIAL
CARA
PARENS
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR

LA CONSTRUCCIÓN DE UN AMAQ' MODERNO:

LOS COPONES, IXCÁN, QUICHÉ (1760-2015)

Diego Vásquez Monterroso

Guatemala, junio de 2017

idgt

Instituto de investigación y proyección
sobre dinámicas globales y territoriales

972.8103

V335 Vásquez Monterroso, Diego

La construcción de un amaq' moderno : Los copones, Ixcán, Quiché (1760 - 2015) / Diego Vásquez Monterroso. -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens, 2017.

xxviii, 122 p. il.

ISBN de la edición física: 978-9929-54-195-5

ISBN de la edición digital: 978-9929-54-196-2

1. Quiché (Guatemala) - Geografía histórica
 2. Ciudades y pueblos - Historia - Guatemala
 3. Indígenas de Guatemala - Historia - Fuentes
- i. t.

La construcción de un *amaq'* moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015)

Edición, 2017



Instituto de Investigación y Proyección sobre Dinámicas Globales y Territoriales

Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar

Reservados todos los derechos de conformidad con la ley. No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, ni su traducción, incorporación a un sistema informático, transmisión en cualquier forma o por cualquier medio; sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, grabación u otros métodos, sin el permiso previo y escrito de los titulares del *copyright*.

D. R. ©

Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar
Vista Hermosa III, Campus Central, zona 16, Edificio G, oficina 103
Apartado postal 39-C, Ciudad de Guatemala, Guatemala 01016
PBX: (502) 2426-2626, extensiones 3158 y 3124
Correo electrónico: caraparens@url.edu.gt
Sitio electrónico: www.url.edu.gt

Director:	Mario Chocoj
Coordinadora editorial:	Dalila Gonzalez Flores
Coordinador de diseño gráfico:	Pedro Luis Alvirez Molina
Coordinadora administrativa y financiera:	Liceth Rodríguez Ruíz
Diseño gráfico y diagramación:	Andrea Elisa Díaz Celada
Edición y corrección:	Angel David Mazariegos Rivas

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Rector	P. Marco T. Martínez, S. J.
Vicerrectora académica	Dra. Lucrecia Méndez de Penedo
Vicerrector de Investigación y Proyección	Dr. José Juventino Gálvez Ruano
Vicerrector de Integración Universitaria	P. Julio Enrique Moreira Chavarría, S. J.
Vicerrector administrativo	Lcdo. Ariel Rivera Irías
Secretaria general	Lcda. Fabiola Padilla de Lorenzana

AUTORIDAD DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN SOBRE DINÁMICAS GLOBALES Y TERRITORIALES (IDGT)

Directora Úrsula Roldán Andrade

AGRADECIMIENTOS

K'amo chike ri Nan Tat, k'amo chike ri Juyub' Taq'aj, k'amo chike ri loq'olaj taq Naval, k'amo chare ri Laj Mam; xkiya b'e che nik'aj uch'ob'ik, reta'maxik ri ojer k'aslemal re ri tinimit mayab'; nimalaj k'amo chike, xinto'taj che utz'i'b'axik ri jun wuj ri'.

Estoy profundamente agradecido con los comunitarios de Los Copones por su entusiasmo, dedicación y confianza al compartir su cultura *q'eqchi'* y la historia de sus comunidades y familias. A todos ellos y a su lucha cotidiana y de largo aliento está dedicado este trabajo, ¡B'antyox! Además fue fundamental el apoyo de la Asociación Puente de Paz y de sus miembros para poder realizar este trabajo, particularmente a Cecilia Vásquez y Jerónimo Osorio, así como a la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala *Nimajpu* por confiar en mí para el peritaje histórico y antropológico sobre estas comunidades. El otro perito que trabajó conmigo, un muy buen amigo mío que colaboró ampliamente en la revisión y discusión de este manuscrito, también ocupa un lugar especial dentro de estos agradecimientos. En la entrega final de los peritajes, en San Juan Chactelá (Los Copones), nos acompañó amablemente la Dra. Coralia Gutiérrez, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, e investigadora de la historia de los pueblos indígenas de Guatemala y México.

El lingüista y gran conocedor de la cultura maya Juan Zapil Xivir, no solo me ayudó con el agradecimiento en *k'iche'* al inicio de este apartado, sino que también me proveyó de pistas iniciales sobre algunos conceptos acerca de organización social utilizados acá.

En la primera revisión conté con el apoyo de Úrsula Roldán, directora del IDGT-URL, y de mis colegas Luis Pedro Taracena, Lizbeth Gramajo, Mariano González, Andrés Cabanas y, en general, de mis compañeros tanto del IEH como del IDGT, desde el 2015 hasta la fecha. Agradezco al ceramista Raúl Ortíz, por su amable análisis de la evidencia material prehispánica mostrada por los vecinos de Los Copones; a Leticia González Sandoval por los consejos en torno a esta investigación, que fueron muy valiosos para la realización de la redacción final; a Heini Ikäheimo por el trabajo como asistente de investigación durante 2016, importante para mí en la redacción de este trabajo; a Rodolfo García, colega en el IDGT, por su invaluable apoyo en la edición y diseño de las imágenes que adornan este trabajo, y a Mynor Silvestre por la proporción de las fotografías de piezas arqueológicas; asimismo a Claudia Escobar del Indis-URL, quien me apoyó con el diseño de la portada.

En Estados Unidos fueron fructíferas las discusiones con los profesores James Mondloch, Robert M. Hill II y Judith Maxwell, a quienes les estoy profundamente agradecido, particularmente al Dr. Hill quien amablemente leyó y comentó en su totalidad este trabajo y escribió unas notas metodológicas para la publicación final. Incluso, no está de más indicar que la responsabilidad por omisiones o fallos en este trabajo es solamente mía.

Asimismo, estoy agradecido con el trabajo de la Editorial Cara Parens, de la Universidad Rafael Landívar, por la diagramación y correcciones de texto respectivamente, especialmente al editor Angel Mazariegos Rivas por su

paciencia y dedicación con este proyecto. Si he olvidado agradecer por su nombre a alguna persona, pido disculpas, y le digo que he apreciado mucho su apoyo y consejos para llevar a buen puerto esta investigación. Finalmente, pero no por eso menos importante, agradezco a mi familia y a mi compañera Ixxik Zapil Ajxup por su apoyo, sostenimiento, entusiasmo y principalmente por creer en mí y en lo que hago.

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS	xiii
PRESENTACIÓN	xv
NOTAS METODOLÓGICAS - ROBERT M. HILL II	xix
INTRODUCCIÓN	1
1. ¿UN AMAQ' EN EL PRESENTE?: SOBRE COSMOPOLÍTICAS MAYAS Y TIEMPO LARGO	7
2. PISOS ECOLÓGICOS, TERRITORIALIDAD E IDENTIDAD ENTRE LOS MAYAS DEL ALTIPLANO	27
3. LA «Q'EQCHI'IZACIÓN» DE LA VERAPAZ: LA TRANSFORMACIÓN COLONIAL <i>CH'OL-Q'EQCHI'</i>	37
4. «EL RETORNO A LA TIERRA DE LOS ANTEPASADOS»: EL SURGIMIENTO DE LOS COPONES (1760-1880)	49
5. EL CRECIMIENTO DEL AMAQ' MODERNO Y LA LLEGADA DEL MUNDO FINQUERO	69
6. MODERNIZACIÓN A PRESIÓN: EL AMAQ' DE LOS COPONES ENTRE 1980 Y 2015	85
CONCLUSIONES. LOS COPONES COMO UN AMAQ' MODERNO, O LA PERSISTENCIA DE LA «COSMOPOLÍTICA» <i>Q'EQCHI'</i>	95
REFERENCIAS	101
ÍNDICE ANALÍTICO	111

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1	<i>Amaq'</i> y <i>winaq</i> del altiplano de Guatemala a inicios del siglo XVI.	16
Figura 2	Los chinamital modernos de Sololá.	21
Figura 3	Grupos etnolingüísticos y políticos de la Franja Transversal, siglo XVI.	30
Figura 4	Momostenango en el altiplano y su estancia colonial en El Palmar.	32
Figura 5	Pueblos coloniales del altiplano y sus estancias en la bocacosta y costa sur.	33
Figura 6	La región de Huehuetenango y la Verapaz a finales del siglo XVII.	
Figura 7	Mano de extremos prominentes y su metate, ca. 500-700. Los Copones.	42
Figura 8	Tiestos policromos, ca. 500-700. Los Copones.	43
Figura 9	Tiesto exciso negro, ca. 500-700. Los Copones.	44
Figura 10	Tiestos de pasta porosa, ca. 600-1524. Los Copones.	44
Figura 11	Asentamientos arqueológicos alrededor de Los Copones.	50
Figura 12	Fragmento de la vasija estilo Chamá.	55
Figura 13	Área aproximada del <i>amaq'</i> de Los Copones entre 1760 y 1880.	58

Figura 14	Los idiomas mayas y variaciones dialectales en la Verapaz a inicios del siglo XX.	70
Figura 15	Área aproximada del <i>amaq'</i> de Los Copones entre 1880 y 1940.	71
Figura 16	El mundo finquero de la Verapaz a inicios del siglo XX.	73
Figura 17	Mapa de departamento de Quiché con las áreas del municipio de Chinique y de la finca Patio de Bolas Copón.	75
Figura 18	Área aproximada del <i>amaq'</i> de Los Copones entre 1940 y 1980.	81
Figura 19	Área aproximada del <i>amaq'</i> de Los Copones entre 1980 y 2015.	83
Figura 20	Salón comunal y, al fondo, antigua pista de aviación en San Juan Chactelá, Los Copones.	88
Figura 21	Rutas antiguas de Los Copones hacia Uspantán.	92
Figura 22	Rutas antiguas de Los Copones hacia Cobán.	93

PRESENTACIÓN

Con la presente investigación sobre un «*amaq'* moderno», Diego Vásquez Monterroso contribuye a reconstruir la memoria histórica de los habitantes indígenas de la zona de Los Copones, localizada en el municipio de Ixcán, departamento de Quiché. Esta investigación documenta la configuración histórica de la ocupación de su territorio y las formas organizativas de «*molam*» y «*amaq'*», que evocan las formas prehispánicas y que se actualizan entre los siglos XVIII y XX. Además este trabajo incorpora datos preliminares sobre vestigios arqueológicos en la región, que como parte de las vecindades comunitarias se imponen como testigos de otras épocas.

Vásquez Monterroso acude al «perspectivismo amerindio» y a otros abordajes antropológicos e históricos para acercarse a esta realidad. Estas perspectivas invitan a analizar las prácticas y formas organizativas que se viven hoy en día y que son explicadas por los mismos sujetos. La reconstrucción histórica se realiza con las propias lógicas culturales *q'eqchi'*, desde donde reconceptualizan la forma antigua de «*amaq'*», que es la unidad de organización media de los pueblos originarios y que contiene a otras unidades más básicas que podrían ser el equivalente de parcialidad o casa, denominadas como *chinamit*, *calpul*, *molab'* o *molan*. A su vez, los *amaq'* prehispánicos podían constituirse en otras entidades más grandes «*winaq*», ya desaparecidos y nunca desarrollados por los *q'eqchi'*. El autor explica y sustenta muy bien el origen de estas formas de organización a nivel local, sus estructuras constituyentes y cómo se transforman a través de procesos de actualización, por lo que postula la experiencia *q'eqchi'* en Los Copones como un «*amaq'* moderno».

Con una rigurosa investigación antropológica, de archivo y arqueológica colaborativa prospectiva, examina la ocupación histórica del territorio occidental ocupado por el pueblo *q'eqchi'* y extiende su análisis a las formas organizativas actuales y cómo estas revelan prácticas de épocas pasadas que no terminan de desaparecer, recreándose y resignificándose dinámicamente, aunque hoy no sean siempre nombradas con los conceptos antiguos ni presentadas así hacia el exterior.

El pueblo *q'eqchi'* se caracteriza por una larga trayectoria de dinámicas de movilidad y ocupación de amplios territorios, pero también de despojos recurrentes en sus tierras. Actualmente las comunidades *q'eqchi'* que habitan en Los Copones se presentan ante el Estado para defender su legítimo derecho histórico a la tierra, más antiguo que el mismo Estado guatemalteco. Reclaman un territorio comunitario ocupado por varios siglos, cuya presencia Vásquez Monterroso documenta desde el siglo XVIII, describiendo además su movimiento a lo largo de los ríos Copón y Chixoy hasta adquirir su forma y tamaño actuales. Su propiedad comunitaria se ha visto amenazada desde finales del siglo XIX por constantes intentos de imponer otras formas de propiedad y organización social, tanto municipales como privadas, y así subsumir y anular los derechos posesorios de las comunidades *q'eqchi'* en esta región. Como se indicó arriba, Vásquez Monterroso ofrece información documental, testimonial, gráfica y arqueológica que permite constatar la presencia histórica de población *q'eqchi'* en Los Copones, y sus distintas relaciones comerciales, familiares, religiosas y políticas a escala regional durante los últimos dos siglos y medio.

El presente trabajo forma parte de la *Agenda de Investigación y Proyección*, como trabajo del Instituto de Investigación sobre Dinámicas Globales y Territoriales de la Universidad Rafael

Landívar. Con esta se pretende contribuir al conocimiento de las bases históricas y culturales de diversos pueblos originarios, cuyas formas de vida son una fuente para encontrar senderos para transitar hacia una sociedad que reconozca la pluriculturalidad existente. Tenemos la convicción de que aquí se presentan ingredientes para cimentar formas alternas de organización, entendimiento e interacción como sociedad.

Úrsula Roldán Andrade
Directora del IDGT-URL

NOTAS METODOLÓGICAS

Robert M. Hill II

Tulane University

Es desafortunado que Alta Verapaz no ha recibido el mismo grado de estudio arqueológico y etnohistórico como lo tienen Los Altos y Petén. La investigación documental está limitada por la naturaleza de la administración dominica en la región. Ellos escribieron pocos informes, y la mayoría de estos se centraron en elogiar sus propios logros misioneros. Nuestras principales fuentes sobre la Verapaz son Las Casas y Remesal, quienes se auxiliaron en trabajos previos realizados por otros miembros de su Orden. Incluso el famoso *Ajpop* don Juan de Chamelco, que figuró de manera prominente en las reducciones dominicas del siglo XVI, es conocido para nosotros únicamente por relaciones mucho más tardías.¹ Solo tenemos referencias vagas en cuanto a la organización y extensión de su dominio, y ninguna mención sobre sus descendientes.

La administración colonial en la región no comenzó sino hasta el siglo XVII, pero los alcaldes mayores no parecen haber producido mucha documentación. Nuestra fuente principal para este período es la relación de Alonso de Tovilla de la década de 1630. Por otra parte, la investigación arqueológica ha estado limitada por lo accidentado del terreno y la amplia cubierta forestal. Incluso la capital de don Juan no ha sido

1 Remesal, Francisco Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* (Madrid: Editorial Atlas, 1966).

identificada con certeza. Chichén es el sitio de mayor tamaño más cercano a Chamelco y estuvo ocupado por un largo período, prolongándose hasta el Posclásico Tardío (1250-1524/1697). Smith² mapeó el sitio en 1949, seguido por Arnould³ en la década de 1970. Sin embargo, sus pozos de prueba proveyeron escasos detalles. Chichén aún espera por una mayor exploración así como han existido en Iximché', Chuwa Nima'Ab'äj (conocido como Mixco Viejo) y Zaculeu. Hasta antes de este trabajo, el área de Los Copones no había sido explorada arqueológicamente, ni existía alguna tipología cerámica que podría probar su ocupación por cualquier grupo etnolingüístico en el período prehispánico tardío.

Como parte de la realización de este libro, el licenciado Vásquez Monterroso coordinó una breve exploración arqueológica de sondeo, consistente en caminatas y las muestras que los habitantes presentaron. La evidencia recolectada presenta contactos tanto con las tierras bajas centrales como con el altiplano de la Verapaz, en un marco temporal que abarca desde el período Clásico Temprano hasta el Posclásico Temprano. Incluso algunos ejemplares de esta cerámica han sido reutilizados en el presente. Los sitios encontrados muestran una necesidad de control de las áreas alrededor de los ríos, y poseen una arquitectura de piedra. La región parece haber estado bastante conectada dentro de lógicas de comercio e interacción bastante amplias, que posiblemente implicó manufacturas locales de estilos cerámicos de otras regiones. Sigue siendo necesaria una exploración más formal que aporte datos más concluyentes

2 Smith, A. Ledyard, *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala* (Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington, Pub. 608, 1955).

3 Arnould, Marie Charlotte, *Archéologie de l'Habitat en Alta Verapaz* (México: Cem, 1986).

para precisar las relaciones con grupos mayas tanto de las tierras bajas como de las altas.

Estudios sobre la organización social del altiplano maya se han realizado sobre los pueblos *k'iche'anos* y *poqom*. Sin embargo, aún no está claro hasta qué punto estos ejemplos son aplicables (o si incluso pueden serlo) a los *q'eqchi'*, como lo ha trabajado acá el licenciado Vásquez Monterroso. Los reportes de los frailes son de una ayuda limitada, usualmente refiriéndose al lenguaje de los pueblos que contactaron y persuadieron de asentarse en poblados *q'eqchi'*. Por otra parte la organización de los pueblos *k'iche'anos* y *poqom* se organizaba de la siguiente manera:

Chinamit(l): este término es un cognado del *calpulli* usado en las regiones de habla náhuatl al sur del centro de México. Sobre esto se puede consultar el estudio de Pedro Carrasco y Johanna Broda, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*.⁴ Ambos términos hacen referencia a lugares cercados, pero creo que esto es una analogía simbólica de la naturaleza socialmente cerrada de tales grupos. *Molam* era el término *poqom* equivalente.⁵

Amaq': basado en el uso que se le da en las crónicas *kaqchikel*,⁶ está claro que un *amaq'* era un grupo de *chinamitales* asociados de manera muy cercana.

4 Carrasco, Pedro y Johanna Broda, eds., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* (México: INAH, 1976).

5 Miles, Susanne W., *The Sixteenth-Century Pokom-Maya: A Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological Setting* (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 47, 1957), parte 4.

6 Maxwell, Judith M. and Robert M. Hill II, *Kaqchikel Chronicles: the definitive edition* (Austin: University of Texas Press, 2006).

Winaq: hace referencia a una confederación de grupos de *amaq'* lingüísticamente relacionados. Puede ser traducido de manera más adecuada como «nación» o «gente».

Winaq, *amaq'* y *chinamit* como unidades jerárquicas de organización: el estudio sobre Sacapulas de Hill y Monaghan⁷ probó de manera concluyente que *amaq'* y *chinamit* hacían referencia a dos niveles diferentes de organización. Lecturas detalladas de la *Crónica Xajil* y el *Popol Wuj* también revelan esta relación jerárquica. Los kaqchikel usaron *winaq'* para sí mismos como la entidad política más grande. Ellos usaban el mismo término cuando se referían a sus enemigos, fueran los *Aqajal* o los *K'iche'*. El contexto de uso de los términos permitió la reconstrucción que presenté en la tabla 5 de las *Crónicas*. Para el caso de los *k'iche'* y su organización social remito al lector a mis trabajos sobre organización política prehispánica en la *Historia general de Guatemala*.⁸

Parece que el término *winaq* perdió rápidamente su significado original como una entidad política cuando los españoles desmantelaron estas unidades de nivel superior poco después de la conquista. El objetivo español era reducir la posibilidad de un alzamiento maya de larga escala. Por ejemplo, los *chinamitales* del *Winäq Kaqchikel* centrados en Iximche' fueron divididos en dos nuevos pueblos, con la mitad –el *Amaq' Sotz'il*– establecido en Tecpán Guatemala (en la vecindad de Iximche' pero sin la geografía defensiva de este), y el *Amaq' Xajil* enviado a Tecpán Atitlán (Asunción Sololá) en 1548. Otros miembros de algunos de los *chinamitales* fueron

7 Hill II, Robert M. y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987).

8 Hill II, Robert M. y John Monaghan, *Historia general de Guatemala*, tomo 1. (Guatemala: Asociación de Amigos del País, 1994).

enviados a Chimaltenango y a San Pedro Sacatepéquez, los cuales estaban conformados predominantemente por *chinamitales* del *Winäq' Aqajal/Chajoma'* (también de habla *kaqchikel*). Para un detalle de esto se pueden consultar los cuadros 3 y 4 de mi libro *Los kaqchikeles de la época colonial*.⁹

Los españoles jamás entendieron la organización política jerárquica de la época prehispánica. Encomenderos, oficiales reales y misioneros estaban más preocupados con la extracción de mano de obra y el tributo. En cualquier momento podían referirse a alguna subdivisión de un pueblo formado a través del proceso de congregación como un «*calpulli*», un «barrio» o eventualmente solo como «parcialidad». Incluso los diccionarios tempranos compuestos por los frailes misioneros fueron realizados después de que el proceso de dispersión y reasentamiento estaba bastante encaminado. Esta confusión entre los españoles es la razón principal de por qué debemos confiar en la forma en que términos como *amaq'* y *ninaq* fueron usados en las crónicas mayas que describen la política de la preconquista. Las descripciones realizadas por los mismos mayas son mucho más certeras para describir su propia organización social que aquellas provenientes de los españoles, especialmente porque estaban acostumbrados a organizarse de manera distinta a las europeas de entonces.

Los significados tanto de *chinamit* como de *molam* han cambiado de diversas maneras desde el siglo XVI. Parece que el término *amaq'* ha desaparecido por completo, a excepción de algunos esfuerzos recientes por reutilizarlo. Sin embargo, en el Sacapulas de la década de 1980 nadie utilizaba alguno de estos términos. En su lugar se usaba el término «barrio» para referirse a los habitantes de la cabecera (el pueblo), y

9 Hill II, Robert M., *Los Kaqchikeles de la época Colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al régimen colonial español, 1600-1700* (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 2001 [1992]).

«cantones» para sus respectivos asentamientos rurales. Los documentos españoles tempranos utilizaban *calpulli* en lugar de *chinamit*, mientras para los años 1600 casi exclusivamente utilizaban el término «parcialidades». Como de costumbre, los españoles no comprendieron el *molam* como una unidad sociopolítica. Sobre esto se pueden revisar las entradas de diccionarios coloniales sobre el término en el libro sobre Sacapulas donde soy coautor.¹⁰ Los frailes no pudieron ponerse de acuerdo si se trataba de un grupo de parentesco, un *calpul* (en el sentido de un grupo territorial), o una «tribu» en algún sentido político.

El término *chinamit* aún se utiliza en algunas comunidades del altiplano maya, aunque su significado no es uniforme. De acuerdo a Ruth Bunzel,¹¹ el término era usado en el Chichicastenango de la década de 1930 para referirse a un casamentero, encargado de casar parejas. De hecho se usa en algunos lugares para referirse a grupos de parentesco extendido, cuyos miembros se establecen juntos en un territorio común. Este parece ser el caso con el uso del término *molam* entre la gente de Los Copones. Sin embargo cada *chinamit* / *molam* de la preconquista parece haber tenido una familia aristocrática gobernante, usualmente nombrada con el título honorífico de *don* por los españoles. Este estrato social de elite desapareció gradualmente durante el período colonial. Sin este estrato el *chinamit* de la preconquista perdió su significado original, mientras otros se desarrollaban.

Lamentablemente no tenemos diccionarios u otros materiales de la Alta Verapaz colonial, a excepción de la preocupación de los dominicos con los idiomas indígenas. Esta es una

10 Hill y Monaghan, *Continuities in Highland Maya*, 31.

11 Bunzel, Ruth. *Chichicastenango* (Nueva York: American Ethnological Society, 1952).

situación inusual, dado el asiduo interés en preservar y reunir materiales de lenguas indígenas de parte de los frailes que se encontraban entre los *k'iche'* y los *kaqchikel*. Como resultado, no podemos afirmar con certeza que **alguno o ninguno** de los términos sociopolíticos de los idiomas *k'iche'anos* haya sido utilizado entre los *q'eqchi'*. Ante la ausencia de datos históricos de larga data que demuestren la continuidad organizacional (como sí sucede en Sacapulas) y las otras limitaciones comentadas arriba, es complicado probar o refutar lo presentado por el licenciado Vásquez Monterroso (basado en la tradición oral local), de que los ancestros de los actuales habitantes de Los Copones eran residentes del área que ahora reclaman durante la época prehispánica, ni de que han regresado a su antiguo territorio. La somera exploración arqueológica preliminar realizada para esta investigación, únicamente confirma relaciones con varias regiones y grupos, y una habitación que se remonta varios siglos antes de la conquista, pero es demasiado preliminar para dar una explicación respecto a los grupos que habitaron el lugar.

Por otro lado, la teoría de Vásquez Monterroso de la «q'eqchi'ización» parece bien fundamentada en la literatura. Escobar¹² hace referencia a siete barrios en Cobán, cuatro de los cuales han sido fechados con la fundación del pueblo por los dominicos en el siglo XVI. El barrio de San Juan fue descrito como uno formado por «naturales» de los alrededores de Chisec, el de Santo Domingo por gente de Chichén y Xucaneb' (ambos *q'eqchi'* hablantes), y el de Santo Tomás fue descrito como uno formado por gente lacandona (hablantes de *ch'ol*). El barrio de San Marcos, formado en el siglo XVIII, fue conformado por hablantes de *ch'ol* del área de Chamá, al oeste de Cobán y a medio camino entre

12 Escobar, Alonso de, «Account of the Province of Vera Paz, in Guatemala, and of the indian settlements or pueblos established therein», en *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 11 (1841).

este pueblo y el área de Los Copones. Además, Chamá es un territorio considerado como fundacional por los habitantes de Los Copones, en particular en las migraciones más antiguas conocidas por la tradición oral local, y que se remontan hasta mediados del siglo XIX. Es necesario recordar que Chamá también es un famoso sitio del período Clásico, con su propio estilo cerámico y con conexiones iconográficas con las tierras bajas mayas.

Es interesante el dato presentado de que estos mismos *q'eqchi'* de Los Copones reconocen como sus antepasados a los llamados *ch'ol winq* o «gente *ch'ob*», reafirmando la teoría de un origen etnolingüístico múltiple para la actual población *q'eqchi'* en general. Al estar en una región de transición entre culturas de tierras altas y tierras bajas, los *q'eqchi'* posiblemente estuvieron expuestos a más procesos de interacción con otros grupos mayas que los *k'iche'* y *kaqchikel*. A la vez fueron bastante hábiles al integrar aspectos foráneos dentro de su sociedad. El hecho de que todos los barrios de Cobán se convirtieron en *q'eqchi'* hablantes durante el período colonial, apoya directamente la idea del licenciado Vásquez Monterroso de la «q'eqchi'ización» como un proceso antiguo.

Referencias

- Arnauld, Marie Charlotte. *Archéologie de l'Habitat en Alta Verapaz*. Mexico: Cemca, 1986.
- Bunzel, Ruth. *Chichicastenango*. Nueva York: American Ethnological Society, 1952.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda, eds. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México: INAH, 1976.
- Escobar, Alonso de. «Account of the Province of Vera Paz, in Guatemala, and of the indian settlements or pueblos established therein». En *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 11 (1841): 89-97.
- Hill II, Robert M. *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al régimen colonial español, 1600-1700*. Guatemala: Editorial Cholsamaj, 2001 [1992].
- Hill II, Robert M. y John Monaghan. *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- _____. *Historia general de Guatemala*, tomo 1. Guatemala: Asociación de Amigos del País, 1994.
- Maxwell, Judith M. y Robert M. Hill II. *Kaqchikel Chronicles: the definitive edition*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Miles, Susanne W. *The Sixteenth-Century Pokom-Maya: A Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological*

Setting. Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 47, 1957.

Remesal, Francisco Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. Madrid: Editorial Atlas, 1966.

Smith, A. Ledyard. *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington, Pub. 608, 1955.

INTRODUCCIÓN

El Ixcán, como región geográfica y cultural, ha sido considerado como un lugar de migraciones de reciente fechamiento y de imbricación de diferentes grupos étnicos que, a la vez, han sido víctimas de las acciones represivas más violentas de parte del Estado guatemalteco durante la guerra interna (1960-1996, y especialmente entre 1978 y 1984). Sin embargo, el utilizar la división municipal para explicar los procesos sociales en el tiempo largo choca con las realidades locales de organización social y de constitución histórica de la territorialidad. Dentro del Ixcán, son precisamente Los Copones esta excepción. Este conjunto de 32 comunidades (y en constante crecimiento)¹ es *q'eqchi'* prácticamente en su totalidad, gente *q'eqchi'* que ha estado en el lugar por más de dos siglos y, además, su relación económica y social ha estado más cercana a los municipios de Uspantán (de población *uspanteka*, *k'iche'* y *q'eqchi'*) y Cobán (*q'eqchi'*) que con el denominado «Ixcán Grande», al menos hasta tiempos recientes. Su ubicación —en el sureste de Ixcán— y su geografía diferenciada a la del resto del municipio, hacen de esta región una más relacionada con las comunidades «históricas» de Uspantán y Cobán, que con las más nuevas del norte y poniente del municipio.

El aislamiento de Los Copones también ha sido relativo. A pesar de que el acceso al lugar era bastante complicado hasta hace dos décadas, las comunidades han tenido una fuerte interacción con las comunidades al oriente y al sur, ya sea subiendo hacia la Zona Reina (norte de Uspantán y

1 Al momento de la publicación de este trabajo ya son 36 comunidades.

Chicamán) o cruzando el río Chixoy hacia Cobán. Estas rutas, llenas no solo de historia sino de ritualidad y simbolismo, expresan también los fuertes vínculos de los *q'eqchi'* de Los Copones con su territorio y su identidad, que va más allá de sus comunidades constitutivas. Este territorio, que se ha ido transformando a través del tiempo, muestra la vitalidad de las formas de organización mayas, una de las cuales —el *amaq*²— es el centro de la discusión en este trabajo. Es necesario aclarar acá que el uso del término *amaq'* para explicar la organización moderna de Los Copones podría ser tomado como un anacronismo por el lector, dado que ese concepto se usó durante el período Posclásico (900/1000 - 1524/1697) y buena parte de la colonia para designar conjuntos de comunidades con un origen común y/o fuertemente relacionadas entre sí, pero que posteriormente fueron sustituidos por las modernas formas de los «municipios». Sin embargo su uso acá se hace tomando en cuenta que las lógicas culturales, históricas y sociales antiguas de los *q'eqchi'* se han mantenido por largo tiempo, particularmente en las comunidades más aisladas (no solo entre los *q'eqchi'*), y que así como la idea de «municipio» no es la misma del siglo XIX, del mismo modo la idea de *amaq'* no es la misma del Posclásico o del siglo XVIII.

2 El *amaq'* era una estructura de nivel medio o una que refería a un ámbito rural —dependiendo el autor— muy común durante el período Posclásico (900/1000 - 1524/1697) en el altiplano maya. Constaba de varias comunidades (*chinamit*) relacionadas entre sí por linajes (*alaxik*) y otras formas de parentesco, con uno o varios centros, generalmente fortificados, donde se reunían los representantes y autoridades, y posiblemente era un centro de defensa, ritual y comercio. Los detalles sobre el *amaq'* y otras formas de organización mayas del altiplano se discuten más adelante. Al mismo tiempo se utiliza la nomenclatura *k'iche'* para los términos de organización (la más conocida y utilizada entre los académicos), a excepción de cuando se indique lo contrario.

Ambas formas de organización continúan vigentes (ya sea como instituciones *per se* o como lógicas o relaciones sociales) hasta el presente. Usando los elementos que se muestran en este trabajo, es posible definir un *amaq'* «moderno» como algo no solo real, sino coherente con la historia y la cultura de las mismas comunidades (aunque sea llamado de diferentes maneras), donde además aparecen términos propios para definir diferentes niveles de organización social. Tomando en cuenta lo anterior, acá, *amaq'* (para Los Copones) es usado como provocación epistemológica³ tanto como reconocimiento a la permanencia (con cambios) de lógicas y formas de relación social de origen maya muy antiguo en las poblaciones actuales. Los detalles sobre esta forma de organización y otras se desarrollan de mejor manera en el resto de este trabajo.

A pesar de los diferentes procesos de imposición foránea —la colonización europea, el dominio dominico en la Verapaz, el sistema finquero-alemán entre los siglos XIX y XX, la contrainsurgencia militar, los megaproyectos y el narcotráfico— los *q'eqchi'* de Los Copones no han detenido el proceso de constituirse como una entidad territorial y social diferenciada de sus vecinos, aunque dichos procesos sí han marcado la velocidad y el carácter de dicha historia. Este trabajo profundiza en algunos aspectos estudiados ya por el autor como parte de un proceso judicial que busca la restitución de las tierras de Los Copones (conocida como finca Patio de Bolas Copón) a sus legítimos e históricos dueños: los *q'eqchi'*, que la han habitado desde hace varios

3 Esto como un llamado de atención para tomar en cuenta las formas propias de las comunidades indígenas donde se trabaja, y no solo encasillarlas en formas ya preestablecidas por diferentes disciplinas científicas.

siglos. Mientras el trabajo presentado ante las autoridades judiciales reconstruye la historia de Los Copones, la presente investigación se centra en la vigencia o no de las formas de organización mayas tradicionales en dicho territorio y grupo cultural, y en cómo puede ayudar a explicar procesos de historia local vistos en el tiempo largo. Del mismo modo el estudio de las formas de organización comunitaria mayas puede ayudar a comprender cómo los mayas construyen sus propias formas de «modernidad alternativa»,⁴ es decir que están tanto en la modernidad (por los elementos externos a ellos), pero a la vez sus propias bases culturales y ontológicas les hacen seguir caminos divergentes pero paralelos al resto de la sociedad guatemalteca, más allá de la misma modernidad. La discusión sobre estos aspectos, y sobre la vigencia o no de las formas antiguas, prehispánicas, de organización comunitaria en el presente es el tema central del apartado 1.

4 Por «modernidad alternativa» se puede entender una que, partiendo desde su diferencia, toma aspectos de la modernidad «occidental» y les da otro matiz que, muchas veces, se aleja de la idea original de modernidad. A la vez es un proceso que puede ser usado para enfrentarse ante una avanzada social, económica, cultural y militar que no puede ser evitada. Un buen ejemplo de esto puede ser la Era Meiji en Japón, de mediados del siglo XIX a inicios del XX, que –aunque obligada en un inicio por las potencias occidentales– permitió a Japón industrializarse y convertirse en una potencia no solo asiática sino mundial, reformando algunas instituciones (como el gobierno), eliminando otras (como los señores feudales, *daimyo*, o los *samurai*), y a la vez mantener su identidad cultural, religiosa y lingüística. El autor agradece a Luis Pedro Taracena el proveer de este término tan útil para esta discusión. Otro autor que ha trabajado este concepto, pero desde una perspectiva distinta, es Arjun Appadurai, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology». En Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Ed. por Richard G. Fox (Santa Fe: School of American Research, 1991).

El punto 2 discute la relación de las formas de organización social de los mayas del altiplano y los pisos ecológicos, y cómo la ecología era un aspecto fundamental dentro de las formas comunitarias y de crecimiento regional. El punto 3 muestra el proceso colonial de fusión entre los *ch'ol* y los *q'eqchi'* de la Verapaz, un proceso que culminó en la «q'eqchi'ización» de toda la región en un lapso de trescientos años. El apartado 4 se centra en describir cómo, después de la integración-desaparición-migración de los grupos *ch'ol*, la región occidental de la Verapaz fue progresivamente habitada y rehabitada por grupos *q'eqchi'* y *ch'ol-q'eqchi'*. Este punto es, sobre todo, una descripción de la primera etapa de las actuales comunidades de Los Copones. El punto 5 presenta cómo Los Copones fueron configurándose como un *amaq'* a lo largo del tiempo transcurrido entre los siglos XIX y XX, y cómo la habitación *q'eqchi'* en el lugar precede tanto al Estado guatemalteco como al mundo finquero. El punto 6 analiza la transformación en la parte final del siglo XX en la región, donde Los Copones adoptaron –por medio de presiones– no solo el modelo urbano impuesto por el Ejército, sino además han debido hacer frente a diferentes amenazas externas. El último presenta una recapitulación y conclusiones generales.

1

¿UN AMAQ' EN EL PRESENTE?: SOBRE COSMOPOLÍTICAS MAYAS Y TIEMPO LARGO

El estudio de las sociedades mesoamericanas ha oscilado entre dos extremos: aquellos trabajos que hacen hincapié en la continuidad de las formas culturales prehispánicas, y aquellos que niegan dicha continuidad y resaltan la modernidad y actualidad de las comunidades indígenas⁵. Dicho de otra manera: las explicaciones de las sociedades mesoamericanas se debaten entre la resistencia y la aculturación. Esta dicotomía no solo es artificial, sino además niega la agencia, la innovación propia y la capacidad de resistir de los pueblos mesoamericanos. El debate, en todo caso, quizás debe centrarse en la tensión que se establece entre cultura local, historia, modernidad y posición política de las comunidades y sus individuos, tanto hacia adentro como hacia afuera de sus territorios. Un acercamiento así tiende a resaltar el papel de las formas de concebir la comunidad, la historia y la cultura locales «desde los propios sujetos», lo que permite comprender —al menos de forma parcial— las «cosmopolíticas» u ontologías prácticas de estas sociedades.⁶ El estudio de las

5 Federico Navarrete, *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015).

6 Sobre las cosmopolíticas en tanto que categoría analítica se pueden consultar los trabajos de Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010) y Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibales: líneas de antropología posestructural* (Buenos Aires:

cosmopolíticas, o las ontologías locales, implica también el reconocer no solo la diferencia cultural *per se*, sino aceptar que esta es capaz de tener una expresión práctica, económica y política dentro de su contexto.⁷

Esta forma de estudiar a las comunidades mesoamericanas y amerindias en general, tiene varios antecedentes tanto en Sudamérica como en México. Los estudios en comunidades amazónicas de Eduardo Viveiros de Castro han permitido afinar no solo la idea de las cosmopolíticas de los pueblos originarios, sino además desarrollar otro conjunto de conceptos útiles para dichas discusiones, como el denominado «perspectivismo amerindio», que supone un punto de vista particular sobre la realidad y que poseen todos los existentes de forma variable. De este modo no es solo una naturaleza y múltiples esencias las que pueblan la realidad, sino un «multinaturalismo» y una sola esencia: la de persona (*personeidad*).⁸ Respecto a las sociedades amazónicas, un antecedente interesante es el trabajo de Joanne Rappaport con los nasa de Colombia, donde a través de un intenso y extenso trabajo de campo fue posible realizar la reconstrucción de

Katz, 2010). El concepto original es de Kant y fue aplicado en su acepción actual para explicar la forma en que las sociedades occidentales (Europa Occidental) construyen una relación política y cultural diferenciada entre los seres humanos y con la naturaleza.

7 Los diferentes trabajos de Edgar Esquit, historiador *kaqchikel*, también se enfocan en resaltar este poder de agencia de los mismos mayas para construir y reconstruir sus comunidades frente a los procesos coloniales, de despojo y de modernización. Para un ejemplo, ver Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2010).

8 Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, 36-37.

la historia local desde la cultura de los comunitarios. Una especie de legítima etnohistoria.⁹ Otra investigación es la de Eduardo Kohn con los runa de Ecuador, donde su trabajo se centra en explicar cómo este grupo amazónico comprende e interactúa con la realidad no solo material sino espiritual, además de integrar a animales, plantas y otras entidades, en un texto más bien experimental y de «frontera» en términos epistemológicos.¹⁰

En la misma línea de lo planteado por Viveiros de Castro, está el trabajo sobre sociedades andinas de Marisol de la Cadena, que analiza las formas cosmopolíticas andinas y su impacto en las transformaciones sociales de la sociedad peruana actual,¹¹ así como en las narrativas históricas y de luchas comunitarias de especialistas rituales de la región de Cuzco, donde el peso de las ontologías indígenas es fundamental para comprender a las sociedades andinas actuales y sus transformaciones «desde lo propio», en procesos que han sido analizados pero dejando de lado la perspectiva culturalmente diferenciada de sus actores.¹² Otro trabajo que muestra los límites y los peligros que existen al ahondar demasiado en las ontologías indígenas es el de los especialistas rituales «oscuros» (*dark shamans*) en el sur y el occidente de Guyana por parte de Neil Whitehead, un trabajo que implicó estudiar las formas

9 Joanne Rappaport, *The politics of Memory: native historical interpretation in the colombian Andes* (Durham: Duke University Press, 1998).

10 Eduardo Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2013).

11 Marisol de la Cadena, «Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”», *Cultural Anthropology* 25, no. 2 (2010): 334-370, consultado 5 de mayo de 2016, <http://dx.doi.org/10.14506/>

12 Marisol de la Cadena, *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds* (Durham: Duke University Press, 2015).

de venganza, muerte y también lucha guerrera extrema por parte de grupos amazónicos de la región, desde sus propios términos. El estudio de este fenómeno incluso puso en riesgo la vida del propio antropólogo, que vivió en carne propia los efectos de la *kanaimà* o ataque/venganza ritual.¹³

En la región mesoamericana los estudios sobre las cosmopolíticas indígenas han sido más escasos, pero hay un creciente interés en esta perspectiva desde México. La mayoría se han enfocado en la relación entre cosmopolíticas y ritualidad, una temática más afín que los estudios sobre territorialidad y organización social. Una excepción a ello es el trabajo de Johannes Neurath, que estudia las relaciones entre el «don», el intercambio ritual y los contrapesos comunitarios como una forma de explicación de las comunidades *wixaritari* (huicholas) del occidente mexicano.¹⁴ Las formas políticas huicholas también han sido objeto de análisis desde las cosmopolíticas por parte de Paul Liffman, que además las inserta en el proceso de recuperación de los espacios rituales centrales y de la lucha contra empresas transnacionales.¹⁵ El análisis minucioso de las categorías explicativas de las sociedades nahuas del centro de México, vistas en perspectiva histórica, han llevado a Federico Navarrete a plantear la necesidad de la profundización de la comprensión

13 Neil Whitehead, *Dark shamans: kanaimà and the poetics of violent death* (Durham: Duke University Press, 2002).

14 Johannes Neurath, «Ambivalencias del poder y del don en el sistema político ritual *wixarika*», en *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, coord. por Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011).

15 Paul Liffman, *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012).

de las cosmopolíticas mesoamericanas como una forma de explicar las formas de organización social al interior y entre comunidades. Para ello ha estudiado las relaciones entre toltecas y chichimecas como unas de complementariedad más que como estadios evolutivos,¹⁶ además de interpretar el uso de reliquias por parte de las sociedades prehispánicas como «máquinas del tiempo» para acceder a diferentes realidades y temporalidades, yendo más allá de las interpretaciones simbolistas y ritualistas y planteando la reconstrucción de una «perspectiva» de los nahuas del pasado, una especie de historia recursiva.¹⁷ Las relaciones particulares entre humanidad, naturaleza y entidades «sobrenaturales» es estudiada por Margarita Valdovinos para el caso de los cora del occidente mexicano, donde la categoría de «multiempatía» ayuda a explicar las relaciones y subjetividades que existen entre esos diferentes sujetos, y que por lo general son maximizadas en los contextos rituales.¹⁸

Reconocer la realidad de las cosmopolíticas locales no implica verlas como prístinas, ahistóricas y alejadas de otras como la moderna occidental. Más bien implica reconocer que la cultura y formas sociales locales tienen un peso fundamental en la forma de vida comunitaria, y además

16 Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 28-32.

17 Federico Navarrete, «Máquinas para dar forma al tiempo, los monolitos mexicas» (ponencia presentada en el coloquio «Experiencias temporales y formas de la memoria: una perspectiva comparativa», México, 23 de mayo de 2014).

18 Margarita Valdovinos, «La multiempatía en perspectiva», *Diario de campo* 48, (2008). Existen además una serie de artículos y trabajos de tesis que analizan comunidades indígenas desde estas perspectivas, pero que no se mencionan acá por cuestiones de espacio.

influyen en cómo se comprende la vida cotidiana en estas sociedades. Como menciona Eduardo Viveiros de Castro en una reciente entrevista,¹⁹ no se trata solo de documentar las formas de organización social y cosmopolíticas indígenas dentro de las explicaciones macro de la antropología y la historia, sino «tomarlas en serio», es decir que esas prácticas y discursos expliquen su propia realidad, y no sean solamente agregados exóticos de interpretaciones más generales, «neutrales», productos del pensamiento occidental. Para el caso de Guatemala únicamente se conoce la tesis doctoral de James McKenzie sobre los *k'iche'* de San Andrés Xecul, Totonicapán, donde utiliza el «perspectivismo amerindio» de Viveiros de Castro para explicar la práctica de la «costumbre» (religión tradicional) y su influencia en la forma de concebir la comunidad por parte de sus habitantes.²⁰ Su análisis recuerda al de la «antropología recursiva» para explicar el trabajo de los especialistas rituales cubanos desarrollado por Martin Holbraad años atrás, aunque en un contexto de una práctica ritual (la *k'iche'*) mucho más «institucionalizada» que las cubanas.²¹ Es evidente que este modo de estudiar las comunidades indígenas implica no solo un análisis crítico de su historia y su cultura, sino principalmente entender dicha historia y dicha cultura desde sus propios términos. Bajo esta lógica es necesario conocer y comprender las formas mesoamericanas, mayas y *q'eqchi'* de entender la comunidad, la

19 Alejandro Fujigaki Lares, Isabel Martínez y Denisse Salazar González, «Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro», *Anales de Antropología* 48, nro. 2 (2014).

20 James MacKenzie, *Indigenous bodies, Maya minds: religion and modernity in a transnational K'iche' community* (Boulder: University Press of Colorado, 2016). La tesis original es de 2005.

21 Martin Holbraad, *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012).

organización social, la ritualidad, el territorio y la historia. De este modo se hace evidente que dentro de las comunidades mayas de Guatemala, y de los *q'eqchi'* específicamente, las cosmopolíticas y las formas de organización social anteriores a la invasión europea del siglo XVI siguen vigentes aunque no como anacronismos, sino como formas «más allá de la modernidad» y adaptadas a sus contextos regionales.

Desde la «perspectiva» de los pueblos mayas de Guatemala; ¿es posible que exista un *amaq'* en el presente? Primero es necesario explicar en qué consiste esta forma de organización de origen prehispánico y si es posible encontrarla, como organización o como «esquema mental», en las comunidades mayas actuales. El *amaq'* es una forma de organización comunitaria de nivel medio, es decir que contiene a otras formas más básicas y mínimas y a la vez puede formar parte de entidades más grandes. Las formas mínimas son conocidas como *chinamit*, *calpul*, *molab'*, *molam* o parcialidad en la literatura etnohistórica y antropológica del área maya, siendo el término *chinamit* el de mayor uso y difusión, y el que se utilizará acá. Siendo un término de origen nahua, en el contexto *k'iche'ano*²², *chinamit* pasó a definir a las formas mínimas de organización comunitaria, centradas en familias o linajes ampliados, pero que incluían también a individuos ajenos no necesariamente emparentados con el resto de la comunidad. A la vez incluía el culto a entidades particulares y a una cierta especialización comercial y artesanal.²³ Un

22 Por «*k'iche'ano*» se entiende a un conjunto de grupos etnolingüísticos con raíz común, donde se encuentran los *k'iche'*, *kaqchikel*, *tx'utujil*, *q'eqchi'*, *poqomam*, *poqomchi'*, *achi*, *sakapulteko*, *uspanteko* y *sipakapense*. Su ubicación geográfica histórica ha sido en el altiplano central, occidental y norte de Guatemala, y poseen elementos lingüísticos en común pero no necesariamente culturales.

23 Diego Vásquez Monterroso, «Organizaciones sociales posclásicas

equivalente en la literatura antropológica es el concepto de «casa», utilizado por Claude Levi-Strauss y aplicado al contexto *k'iche'* por Geoffrey Braswell.²⁴ La fusión de varios *chinamit*, o más bien su interrelación, daba lugar a un *amaq'*.

El *amaq'*²⁵ por lo general tenía en un centro común a todos sus *chinamit* constituyentes, en donde vivían o residían temporalmente los representantes de cada uno de ellos. Estos centros son bastante comunes en todos los sitios arqueológicos del Posclásico Tardío en el altiplano guatemalteco y contienen una o varias estructuras largas, de tipo administrativo, llamadas *nimja* o «casa grande».²⁶ Esta progresiva centralización social, económica y política podía llegar más allá, a un tipo de organización llamada *winaq* («persona», «nación», «pueblo») que incluía a varios *amaq'* y

y coloniales indígenas», en *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*, ed. por Leticia González Sandoval (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015).

- 24 Geoffrey Braswell, «K'iche'an origins, symbolic emulation, and ethnogenesis in the Maya highlands, A.D. 1450-1524» en *The Postclassic mesoamerican world*, ed. por Michael Smith y Frances Berdan (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003).
- 25 *Amaq'* es una palabra muy difícil de definir. James Mondloch, lingüista especializado en el idioma *k'iche'*, indica que es una palabra difícil de explicar y que posiblemente remita a «pueblo rural» o «pueblo». El primero de los significados fue desarrollado en los diferentes trabajos de su colega Robert Carmack. James Mondloch, comunicación personal (Ciudad de Guatemala y Nuevo México, noviembre de 2016). El autor agradece al Dr. Mondloch sus precisiones respecto al término.
- 26 Ruud van Akkeren, «El chinamit y la plaza del Posclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la casa del consejo», en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, editado por Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006).

a sus representantes instalados en una o varias «capitales». El *winaq* se encontraba más centralizado y su estratificación interna era mayor, lo que añadía cierta inestabilidad política, que podía ser resuelta con la fusión o separación de diferentes *amaq'* o *chinamit*, formas que al parecer eran más estables durante períodos de tiempo más largos.

En las décadas siguientes a la invasión europea del siglo XVI fue evidente que los *winaq* habían desaparecido del altiplano, sustituidos por la organización colonial española. A la vez se trató de una forma de organización que no fue muy común en el altiplano: se supone que únicamente tres grupos fueron los que poseían tal centralización: el *Winaq* K'iche' de Q'umarkaj, y los *Winäq* Kaqchikel de Iximche' y Kaqchikel Chajoma' / Aqajal, rivales de los de Iximche' y asentados en los actuales «municipios Sacatepéquez» al occidente de la Ciudad de Guatemala. Otro candidato es el Tz'utujil de los *amaq'* Tz'ikinajay (porción oriental) y Tz'utujil (porción occidental, integrado a aquel en algunos momentos). Sin embargo muchos de los *chinamit* como los *amaq'* sí se mantuvieron, aunque adquirieron otros nombres acordes al sistema europeo: parcialidades, aldeas y caseríos para los *chinamit*— y de manera más reciente como «municipios» — para los *amaq'*. A la vez muchos de los municipios (pueblos) coloniales eran una fusión de varios *amaq'* o *chinamit*, lo que implicó todo un proceso de disputas y reconstrucción comunitaria que no siempre fue pacífico y que tomó décadas y siglos en resolverse.

El *winaq* por otra parte, era el equivalente a un Estado premoderno europeo, aunque más volátil. Se tiene un conocimiento impreciso de las fronteras de estas entidades, y la figura 1 hace una reconstrucción hipotética de los límites de algunas de estas (tanto *winaq* como *amaq'*) más importantes del altiplano para inicios del siglo XVI. El

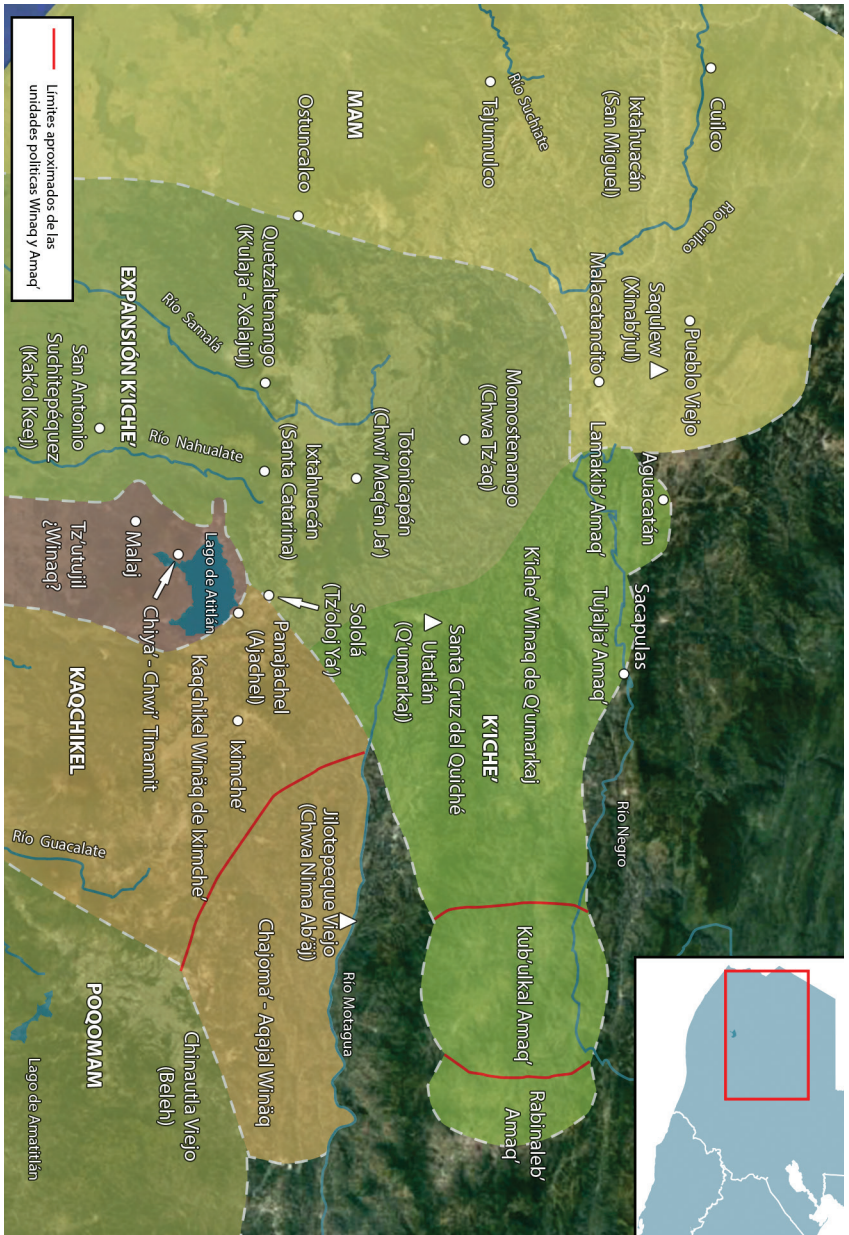


Figura 1. *Amaq'* y *winaq* del altiplano de Guatemala a inicios del siglo XVI. Nótese la expansión *k'iche'* hacia la bocacosta y costa del Pacífico (verde claro). Modificado a partir de imágenes satelitales de Google Earth y Luján Muñoz, Jorge (editor), *Atlas histórico de Guatemala* (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 2011), 53, mapa 26.

desconocimiento y falta de comprensión de los diferentes niveles de organización se debe, en parte, a que los españoles de entonces (principalmente los religiosos) no prestaron mucha de su atención en describir las formas sino más bien en cómo adaptarlas para las nuevas lógicas de tributación colonial.²⁷ En general, todas estas formas comunitarias de relaciones sociales entre los pueblos mayas parecen haber seguido un patrón rizomático de expansión y contracción, además de estar conectados entre sí a través de lógicas heterárquicas más que solamente jerárquicas.

Un estudio fundamental y detallado sobre la construcción de un *amaq'* colonial nuevo es el de Robert M. Hill II y John Monaghan para Sacapulas, en el centro de Quiché, donde se hace evidente cómo la fusión forzada colonial de varios *chinamit* provenientes de *amaq'* distintos provocó la tensión comunitaria y la disputa territorial prolongada que no comenzó a resolverse sino hasta finales del siglo XVIII. Actualmente Sacapulas es una sola comunidad (un *amaq'*), pero que a su vez reconoce el origen diferenciado de algunas de sus comunidades internas.²⁸ En dicho estudio ambos autores reconocen la continuidad durante el período colonial de las formas de concebir la comunidad, la identidad y el territorio de parte de los mayas, y de cómo ambas nociones provenían de una visión más de «casa» que de «grupo étnico», tal y como se le concibe ahora. Mantienen el uso del término *amaq'* casi hasta el siglo XIX porque, al igual que el caso de estudio de este trabajo, las formas mayas prehispánicas y locales son la argamasa fundamental desde

27 Robert M. Hill II, comunicación personal (Ciudad de Guatemala y Nueva Orleans, noviembre de 2016).

28 Robert M. Hill II y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987).

donde se entiende la realidad comunitaria, económica, ritual, política y territorial. El uso de las herramientas del sistema colonial fue un elemento básico para hacer valer sus formas propias de agencia política, algunas de las cuales poco a poco fueron convirtiéndose en elementos culturales propios.²⁹ Este estudio, que fue pionero respecto a su enfoque, ayuda a comprender el por qué acá se le denomina a Los Copones como un *amaq'*. El enfoque de niveles relacionados entre sí, que explica estas formas de organización social mayas y que ha sido desarrollado ampliamente por Hill, es el utilizado en este trabajo.

El mismo Hill presentó, un tiempo después, un estudio comparativo sobre tres comunidades del altiplano: Sacapulas, Tecpán Guatemala y San Miguel Totonicapán, analizando sus procesos comunitarios en el último siglo de dominio colonial español y cómo dichos procesos dieron lugar, en parte, a la conformación moderna de dichos pueblos.³⁰ El estudio comparativo de tres casos le permite comprender a Hill los diferentes caminos seguidos por las comunidades mayas, así como las respuestas diferenciadas que el sistema colonial español les dio. En primer lugar se trata de tres grupos étnicos diferentes: *sakapulteko* en Sacapulas, *kaqchikel* en Tecpán Guatemala y *k'iche'* en San Miguel Totonicapán. Del mismo modo la relación del Estado colonial con las tres comunidades era diferente, siendo Totonicapán la comunidad más próspera y demográficamente más grande, y Sacapulas la más aislada. Sin embargo esos factores, combinados con el contexto específico que Hill estudió, llevaron a respuestas muy diferentes. En el caso de Sacapulas las comunidades

29 Hill y Monaghan, *Continuities*, 115-132.

30 Robert M. Hill II, «Social organization by decree in colonial Highland Guatemala», *Ethnohistory* 36, nro. 2 (1989).

originales –*chinamit* y *amaq'*– utilizaron el sistema español para superar sus propias contradicciones y lograr constituirse en un único *amaq'*, mientras Tecpán Guatemala vio como un supuesto intento de rebelión local aceleró el proceso de desestructuración del sistema de *chinamit-amaq'* (con los representantes de los *chinamit* en la cabecera) y los fragmentó bajo el ordenamiento europeo de aldeas, caseríos y la sede municipal como entidades separadas.³¹ El caso de Totonicapán es interesante porque muestra cómo un *chinamit* foráneo –la parcialidad de origen nahua³²– se fue integrando progresivamente a los *k'iche'* mayoritarios, pero para el siglo XVIII aún conservaba sus privilegios de casta y de conquista, además de un territorio exclusivo.³³ En el presente dicha parcialidad, con el nombre de Cantón Panquix, es totalmente *k'iche'* aunque en la tradición comunitaria actual aún se les conoce como «mexicanos».³⁴

31 Hill, «Social organization», 179, 185.

32 Estos nahuas (y posiblemente de otros grupos del centro de México) habían llegado con los invasores españoles en el siglo XVI y se quedaron en esta región como recompensa a su apoyo militar y como guarnición ante cualquier posible levantamiento de la población local. Actualmente es el Cantón Panquix. Otro caso de este tipo fue el de la población indígena de la llamada Ciudad Vieja, en las cercanías de Santiago de Guatemala (hoy Antigua Guatemala). Sobre esto último ver el trabajo de Laura Matthew, *Memories of conquest. Becoming mexicano in colonial Guatemala* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012).

33 Hill, «Social organization», 191.

34 Robert Carmack y James Mondloch, *El título de Totonicapán* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 15. El autor de este trabajo también ha encontrado en Momostenango una narrativa similar que asigna un origen mexicano a algunos *k'iche'*, sin embargo no se ha profundizado lo suficiente para determinar si corresponden a familias o cantones / aldeas particulares.

La figura de la «parcialidad» fue sustituida progresivamente por la de «cantón» en el caso de Totonicapán, mientras en el vecino pueblo *k'iche'* de Momostenango, la estructura dual de aldeas y «barrios» del centro (cabecera) continuó con sus propios procesos de elección de autoridades siguiendo un modelo tradicional *k'iche'*, donde el papel de los especialistas rituales mayas (*ajq'ijab'*) sigue siendo fundamental.³⁵ En Sololá, un poblado *kaqchikel* a medio camino entre Totonicapán y Tecpán, hasta la fecha sigue existiendo la figura de los *chinimitales*, siendo estos representantes de aldeas y caseríos ante la municipalidad indígena local.³⁶ El nombre *chinimital* es evidentemente una variación del término *chinamit*, aunque en este caso se utiliza para denominar a las autoridades del nivel básico de organización (o de cualquier tipo de autoridad, como Chichicastenango hasta la primera mitad del siglo XX).³⁷ Del mismo modo en que el siglo XVIII en Tecpán las autoridades de cada parcialidad eran llamados *calpul*.³⁸ De manera esclarecedora, en Sololá los nombres de los *chinimitales* corresponden a patronímicos (Bocel, Xoquic, Julajuj, etc.), siguiendo la lógica antigua de que cada

35 Una descripción de este poder de decisión y su importancia está en Robert Carmack, «Una historia breve de Momostenango», en *La comunidad maya k'iche' de Santiago Momostenango: su historia, cultura, lengua y arte*, ed. por Humberto Ak'abal y Robert Carmack (Guatemala: Editorial Maya' Wuj, 2011).

36 Lina Barrios, *Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al XX* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001), 362; Timothy Smith, *Runuk'ulen ri q'atb'al tz'ij kaqchikel Tz'olojya' / Autoridad y gobierno kaqchikel de Sololá* (Sololá: Municipalidad Indígena de Sololá, 2014), 24.

37 Ruth Bunzel, *Chichicastenango* (Nueva York: American Ethnological Society, 1952), 183. El autor agradece a Robert M. Hill II por hacerle mención de esta referencia comparativa importante.

38 Hill, «Social organization», 179-180.

chinamit es originalmente una familia extensa o nuclear junto a otras secundarias adscritas a ella, más otros individuos de procedencia diversa previamente seleccionados. La figura 2 muestra un diagrama de cómo son concebidos los *chinimitales* de Sololá en la actualidad.

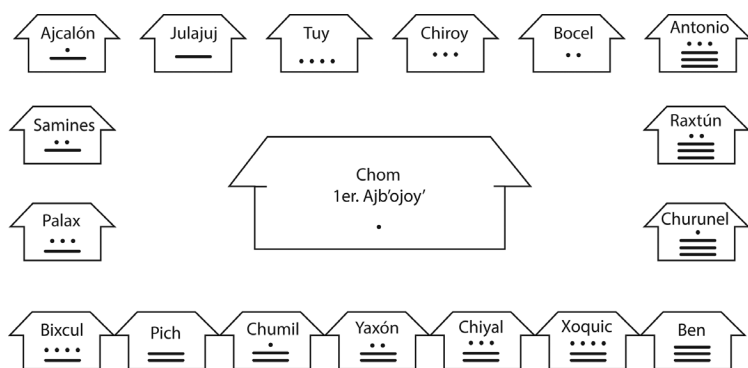


Figura 2. Los *chinimitales* modernos de Sololá. Modificado a partir de Smith, Timothy, *Ranuk'ulen ri q'atb'äl tz'ij kaqchikel Tz'ol'ojya' / Autoridad y gobierno kaqchikel de Sololá* (Sololá: Municipalidad Indígena de Sololá, 2014), 25.

Esto no implica que la forma organizativa del *amaq'* y del *chinamit* sea la misma del siglo XVI o incluso antes, sino más bien que su base fundamental es utilizada bajo nuevas figuras que se van adaptando a los contextos que la misma modernidad y sus realidades locales les imponen. De este modo la *cosmopolítica* k'iche', q'eqchi', kaqchikel y de otras comunidades indígenas sigue siendo el eje articulador de sus propias renovaciones y resistencias, y donde las formas de organización social (a veces ya sin sus nombres antiguos y muy transformadas) siguen respondiendo a ciertos principios de organización y de visión e interacción con la comunidad y el resto de la realidad. Así tanto Totonicapán como Sololá son «municipalidades reformadas» respecto de los modelos tradicionales, dando énfasis a esquemas de asamblea y a elementos más laicos de selección de autoridades, y no

tanto por el «don» o predestinación para ejercer la autoridad (como en el caso de los especialistas rituales), o por el origen familiar.³⁹ Del mismo modo al interior de estos *amaq'* puede haber variaciones entre comunidades más tradicionales y más modernas, como describe Stener Ekern para el caso de Totonicapán, contrastando diferentes tipos de cantón respecto a la conservación de su tradición y organización antigua (como Chimente), y a su innovación y avanzado grado de urbanización (como Nimasac).⁴⁰

En el caso *q'eqchi'* el proceso ha sido un tanto diferente. En los documentos etnohistóricos *k'iche'* y *kaqchikel* (*Popol Wuj*, *Título de Totonicapán* y *Crónica Xajil / Memorial de Sololá*) se les conocía como *Wuq Amaq'* o *7 Amaq'*,⁴¹ diferenciándolos de la organización de *winaq* pero a la vez resaltando el hecho de que formaban una alianza y no eran solo *amaq'* vecinos; además que el grado de centralización de dicha alianza debió ser menor y quizás diferente a la observada en el altiplano central y occidental. Esto no significa que se tratara de formas de organización totalmente diferentes, sino más bien que la cosmopolítica *q'eqchi'* de entonces establecía una variación respecto a las formas utilizadas por los *k'iche'* y *kaqchikel*, cada una adaptada a su realidad regional y que significaba una diferencia organizacional. Dicho modelo, si se considera a las comunidades actuales y a las coloniales

39 Más información sobre esta forma tradicional en Barbara Tedlock, *El tiempo y los mayas del altiplano* (Rancho Palos Verdes, California: Yaxte', 2002).

40 Stener Ekern, *Chuvi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2010).

41 *Wuq Amaq'* también puede ser glosado como *pueblo autóctono*, para hacer referencia a una larga e ininterrumpida habitación en un territorio determinado (James Mondloch, 2016, comunicación personal).

como sus trayectorias históricas, implicaba una mayor dispersión de las comunidades, una menor centralización y la habitación y control relativo de territorios más extensos que los del altiplano.

Su posición de «frontera» con respecto de los mayas de tierras bajas (*ch'ol* y *ch'olti'* en su caso), impactó en la cultura *q'eqchi'* y en sus formas de organización, convirtiéndose en un punto intermedio entre los mayas de tierras altas y los mayas de tierras bajas.⁴² Su mayor descentralización y aislamiento permitió también que el sistema finquero adquiriera comunidades enteras dentro de sus fincas y tomó a sus miembros como trabajadores de las mismas, mientras la amplitud y densidad poblacional de la región permitió el escape y huida hacia regiones poco habitadas o baldías, principalmente en las tierras bajas.⁴³ Sin embargo este patrón de migración llevaba más de un siglo de realizarse, pero solo fue con las reformas de los segundos liberales (1871-1944) cuando adquirió un carácter masivo.⁴⁴

42 En realidad, a pesar de pertenecer a la rama *k'iche'ana*, los *q'eqchi'* son culturalmente más parecidos a los grupos *ch'ol* y *yukateko* que a los *k'iche'*, además de que la interacción muy fuerte con dichos grupos modificó parte de su propia gramática (Sergio Romero, 2014, comunicación personal).

43 Matilde González-Izás, *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)* (México: El Colegio de México, 2014).

44 Algunos trabajos que abordan esta perspectiva -y sus consecuencias políticas- son: Wade Kit, «*Costumbre, conflict, and consensus: Kekchí-finquero discourse in the Alta Verapaz, Guatemala, 1880-1930*» (Tesis de doctorado, Tulane University, 1998), y Julie Gibbings, «*Another Race More Worthy of the Present?: History, Race, and Nation in Alta Verapaz Guatemala, c.1860s-1940s*» (Tesis de doctorado, University of Wisconsin-Madison, 2012).

En general es evidente que no todos los municipios mayas actuales pueden ser catalogados como *amaq'*, como se indicó en la introducción.⁴⁵ Sin embargo la lógica cultural (la «cosmopolítica» para Viveiros de Castro y de la Cadena) y las relaciones sociales que sirven para etiquetar un *amaq'*, aunque moderno, sí existen aunque de una forma indirecta, donde las mismas comunidades siguen replicando sus propias formas organizativas más antiguas (actualizadas constantemente), aunque no necesariamente sean conscientes de esta relación ni usen los términos antiguos. Por lo general, en las comunidades *k'iche'* occidentales (de Quetzaltenango y principalmente Totonicapán y el occidente de Sololá) es más evidente la presencia de los *amaq'*, así como en algunas otras comunidades *k'iche'anas* como Asunción Sololá y Santiago Atitlán. El proceso de constitución de estas comunidades ha implicado siglos de interacción muy cercana y el compartir especializaciones laborales, familias, creencias y territorios en común, así como disputas internas y hacer frente a amenazas externas. El *amaq'*, más que una estructura, puede ser también entendido como proceso y como relación social. Es decir, más que verse como algo inmutable a través del tiempo, puede verse como una forma culturalmente diferenciada de relacionarse entre personas y grupos, que cuenta con ciertos códigos básicos pero que con el tiempo va añadiendo otros, o modificando y manteniendo los ya existentes. De este modo —ver las estructuras tanto como procesos y como relaciones— sería posible notar los cambios y las permanencias mínimas (pero no menos importantes) en las formas de organizarse

45 El autor de este trabajo está desarrollando una investigación que incluye esta discusión para el caso de las comunidades *k'iche'* occidentales actuales (en Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá y Suchitupéquez), analizando —entre otros aspectos— sus trayectorias históricas de al menos los últimos cinco siglos.

de las comunidades mayas a través del tiempo.⁴⁶ Son, sobre todo, lógicas culturales que determinan prácticas, y que como toda creación humana, puede cambiar aunque desde la misma lógica. Es decir, como innovación más que como sustitución.

El que varios municipios (o segmentos de estos) puedan ser entendidos como *amaq'* contemporáneos no siempre supone una antigüedad más allá del siglo XVI, ya que muchos de ellos son en realidad producto de reducciones coloniales posteriores. Sin embargo los *amaq'* prehispánicos también eran producto de procesos de alianza y secesión de los diferentes *chinamit*, lo que implica entender estas formas de organización como entidades vivas, dinámicas, que no solo se adaptan a las condiciones históricas sino además pasan por procesos de fusión y fisión internos. Los procesos históricos no son de una naturaleza de inicio y final, sino solo analíticamente es que se plantean ambos límites. La naturaleza misma de estas formas de organización mesoamericanas permite que dichos cambios sean lo menos dramáticos posible, a la vez que la concepción de la territorialidad y de la pertenencia a un determinado grupo no es estática, o al menos no sigue las categorías modernas de identidad y nacionalidad. La heterarquía y la expansión rizomática en el tiempo largo son elementos fundamentales en estas sociedades. De este

46 En comunicación personal con la Dra. Judith Maxwell (Judith Maxwell, comunicación personal (Ciudad de Guatemala y Nueva Orleans, noviembre de 2016)) el autor le planteó la posibilidad de entender estas *estructuras* o «instituciones» como «relaciones sociales», pero no solamente de manera analítica, sino como una forma de explicar cómo las mismas comunidades mayas veían a sí mismas sus organizaciones. Esta conclusión fue gracias a las páginas digitalizadas de diccionarios coloniales donde se define *amaq'*, que fueron obsequiadas muy amablemente por la Dra. Maxwell. El autor le agradece su colaboración desinteresada en este tema.

modo, formas como el *amaq'* podían irse transformando progresivamente sin necesariamente perder su lógica anterior (incluso dejarse de utilizar el concepto mismo), a la vez que los préstamos posteriores podían influir en diferentes aspectos. Como palimpsestos. Esto último significa que elementos centrales del *amaq'* prehispánico y colonial, como la preeminencia de una de las familias sobre el resto (con títulos honoríficos como *don*), se han perdido ya, mientras otros como el patrón de asentamiento (con comunidades pequeñas tipo *chinamit* y centros donde convergen miembros de cada uno de los *chinamit* constituyentes, o incluso tienen casas allí) se ha mantenido. En resumen, «Este estrato aristocrático desapareció progresivamente durante el período colonial. Sin este estrato, el *chinamit* de la preconquista perdió su significado original, mientras fueron desarrollados otros». ⁴⁷ Como se verá más adelante, en el caso de Los Copones, su constitución en lo que recuerda a un *amaq'* es un ejemplo de las transformaciones de todos los pueblos mayas en los últimos trescientos años, aunque diferenciado por sus particularidades sociales, su geografía y sus cosmopolíticas de origen *q'eqchi'*, así como su posición dentro del Estado colonial y guatemalteco.

47 Robert M. Hill II, comunicación personal (Ciudad de Guatemala y Nueva Orleans, 16 de noviembre de 2016). El autor agradece al Dr. Hill sus precisiones personales al respecto, especialmente en lo relativo a las dificultades que signifique tratar de reconstruir una continuidad en las formas de organización a través de siglos, en contextos donde hay muchos vacíos de información. La continuidad o no de estructuras y formas de organización comunitaria entre las comunidades mayas se trata, sobre todo, de una discusión abierta y donde este estudio de caso busca, entre otras cosas, aportar más elementos para una mayor profundización.

2

PISOS ECOLÓGICOS, TERRITORIALIDAD E IDENTIDAD ENTRE LOS MAYAS DEL ALTIPLANO

Los *q'eqchi'* son actualmente el grupo maya que más área geográfica ocupa en Guatemala, aunque no son el que más hablantes nativos posee. Esta amplia extensión no siempre fue así, del mismo modo que los demás grupos mayas no necesariamente habitaron de manera exacta en los territorios que actualmente ocupan. Por ejemplo, los *k'iche'* dentro de la región ixil son producto de las recompensas a milicianos liberales a finales del siglo XIX, particularmente a los de Momostenango.⁴⁸ Sin embargo, a pesar de que la diferencia cultural persiste más de un siglo después, también hay un proceso de integración e interacción con la mayoría ixil. Del mismo modo se puede hablar de los grupos nahuas y del centro de México que se asentaron en diferentes partes del altiplano maya desde el siglo XVI, y que hoy se encuentran totalmente integrados (como el cantón Panquix de San Miguel Totonicapán ya mencionado) o reivindicando una identidad diferenciada tanto de ladinos como de mayas (como los *xignalos* de Ciudad Vieja, en Sacatepéquez). Los nahuas del cantón Panquix, que todavía en el siglo XVII y XVIII se hacían llamar «caciques», hoy son *k'iche'*-hablantes aunque sus vecinos reconocen su origen diferenciado. En el caso de Ciudad Vieja se ha perdido mucho de la memoria de

48 Robert Carmack, *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995), 155.

los orígenes precisos (nahuas, mixtecos, zapotecos, etc.) pero persiste la idea de la diferencia originaria y cultural fincada en «lo mexicano», aunque en la práctica cotidiana tal diferencia es apenas perceptible.⁴⁹

Del mismo modo, la expansión y contracción territorial de los grupos mayas a lo largo del tiempo ha estado profusamente documentada, por ejemplo los trabajos de Robert Carmack y Ruud van Akkeren sobre los *k'iche'*,⁵⁰ Akkeren sobre los *poqom* y los *q'eqchi'*,⁵¹ y Sandra Orellana sobre los *tz'utujil*,⁵² entre otros. Al analizar a los grupos humanos en la historia es posible notar estas variaciones territoriales, pero también los procesos de interacción, integración o segregación con otros grupos. En términos analíticos es muy complicado establecer si la idea de «ser *q'eqchi'*» que actualmente existe (o existen), era la misma que había en el siglo XVI o en la época prehispánica, por lo tanto al hacerse referencia a «los *q'eqchi'*», «los *poqom*» y otros, se hace bajo el entendido de que se trata de acercamientos analíticos basados en el idioma materno de las personas, y no en su etnicidad, que es mucho más complicada y se fundamenta en filiaciones familiares, históricas, comerciales y espiritual-religiosas, y no solo étnico-lingüísticas.

49 Luis Pedro Taracena, comunicación personal (Ciudad de Guatemala, 2016).

50 Robert Carmack, *Evolución del Reino K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2001); Ruud van Akkeren, *Place of the Lord's daughter: Rab'inal, its history, its dance-drama* (Leiden: CNWS, 2000).

51 Ruud van Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol: una visión posclásica del colapso maya* (Guatemala: Piedra Santa, 2012).

52 Sandra Orellana, *The Tz'utujil Mayas: continuity and change, 1250-1630* (Norman: University of Oklahoma Press, 1984).

Tomando en cuenta lo anterior, explicar la intensa relación entre los grupos *ch'ol* y *q'eqchi'*, así como los diferentes procesos de rechazo e integración, entre ellos desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII, puede ser visto como parte de un proceso de «larga duración» de interacción entre grupos culturales y sociales, y no tanto como un fenómeno excepcional. Los *q'eqchi'*, al igual que el resto de grupos mayas en Guatemala, buscaron siempre tener el control de dos o más pisos ecológicos como una forma de garantizarse la subsistencia, el comercio regional y el acceso a diferentes bienes. Algunos han tenido dicho control desde mucho tiempo atrás, como los *tz'utujil* desde el lago de Atitlán hasta la costa sur, o los ixil con tierras en el altiplano y en parte de lo que ahora son las tierras bajas de Ixcán. Como se indicó, las nociones de identidad (dominante) han ido transformándose a través del tiempo, de modo tal que hacia el siglo XVI los grupos *ch'ol* y *ch'ol'it'* inmediatamente al norte del área ixil y *q'eqchi'* se encontraban subdivididos en grupos más parecidos a los *amaq'* descritos arriba. Un mapa de Akkeren (figura 3) muestra una reconstrucción hipotética de la situación geográfica de varios de estos grupos al momento de la invasión europea, donde es evidente el traslape entre los grupos *q'eqchi'* y *ch'ol* en un segmento que sigue, de poniente a oriente, más o menos el trazo de la moderna carretera de la Franja Transversal del Norte (FTN) un área de interés estratégico fundamental en la actualidad, como posiblemente lo fue también en el pasado prehispánico.

La importancia de controlar varios pisos territoriales como parte de una estrategia comunitaria y estatal ha formado parte de los estudios sobre las sociedades prehispánicas casi desde sus inicios. Sin embargo las teorizaciones a las que se harán referencia acá resaltan aspectos relativos a la diferencia cultural en la práctica comunitaria y de interacción con el ambiente.

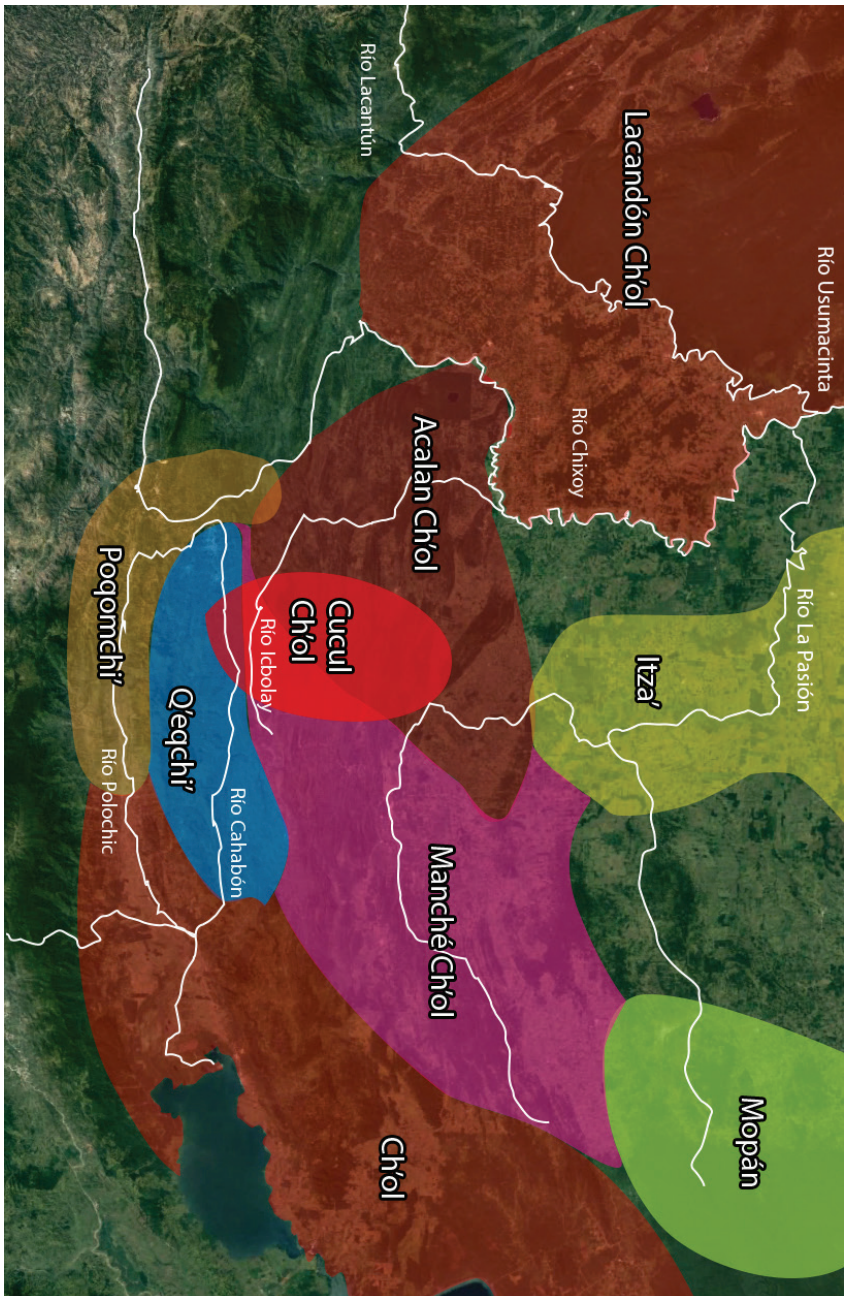


Figura 3. Grupos etnolingüísticos y políticos de la Franja Transversal, siglo XVI. El *q'eqchi'*, al centro, estaba atravesado por grupos *ch'ol* y *pogomchi'*. Modificado a partir de imágenes de Google Earth y de Akkeren, Ruud van, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol: una visión posclásica del colapso maya* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 2012), 115, mapa 10..

El especialista sobre el tema a nivel latinoamericano es John Murra, y su clásico estudio sobre los pisos ecológicos en los andes sudamericanos inspiró una serie de trabajos posteriores.⁵³ En dicho trabajo muestra cómo el control «horizontal» (un solo piso) y «vertical» (una franja de varios pisos) de los ecosistemas condicionó a las sociedades andinas prehispánicas, y cómo dicha dinámica continuó durante el período posinvasión europea. En el caso del área maya guatemalteca, Elías Zamora Acosta realizó, a mediados de la década de 1980, un estudio sobre los mayas del altiplano durante el siglo XVI, centrándose particularmente en la región de Quetzaltenango y sus vecindades de las tierras más altas y más bajas.⁵⁴ En dicho trabajo Zamora Acosta utiliza el concepto de control vertical para explicar la expansión *ke'iche'* del Posclásico y además la permanencia de las «estancias» de la «tierra caliente» y los pueblos cabeceras (en el altiplano) a los cuales aquellas estaban «sujetas». Para el período colonial era común que muchos pueblos del altiplano contaran con dichos asentamientos en otros pisos ecológicos, como una especie de anexos territoriales que, en muchos casos, coincidían con la distribución territorial, cultural y política del período previo a la invasión española, tal y como se ve en las figuras 4 y 5.⁵⁵ (Zamora Acosta, p. 490).

Las referencias a las «estancias» y otros pueblos sujetos a las cabeceras indígenas del altiplano en el período colonial es un elemento clave si se quieren entender las concepciones

53 John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975).

54 Elías Zamora Acosta, *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI* (Sevilla: Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1985).

55 Zamora Acosta, *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI*, 490.



Figura 4. Momostenango en el altiplano y su estancia colonial en El Palmar. Nótese el control de varios pisos ecológicos. Tamaños aproximados basados en los límites municipales modernos. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth..

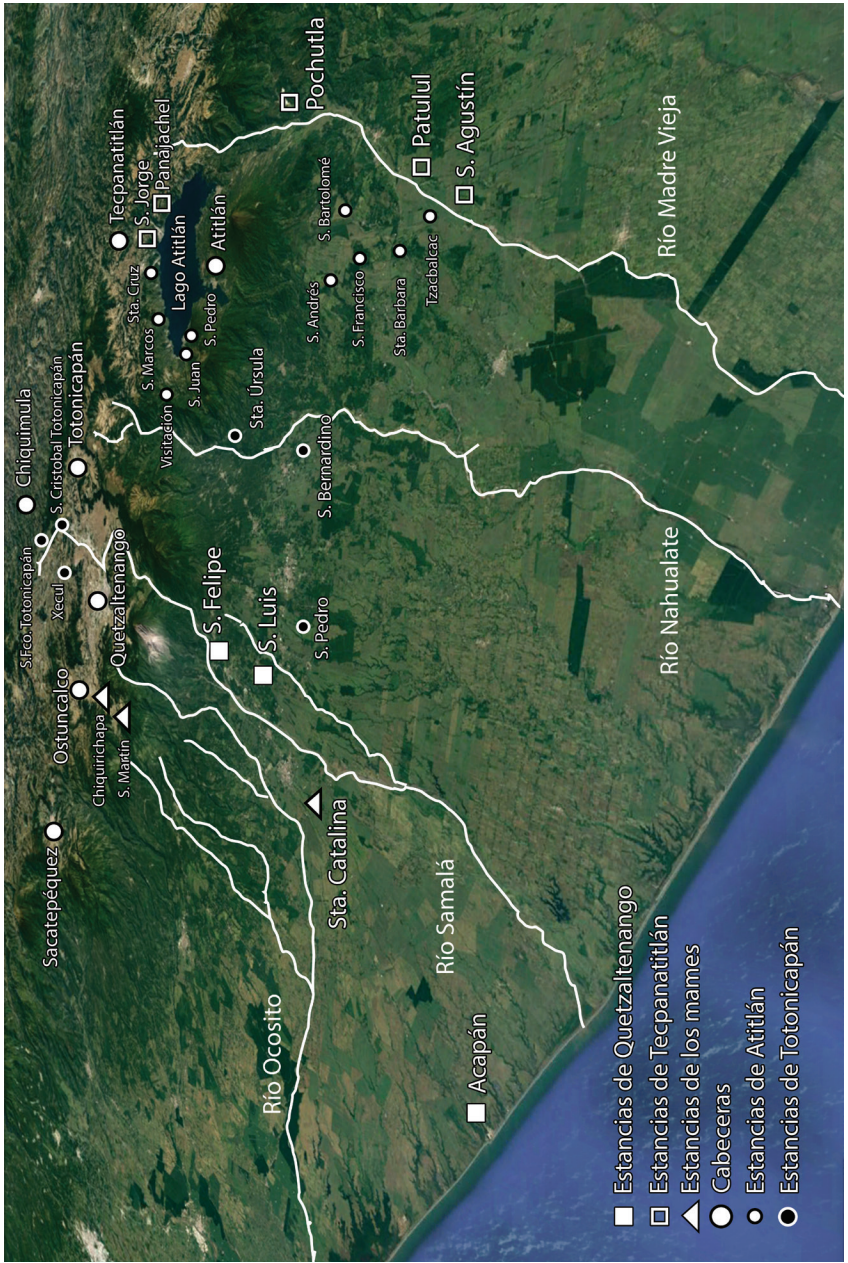


Figura 5. Pueblos coloniales del altiplano y sus estancias en la bocacosta y costa sur. Muchos pueblos del altiplano contaban con «anexos» en la costa y bocacosta, que hoy son municipios autónomos. Mapa por Rodolfo García, modificado a partir de imágenes de Google Earth y de Zamora Acosta, Elías, *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI* (Sevilla: Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1985), 490.

territoriales y socioeconómicas de los pueblos mayas. Su análisis ayuda a comprender cómo se entendía la organización social, la territorialidad y la pertenencia a una identidad étnico-familiar-religiosa particular. Muchas comunidades cercanas a la vertiente de la bocacosta pacífica poseían ejidos y terrenos comunales, así como cultivos estacionales en las tierras bajas, como el caso de San Pedro Sacatepéquez y Ostuncalco (*mam*), Zunil y Santa Catarina Ixtahuacán (*k'iche'*), o Santiago Atitlán (*tz'utujil*). En algunos casos, con el pasar de los siglos, las estancias se convirtieron en poblaciones lo suficientemente grandes como para convertirse en municipios, como el caso de Nahualá (*k'iche'*, segregado de Santa Catarina Ixtahuacán), o Zunilito y Santo Tomás la Unión (*k'iche'*, segregados de Zunil), lo que confirma la permanencia en el tiempo de las lógicas heterárquicas, particularmente en territorios importantes alejados de sus cabeceras, pero con mucho poder y autonomía. En otros casos fueron segregados a la fuerza, como los antiguos ejidos de San Martín Sacatepéquez (*mam*) en las tierras bajas, que pasaron a convertirse en los municipios de la Costa Cuca, creados para servir específicamente al cultivo del café. Otro caso similar es la creación de varios municipios en la bocacosta de San Marcos, con los mismos fines, donde anteriormente eran «estancias». ⁵⁶ Algunos municipios, como los mencionados Ixtahuacán y Zunil, conservan hasta la actualidad sus diferentes pisos ecológicos, que van desde los 3000 metros hasta los 500 sobre el nivel del mar.

Stefania Gallini, en su estudio sobre el uso histórico de diferentes pisos ecológicos por parte de los *mam* de San Martín Sacatepéquez, denomina a esta dinámica como «complementariedad vertical» de ecosistemas. ⁵⁷

56 González-Izás, *Modernización capitalista*, 273-274.

57 Stefania Gallini, *Una historia ambiental del café en Guatemala: la Costa Cuca entre 1830 y 1902* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2009), 31-32.

El uso de esta variedad de pisos permitía un tipo de producción y subsistencia que iba más allá de los listados de productos que generalmente aparecen en las crónicas coloniales y republicanas, en particular porque muchos de estos (por ejemplo las flores) no formaban parte de lo que se consideraba «subsistencia» ni tampoco «comercio». A la vez, y con excepción de los mencionados pueblos que colindaban inmediatamente con varios pisos ecológicos, la mayoría de ellos poseían un patrón disperso, conectado no tanto por la contigüidad física sino por la historia, la propiedad colectiva y la comunidad. Gallini lo sintetiza de la siguiente manera:

La territorialidad tiene que ver con fronteras e identidades. En la época precolonial los territorios mayas eran a menudo discontinuos y dispersos, y las comunidades, como norma, no reclamaban una relación especial con un espacio definido por límites. No parecía operar, entonces, el artificio de un *orden espacializado*, definido por confines que *le dan forma*, como un vaso hace con un líquido.⁵⁸

Más adelante, Gallini amplía su idea al indicar que los límites específicos –mojones– más bien podrían haber respondido a lugares sagrados o a una geografía sagrada que, por lo mismo, no estaba delimitada según las ideas modernas de territorio y fronteras.⁵⁹ La evidencia encontrada en Los Copones, además de Santiago Atitlán, Momostenango y Sololá, muestra más bien un modelo «mixto» donde las fronteras muy bien delimitadas conviven con criterios de «límites» que responden a las ontologías rituales de los pueblos mayas. Esto es importante para comprender la profunda interacción entre los grupos *ch'ol* y los *q'eqchi'* en la vertiente hacia el

58 Gallini, *Una historia ambiental*, 61.

59 Gallini, *Una historia ambiental*, 68-69.

norte y las tierras bajas peteneras. La interacción aumentó a partir de la invasión europea del siglo XVI, en especial por el proceso de «reducción a pueblos» que se llevó a cabo con las comunidades indígenas. Esta interacción constante también permitió crear diferenciaciones culturales influidas por la diferencia ecológica, como que desde la época prehispánica haya unos «*k'iche'* de la costa» en la Bocacosta, que son culturalmente diferentes a aquellos que viven en las tierras altas. Posiblemente dicha diferencia también se refleja en la forma de variaciones dialectales particulares.

En general, el control de los pisos ecológicos por parte de grupos sociales específicos en la región maya permitió acceder a bienes y recursos que de otra manera solo se hubieran adquirido a través del comercio o del pago de tributo. Esto significa que, no importando el contexto de subordinación, algunos *chinamit* y *amaq'* siguieron conservando el acceso (no siempre el control) a varios pisos ecológicos como una forma de garantizar su subsistencia pero también para tributar al nuevo poder regional. En el caso *q'eqchi'* se conoce muy poco acerca de esto y no es posible dar una explicación muy detallada acerca del panorama político en la región. Sin embargo, el hecho de que varias comunidades del período colonial conservaban el acceso a varios pisos indica que dicha lógica también fue común en el área, aunque posiblemente determinada en ciertos aspectos por las concepciones *q'eqchi'* acerca del territorio, la cultura y la importancia de ciertos bienes sobre otros. El hecho de convivir estrechamente por largo tiempo con los grupos de procedencia *ch'ol* confirma que la necesidad de acceder a pisos ecológicos inferiores implicó transformar su propia cultura, creando una que en el presente es conocida como *q'eqchi'*, pero que ha tenido diferentes orígenes. Sobre cómo los *q'eqchi'* lograron exitosamente integrar toda esa diferencia cultural dentro de la propia es de lo que se habla en el siguiente capítulo.

3

LA «Q'EQCHI'IZACIÓN» DE LA VERAPAZ: LA TRANSFORMACIÓN COLONIAL CH'OL-Q'EQCHI'

A diferencia de otras regiones americanas, el área conocida como Verapaz fue un proyecto de colonización europea que, desde sus inicios, estuvo administrado por la Orden Dominicana. Los primeros intentos de los españoles por entrar militarmente tuvieron un éxito inicial, pero después eran inútiles las avanzadas dadas las estrategias de guerra de los pueblos de la región. Los dominicos, que hicieron su entrada desde el oeste—desde el pueblo recién «reducido» de Sacapulas—lograron la «conquista pacífica» (cristianización y reducción posterior a través de la música, la danza y la conversión religiosa).⁶⁰ Al lograr el primer objetivo, que incluyó un pacto con el principal gobernante de la región (gobernante de un *amaq'* en lo que actualmente es Chamelco), se procedió a la «reducción» a pueblos de todas las comunidades vecinas. A diferencia de las poblaciones *k'iche'* y *kaqchikel*, los *q'eqchi'* tenían un patrón territorial disperso, dando lugar a formas de organización que se mantenían en el nivel de *amaq'*, con altos niveles de autonomía entre los *chinamit* y los mismos *amaq'*: los *Wuq Amaq'* para los *k'iche'*. Esta región estaba habitada por poblaciones *q'eqch'* y *ch'ol*, así como también *poqom* (*poqomchi'*) y *achi* (una variación dialectal del *k'iche'* en Rabinal, Baja Verapaz). La región

60 Ruud van Akkeren, «Título de los Señores de Sacapulas», en *Crónicas Mesoamericanas I*, ed. por Horacio Cabezas Carcache (Guatemala: Universidad Mesoamericana, 2011).

central y norte (tanto hacia el este como hacia el oeste) estaba habitada por los *q'eqchi'* y los *ch'ol*, y fue allí donde los frailes centraron sus mayores esfuerzos de reducción colonial.

La reducción de las poblaciones *q'eqchi'* se concentró en tres pueblos principales: Cobán, Carchá y Chamelco. Los tres se encuentran a distancias cercanas y forman una especie de triángulo en la región central *q'eqchi'*. Para su creación se llevaron poblaciones de todas las regiones de la Verapaz conforme eran reducidas, principalmente *q'eqchi'* y *ch'ol*. La evidencia de la existencia de estos últimos en los pueblos coloniales se puede ver en los nombres de dos barrios de Cobán –San Marcos y San Juan Acalá[n]– que hacen referencia a gente *ch'ol* viviendo en un pueblo *q'eqchi'*.⁶¹ El caso del barrio de San Marcos, como lo menciona el fraile Alonso de Escobar en 1841, fue formado con los hablantes de *ch'ol* («echolchi») que se encontraban cerca de Chamá⁶² a la orilla del Chixoy a inicios del siglo XVIII, es decir unos pocos años después de la toma de la capital de los *Itz'a'*, en el centro de Petén.⁶³ Algo parecido sucedió con Carchá, conocido en tiempos antiguos como Nim Xol Karchaj. Nim Xol (Santo Tomás Nim Xol) era el segundo barrio en importancia en Cobán durante el período colonial, y hacía referencia a su origen *ch'ol* (Carchá era una mezcla de *q'eqchi'* y *ch'ol* más evidente).⁶⁴

61 Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento*, 64-65.

62 Como se verá más adelante, Chamá aparece mencionado como parte inicial de las comunidades Copón, y además como parte de las principales rutas de comunicación e intercambio de la región.

63 Alonso de Escobar, «Account of the Province of Vera Paz, in Guatemala, and of the indian settlements or pueblos established therein», *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 11 (1841): 94.

64 Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento*, 66.

No eran las únicas parcialidades (*chinamit*) de origen *ch'ol*, pero ejemplifican la importancia de dichas poblaciones para la mayoría *q'eqchi'* así como el posterior proceso de «q'eqchi'ización» de todos los *ch'ol* del centro de la Verapaz y del resto de la región.⁶⁵ Hacia el sur de Cobán y hacia el norte, hacia el vecino Carchá, el proceso dominico tuvo éxito. Sin embargo, en las regiones al norte, poniente y oriente de Cobán el dominio español terminaba a los pocos kilómetros, y el resto de regiones (donde se comienza a descender hacia las tierras bajas) eran dominio de los «indios rebeldes del chol y lacandón» como lo glosa el cronista criollo Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán en su *Recordación Florida*, según la etiqueta del mapa que comisionó sobre la región, y que aparece en la figura 6. Las comunidades que vivían allí, fuera del dominio colonial, eran de origen *ch'ol* en su mayoría, pero también población *q'eqchi'* y de otras regiones que lograron escapar y refugiarse en dichos lugares.

Llamada «q'eqchi'ización» es una forma de explicar el proceso más reciente de fusión-transformación entre las poblaciones *ch'ol* y *q'eqchi'*, donde las primeras fueron absorbidas por las segundas y, sin embargo, estas también se vieron modificadas de modo tal que los modernos *q'eqchi'*, o los *q'eqchi'* del siglo XIX (cuando el proceso había concluido prácticamente en su totalidad) eran diferentes a sus antepasados lingüísticos del siglo XVI. La fusión-transformación entre diferentes grupos cultural y lingüísticamente diferenciados en las tierras altas de Guatemala, como un proceso de estrategia de adaptación cultural y social, ha sido trabajado por Geoffrey Braswell

65 Se usa el término *q'eqchi'ización* para referirse al cambio étnico-lingüístico de un grupo en *q'eqchi'*. En este caso aplica para los *ch'ol*, pero podría decirse lo mismo de buena parte de la población mestiza de Cobán, o de algunos alemanes que llegaron a la región a partir del siglo XIX.

para el caso de los *k'iche'* tardíos, donde se usó la parafernalia, iconografía y narrativas históricas tomando como modelo aquellas del centro de México y de este modo plantearse, en el plano simbólico, como el poder dominante del altiplano.⁶⁶ Otros grupos, como los *q'eqchi'*, poseían una narrativa que en lugar de empatar con aquellas del centro de México, más bien hacía referencia a su antigüedad y localía como elementos fundamentales. Ello significaba, además, que entender lo *q'eqchi'* era en realidad entender lo *q'eqchi'* y lo *ch'ol-q'eqchi'*, al menos hasta el siglo XIX. A diferencia de los discursos más esencialistas de algunas vertientes del mayanismo actual, durante la mayor parte de su historia, y hasta el presente, los pueblos mayas han sabido adaptar a sus «cosmopolíticas», aspectos culturales de otros grupos, incluyendo también a las personas. Los mecanismos son los diferentes.

La habitación prehispánica más lejana en esta región es una tarea pendiente por escudriñar. Como parte de esta investigación se realizaron algunos recorridos de tipo arqueológico en las márgenes del río Copón (orilla norte) y la parte sur de la sección del Chixoy que pasa por Los Copones. Esta sección de la comunidad corresponde al área donde los habitantes han indicado que se asentaron los primeros habitantes *q'eqchi'* que recuerdan durante el siglo XIX. Como resultado se obtuvo la identificación de lo que parecen ser algunos sitios arqueológicos en la región, particularmente en el área entre Rumor de Los Encantos I, Margaritas Copón y Xalalá. De especial importancia es el sitio conocido como Xalaja', donde se encontraron las estructuras más formales que parecen indicar un carácter

66 Geoffrey Braswell, «Ethnogenesis, social structure, and survival: the nahuization of K'iche'an culture, 1450-1550», en *Maya survivalism*, ed. por Ueli Hostettler y Matthew Restall, (Alemania: Verlag Anton Saurwein, 2001).

defensivo para el lugar, además de ser un puerto en un punto importante de conexión entre dos rutas acuáticas desde el altiplano occidental (desde Chajul y desde Sacapulas y más allá, en Totonicapán) hacia las tierras bajas. Evidentemente el área de Los Copones, inmediatamente a la vecindad del inicio de las tierras altas y con acceso inmediato a las tierras bajas y al río más caudaloso e importante de toda la región, era de una importancia fundamental. Se espera desarrollar un proyecto arqueológico formal en el corto plazo.



Figura 6. La región de Huehuetenango y la Verapaz a finales del siglo XVII, con el área aproximada de Los Copones, entre 1760 y 1880, abajo a la izquierda (distorsionado para que coincida con el mapa). Modificado a partir de Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala* (Editorial Universitaria, 2012 [1699]).

La evidencia recolectada en el lugar a través de los recorridos fue escasa, pero lo que se logró obtener fue gracias a la colaboración de la población *q'eqchi'*, que previamente —a

través de su trabajo agrícola o abriendo caminos o pozos de agua— ha encontrado bastantes artefactos. Entre ellos sobresalen varias manos y metates de piedra, algunos con un estilo que recuerda el período Preclásico —porque no poseen soportes y son de diseño sencillo— además de algunos tiestos cerámicos policromos y uno exciso. La cerámica fue analizada de manera preliminar por el ceramista Raúl Ortíz,⁶⁷ quien indicó que guarda similitudes con la encontrada en Salinas de los Nueve Cerros, un sitio sobre las márgenes del Chixoy en el noroeste del municipio de Cobán, a unos 60 kilómetros al norte de Los Copones. En ese lugar también han aparecido manos con extremos prominentes, algo que también apareció en Los Copones, y que se piensa que pudieron servir para la producción de sal en el lugar, como el de la figura 7.



Figura 7. Mano de extremos prominentes y su metate, ca. 500-700. Los Copones. Fotografía de Mynor Silvestre.

67 Raúl Ortíz, comunicación personal (Ciudad de Guatemala, abril de 2017).

En el caso de los policromos (figura 8), estos corresponden a Tzakol, pero el análisis indicó que posiblemente se trate de copias locales y que correspondan a un estilo más tardío, de alrededor de los siglos VI y VII, en la transición entre el Clásico Temprano y el Tardío. La relación con estilos de las tierras bajas centrales se ha explicado, indica Ortíz, por la posible expansión de Tikal hacia el sur con miras a controlar el comercio de las tierras bajas durante el Clásico Temprano.



Figura 8. Tiestos policromos, ca. 500-700. Los Copones. Fotografía de Mynor Silvestre.

El tiesto exciso negro (figura 9) tiene también un origen en las tierras bajas, posiblemente Tzakol 3, fechado siempre para los siglos VI y VII. Este tipo de cerámica también aparece en otras regiones de transición entre tierras bajas y altas de la Verapaz, particularmente en la región de las cuevas de Candelaria. En este caso particular la relación con las tierras bajas es solamente estilística, lo cual no implica ni población de tierras bajas ni importación, sino posiblemente una producción local.



Figura 9. Tiesto exciso negro, ca. 500-700. Los Copones. Fotografía de Mynor Silvestre.



Figura 10. Tiestos de pasta porosa, ca. 600-1524. Los Copones. Fotografía de Mynor Silvestre.

Un incensario de origen prehispánico es utilizado por un especialista ritual en Margaritas Copón, el cual también está fechado para el período Clásico Tardío. De importancia es un tiesto con pasta porosa (figura 10), que podría parecer producto de la erosión pero que en realidad corresponde a un tipo de cerámica, común a toda la región de la Verapaz y que se prolonga hasta el Soch, al sur de la Zona Reina. Ortíz también indica que en Saquixpec, a unos 15 kilómetros en línea recta al sur de Los Copones (dentro de la Zona Reina), se han encontrado entierros y evidencia que sugiere una habitación entre el Clásico Tardío y el Posclásico Temprano, mostrando una relación con la región de la Verapaz.

Determinar qué grupo etnolingüístico habitó la región de Los Copones más allá del Posclásico es en un tema complicado, en particular por la escasez de investigaciones arqueológicas. Es importante notar que la evidencia encontrada en los recorridos arqueológicos y analizada por el ceramista Ortíz establece relaciones estilísticas y posiblemente comerciales con las tierras bajas centrales y con la región de transición de la Franja Transversal del Norte. Se trata de cerámica no utilitaria lo cual implica que no se puede generalizar a toda la población de la región, ya que su uso posiblemente estuvo restringido a la élite y a contextos rituales. El resto de la evidencia hace referencia a estilos cerámicos utilitarios (es decir, que se utilizaban cotidianamente en los hogares de la mayoría de la población) relacionados con poblaciones de la franja transversal y de las tierras altas de la Verapaz. Esto es importante porque, aunque no es concluyente, sí hace referencia a, al menos, una población mixta de grupos etnolingüísticos provenientes de las tierras bajas pero también del altiplano. Es decir, un panorama plural, similar al que encontraron los dominicos en el siglo XVI.

Las relaciones que surgieron a partir del Posclásico indican un aumento de la población de las tierras bajas en la región, debido sobre todo al colapso de las entidades políticas en la región, evento que sucedió en un lapso de dos siglos, pero que fue generalizado y masivo. Algunas poblaciones migraron hacia las tierras bajas del norte, pero otros lo hicieron hacia el sur. Estas tomaron la región de transición en la franja transversal como un punto de frontera conforme la región baja central se iba despoblando y las rutas comerciales iban cambiando hacia unas nuevas. Es acá donde en la Verapaz la población *q'eqchi'* va concentrándose en la región alrededor de Cobán y desde allí prolongándose hacia las tierras bajas al poniente, al norte y al oriente, en zonas habitadas por grupos de habla *ch'ol*. De allí que el proceso de «q'eqchi'ización» posiblemente comenzó desde mucho tiempo atrás a la llegada de los dominicos; las diferentes formas de organizar sus sociedades –heterarquías de *amaq'*, pero con características diferentes–.

La desaparición de los grupos *ch'ol* en los límites de la región *q'eqchi'*, *chuj*, *q'anjob'al*, *ixil* y *uspanteka* ocurrió entre los siglos XVI y XVII. Las epidemias que llegaron con los europeos tenían un efecto más letal en las regiones calientes, y provocó la desaparición de buena parte de las poblaciones que allí vivían, incluyendo a los *ch'ol*. Los constantes enfrentamientos contra los españoles y la desestructuración comunitaria también afectaron el crecimiento poblacional y la reproducción. Una parte de los *ch'ol* migró al norte con sus primos lingüísticos o con los de habla *yukateka*, y otra buena parte se integró a los mayas del sur arriba mencionados. Esto significó que las regiones antiguamente habitadas por ellos quedaran casi totalmente despobladas, a la vez que para las poblaciones del altiplano significó la ampliación –tanto simbólica como

material— de sus territorios históricos, al incluir dentro de su pasado común las personas, la cultura y el espacio territorial de los *ch'ol* ya integrados con ellos. Es necesario recalcar que la región no quedó despoblada en su totalidad, y las mismas narrativas *q'eqchi'* de Los Copones hacen referencia a encuentros casuales con habitantes de grupos diferentes a ellos. Sin embargo la densidad poblacional que se tuvo durante el período Clásico en todas las tierras bajas nunca más se ha vuelto a alcanzar.

Es posible que estas poblaciones actuales tengan entre sus antepasados a gente *ch'ol*, pero fue con los *q'eqchi'* —por razones geográficas, económicas y culturales— con quienes la relación fue más intensa. Algunos lugares, como el pueblo de El Chol, en Baja Verapaz, muestran hasta qué punto —a través de las «reducciones»— llegó a establecerse la población *ch'ol* entre poblaciones etnolingüísticas del altiplano. De este modo la reducción a pueblos de los dominicos y los demás factores ya mencionados, provocaron que hacia 1750 la población *ch'ol* de la actual Alta Verapaz fuera *q'eqchi'* casi en su totalidad. A su vez esta nueva población *q'eqchi'* tenía ya muchos de los rasgos de las poblaciones mayas de las tierras bajas dentro de su cultura cotidiana, elementos que incluían la tradición oral sobre los orígenes y otros relatos de tipo simbólico, como la relación con los cerros, animales y plantas, entre otros. Se propone esta fecha porque en la *Recordación florida* de la década de 1690 todavía se menciona al oriente de la Verapaz como tierra habitada por los «*ch'ol* y lacandón», en la figura 6. Cincuenta años después, como se verá adelante, ya no se habla de población *ch'ol* en la región, únicamente algunas referencias como grupos pequeños dispersos.

4

«EL RETORNO A LA TIERRA DE LOS ANTEPASADOS»: EL SURGIMIENTO DE LOS COPONES (1760-1880)

Durante el siglo XVIII comenzó un fenómeno inverso a las reducciones dominicas de los dos siglos precedentes, consistente en migraciones *q'eqchi'* hacia regiones despobladas y que anteriormente eran habitadas por la población *ch'ol* que no había sido sometida al régimen colonial. Los territorios hacia los que migraban eran de «tierra caliente» (tierras bajas), y sus asentamientos eran *chinamit* y *amaq'* dispersos, propios de antes de la llegada de los europeos, y aún vigentes en las comunidades coloniales más rurales.⁶⁸ A la vez eran un reflejo de la necesidad de tener un patrón móvil de asentamiento y evitar así ser «reducidos» de nuevo. Para mediados de siglo la situación fue agravándose, a tal punto que un censo de 1786 realizó un recorrido buscando encontrar los asentamientos más alejados del centro de Cobán-Carchá-Chamelco, algunos de los cuales estaban a ocho días de camino (no se sabe si de ida y vuelta, o solo ida).⁶⁹

68 Se trató de un fenómeno generalizado en el altiplano, como el caso kaqchikel estudiado por Héctor Aurelio Concohá Chet, «El concepto de montañés entre los kaqchikeles de San Juan Sacatepéquez, 1524-1700», en *La época colonial en Guatemala: estudios de historia cultural y social*, coord. por Robinson Herrera y Stephen Webre (Guatemala: Editorial Universitaria, 2013).

69 Censo de 1786, disponible en el Archivo General de Centroamérica (AGCA), A1, Leg. 6033, Exp. 053213. Un resumen se encuentra en Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento*, 62. No se sabe si es solo ida o ida y

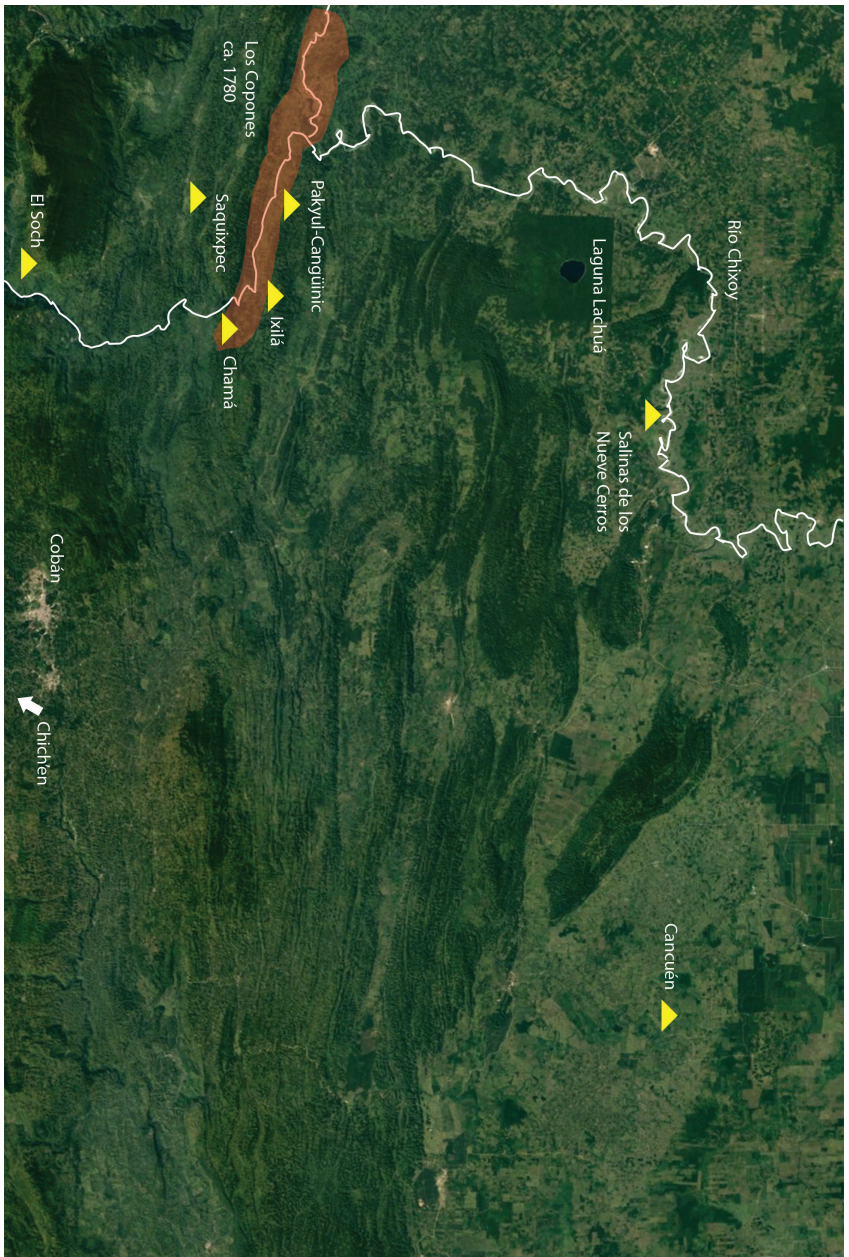


Figura 11. Asentamientos arqueológicos alrededor de Los Copones. En rojo el tamaño aproximado de Los Copones entre 1760 y 1880. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

Los censores registraron asentamientos *q'eqchi'* más formales cerca de la desembocadura del río Quixal en el Tujalja⁷⁰ o Chixoy, lugar que corresponde más o menos a un segmento desde Cobán hacia el poniente en línea recta, ya en tierra caliente y a tres días de camino.

En la actualidad esta área se encuentra habitada por *q'eqchi'* y hay población a ambos lados del río Chixoy, por lo que no es raro suponer que en dicha época sucedía lo mismo aunque en menor cantidad, en especial por lo escaso de la tierra cultivable plana en esta parte del Chixoy. La exploración arqueológica preliminar comentada a detalle en el capítulo anterior da pie a esta posibilidad, pero con reservas y a la espera de una mayor profundización en el campo. Este sitio marca el punto sur de un mapeo donde Los Copones estarían justo en el medio, pero que no es mencionado con algún nombre conocido hasta ahora. En el extremo norte de la referencia de 1786 aparece un asentamiento llamado Xalapanima (traducido por los habitantes actuales como Sa Pak'al Nima o «Al lado del río Nima / Chixoy»), que se encontraba al norte de Los Copones entre dichas comunidades y la cabecera de Playa Grande, posiblemente en la región de la actual Comunidad de Población en Resistencia Primavera del Ixcán (CPR-Primavera), o frente a esta, del lado de Cobán. El censor menciona una distancia de doce días de camino, con rumbo noroeste desde Cobán, y que estaba cultivado por cacao y pataste, dos frutos de tierra caliente. La figura 11 indica la ubicación posible de estos asentamientos y de los actuales. El

vuelta porque en la memoria oral actual se dice que eran cuatro días de camino, solo ida, hasta Cobán.

70 Nombre antiguo con el que se conocía al río Chixoy, en especial porque pasaba por el territorio Tujal (Sacapulas), famoso por ser un centro salinero de primer orden en el altiplano.

hecho de que el nombre *q'eqchi'* indique estar «al otro lado» del Chixoy –y que se tratara de migraciones desde Cobán y los pueblos vecinos– es un indicador de que, al menos para 1780, ya existía población *q'eqchi'* del lado de los actuales municipios de Ixcán, Uspantán y Chicamán.

Para este momento la población que llegaba al antiguo territorio *ch'ol* era *q'eqchi'*, aunque muchos de ellos tenían antepasados provenientes de esos territorios. Esto lo confirman las investigaciones dominicas de inicios del siglo XIX que mencionan entre las causas de dichas migraciones la de «regresar a la tierra de sus antepasados», conclusión producto de interrogatorios hechos por los frailes a los habitantes de las lejanas comarcas.⁷¹ Tomando en cuenta que no había existido población *q'eqchi'* tan numerosa en la región en los siglos anteriores, se puede inferir que se hacía referencia a gente *q'eqchi'* de origen *ch'ol* que siguió conservando las historias de sus lugares de origen, y por ello la migración a dichas tierras era más un retorno que un descubrimiento o expansión. En un lapso de dos siglos, entre el XVI y el XVII, la población *ch'ol* había viajado de sus comunidades de tierra caliente al altiplano *q'eqchi'*. Estuvieron allí casi dos siglos y regresaron a sus antiguas tierras ya como *q'eqchi'* (con raíces *ch'ol*). Un proceso que abarcó a varias generaciones y que implicó el cambio y transformación cultural de los *ch'ol* dentro de la matriz dominante *q'eqchi'*, pero donde esta también fue modificada y tomó aún más rasgos de sus vecinos de tierras bajas: la llamada «q'eqchi'ización» explicada en el capítulo anterior. Las formas de organización, irónicamente, también se conservaron y de nuevo se organizó el uso de parcelas separadas unas de otras y de asentamientos semidispersos, formas anteriores al siglo XVI y que parecían responder

71 Sin autor, *Documentos dominicos* (Cobán: Centro Ak' Kutan, s. f.), 50.

mejor a las condiciones climáticas y sociales de los *q'eqchi'* y los *ch'ol*, pero poco efectivas para el sistema colonial.

Para las dos primeras décadas del siglo XIX el panorama del dominio colonial español en lo que ahora es Guatemala, y en Latinoamérica en general, era desolador. Una amplia crisis económica y el descontento y exigencia de reformas y autonomía desencadenaron los procesos independentistas en la región. El crecimiento de la población y la falta de recursos (y posteriormente el cambio de Colonia a República) llevaron a las poblaciones indígenas «de los márgenes» de la audiencia de Guatemala a buscar lugares de habitación en terrenos inhóspitos y donde el dominio colonial aún no había penetrado con fuerza. La migración al área actual de Los Copones no se había detenido. Varios informantes dominicos documentan dicha dinámica para la Verapaz: los frailes Rafael de Aguirre en 1807, Agustín Blasques y Manuel María de la Chica en 1819.⁷² De Aguirre elaboró una lista bastante extensa de lugares habitados por *q'eqchi'* en las márgenes de la Verapaz, en regiones donde evitaban todo el contacto con el mundo colonial. Dentro de la lista se mencionan nombres de la región oeste y noroeste de Cobán, en las vecindades inmediatas a Los Copones. Es necesario entender acá que, como una construcción social, un territorio tal cual se puede ir modificando a través del tiempo. Por lo que se puede inferir que probablemente los antecedentes de Los Copones como *amaq'* (y sus *chinamit* constituyentes) se encuentran en estas décadas de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, y que como tal, hubo movimientos de poblaciones, surgimiento y desaparición de asentamientos, y el crecimiento o contracción del territorio habitado.

72 Sin autor, *Documentos dominicos*. Algunas referencias de estos tres informes aparecen en una versión resumida y comentada en Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento*, 62 y ss.

Los nombres de las comunidades vecinas a los actuales Copones por De Aguirre son: K'an Winik (Cagüinic), Ixila (Zauchil), Chamá (Chamma), Pakyul (Pacyul), y Chirixnima (Chirricnima), este último literalmente «Del otro lado del río Nima», y que Akkeren (en su comentario a esta fuente) indica que podría ser la misma comunidad de Xalapanima mencionada en 1786, tanto por la ubicación como por el significado del nombre.⁷³ Se habla de comunidades frente o al otro lado del Chixoy (en Ixcán), aunque respecto a la homologación de una y otra comunidad es más probable que Chirixnima estaba en el territorio de los Copones actual, dado que incluso en las cercanías hay una finca actual con el nombre Rocnimá «Con/frente al río Nima», aunque del lado de Cobán, y San Marcos Rocnimá del lado de Ixcán, justo a la par de Los Copones. Por supuesto el Chixoy ha sido una fuente primordial dentro del comercio maya desde tiempos prehispánicos y hasta la fecha, fungiendo a veces de frontera, punto de encuentro o referente sagrado.⁷⁴

De los restantes asentamientos mencionados, todos se encuentran frente a Los Copones del lado cobanero del Chixoy, y solo Chamá está relativamente alejado aunque el comercio con dicha comunidad se mantuvo con bastante intensidad hasta al menos el último cuarto del siglo XX, a partir de lo cual ha ido mermando. Chamá, un asentamiento que incluso aparece mencionado en vasijas del período Clásico maya (250/300 - 900/1000), y además con un estilo cerámico único y que parecía concentrar población

73 Akkeren, *Xib'al'b'a y el nacimiento*, 63.

74 Michel Bertrand, *Terre et société coloniale: les communautés Maya-Quiché de la région de Rabinal du XV^e au XIX^e siècle* (Guatemala: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2013 [1987]), 34.

ixil, *q'eqchi'* y *ch'ol*,⁷⁵ es considerado por los comunitarios de Los Copones como un punto de intercambio clave en sus relaciones con las cabeceras de Cobán y de una de las rutas de Uspantán que fue posible reconstruir.



Figura 12. Fragmento de la vasija estilo Chamá (K3040 en el catálogo de Justin Kerr), Norte de Quiché, Clásico Tardío. Dibujo por Rodolfo García.

Blasques, además de documentar la migración *q'eqchi'* hacia todas las regiones de tierras bajas, buscó también dar una explicación a dicho fenómeno. Yendo en contra de la explicación más aceptada por entonces, que era argumentar la migración como producto del aumento de la población, este fraile se centró en aspectos más sociales y culturales propios de los *q'eqchi'* para explicar la creación de asentamientos alejados. Para ello indicó que la causa principal era «(...) la natural propensión del Yndio á volver á el solar de donde se le sacó con sola confiesa idea que les há quedado de que en ellos fueron felices, pero en realidad es por huir de

75 Akkeren, *Ixil, lugar del jaguar* (Guatemala: Cooperación Alemana para el Desarrollo), 40.

la sociedad, de las cargas concejiles (...)».⁷⁶ El retorno a la tierra de los antepasados no era nada nuevo, y ha continuado siendo una práctica importante dentro de los grupos mayas. La referencia a las cargas concejales también resalta cierto sentimiento anticolonial de parte de estas poblaciones. Como sea, ir y venir de regiones en el largo plazo no era algo anormal. Stefania Gallini, en su trabajo sobre la bocacosta *mam* del siglo XIX, indica que los finqueros crearon cementerios en los nuevos asentamientos de trabajadores de la bocacosta, para así evitar que los indígenas regresaran a sus tierras al tener que quedarse a cuidar a sus muertos.⁷⁷

Al mismo tiempo, Blasques indicó que las migraciones que había podido observar eran una práctica común en la región desde un mínimo de cuarenta años, lo que lleva el fechamiento más temprano de la región de Los Copones hacia 1780, lo cual coincide con el censo de 1786 ya mencionado. El fechamiento máximo dado es de cincuenta años atrás, por lo cual es posible suponer que las migraciones comenzaron, incluso, a mediados de la década de 1760, para coincidir con la pacificación de la región y su progresiva rehabilitación tanto por los *q'eqchi'* como por la población *ch'ol* que posiblemente aún quedaba en el lugar.⁷⁸ Si se asume el poco control demográfico español en las zonas fronterizas y «de guerra», y haciendo un estimado de una generación como equivalente, en promedio, a veinte años (tomando en cuenta la esperanza

76 Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento*, 63.

77 Gallini, *Una historia ambiental*, 192. La creación del cementerio en una comunidad de Los Copones, hace alrededor de 150 años, como acto constitutivo visto así por los mismos comunitarios, se presenta más adelante en este trabajo.

78 Sin autor, *Documentos dominicos*, 50.

de vida y la edad de matrimonio por entonces), es posible que el fenómeno hubiera comenzado una o dos generaciones antes, es decir entre 1725 y 1745.⁷⁹ Sin embargo, de manera conservadora, se prefiere dejar la fecha de 1760 como la de las primeras olas de migración al Chixoy. La región en sí nunca quedó totalmente deshabitada, ya que es muy probable que pequeños asentamientos *ch'ol* –quizás emparentados con los *q'eqchi'* de las tierras altas– existieran y convivieran con las poblaciones mayoritarias de migrantes *q'eqchi'*.

La memoria histórica de Los Copones, excepcionalmente larga, hace referencia a la existencia de los *ch'ol winq* para referirse a «espíritus» de la gente antigua –de la selva– que vive aún en forma invisible junto a ellos, y que son los habitantes originales del lugar. Los *q'eqchi'* actuales traducen el término como «hombres que caminan en fila semidesnudos», pero que literalmente significa «gente/comunidad/pueblo *ch'ol*», donde ambas traducciones hacen referencia tanto a habitantes de la selva como a la memoria sobre la presencia de población *ch'ol* anterior a los *q'eqchi'* en dicha región, personajes que además se menciona que aparecían en el camino de los primeros migrantes a la región. Para los comunitarios los *ch'ol winq* también son sus «meros abuelos», lo que implica un reconocimiento explícito de su origen tanto *q'eqchi'* como *ch'ol*, aunque no se tenga una reflexión específica sobre ello.⁸⁰ Dicho reconocimiento también implicaría reconocer una habitación compartida con los remanentes de población *ch'ol* en la región durante

79 Tomando como base la estimación que realiza Carmack para el centro de Quiché. Ver Carmack, *Evolución*, 147-148.

80 Comunidad Indígena Rumor de Los Encantos I, «Historia de la comunidad indígena *q'eqchi'* Rumor de los Encantos I» (Documento manuscrito, Guatemala, abril de 2015).

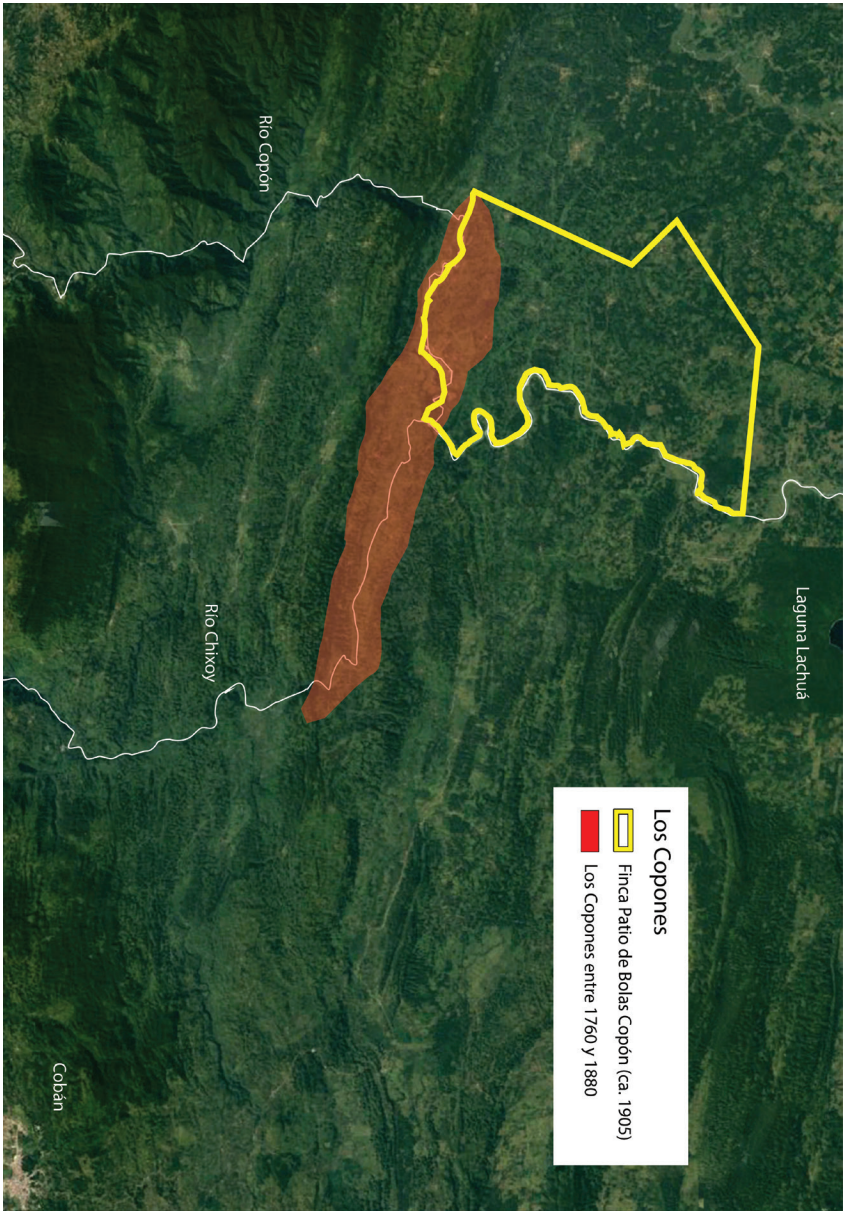


Figura 13. Área aproximada del *amaq'* de Los Copones entre 1760 y 1880. Nótese que los asentamientos se encontraban sobre los ríos Chixoy y Copón. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

las primeras décadas de migración *q'eqchi'*, además del hecho de que muchos de estos *q'eqchi'* también tenían antepasados *ch'ol*. Durante este lapso y hasta al menos 1880, Los Copones no tenía la forma geográfica que ahora posee, sino era un conjunto de asentamientos dispersos –aunque muy relacionados entre sí– en las márgenes de los ríos Chixoy y Copón. Conforme pasó el tiempo, más *q'eqchi'* llegaron y el *amaq'* se fue constituyendo como tal y configurando territorialmente de otra manera.

El informe de De la Chica, del mismo año 1819, apoya las interpretaciones de Blasques pero añade algunas otras de importancia. Una de ellas hace referencia al elemento económico de la migración: los *q'eqchi'* migraban a las regiones de tierras bajas para poder cultivar una mayor variedad de productos y de esa manera diversificarse y aumentar sus ingresos (además de evadir el tributo por su aislamiento). Confirma también la idea de la variación en las formas de organización social mayas en su versión *q'eqchi'*: los *chinamit* y *amaq'* de manera dispersa, además de la continuación ininterrumpida de la antigua lógica del uso de varios pisos ecológicos, ya explicado.⁸¹ Sin mencionar los términos mayas indica que a los *q'eqchi'* les gustaba vivir aislados y de forma dispersa, aunque manteniendo identidades comunitarias diferenciadas. Asimismo confirma la apreciación de Blasques de que los *q'eqchi'* migraban a dicha región porque era «de

81 El término *q'eqchi'* para *chinamit* es *molam*, cuyo uso ya fue documentado por Hill y Monaghan, *Continuities*, 157, nota 2. Al preguntar posteriormente sobre la existencia o no del uso de dicha palabra en la región de Los Copones se pudo corroborar su uso tanto antiguo como moderno, que remite a las formas ya explicadas del *chinamit*, y otras acepciones como «organización» o «grupo», más modernas. Cecilia Vázquez (Comunicación personal, octubre de 2016).

sus antepasados» y por ello incluso conocían las rutas o las ubicaciones de los antiguos asentamientos.⁸² Esto es clave y se confirma con el trabajo de campo del autor en el año 2015, donde se pudo corroborar el conocimiento de la toponimia, la geografía y la historia de la región por parte de los comunitarios. El uso de términos —como *ch'ol winq* o *chama'*— y la toponimia *q'eqchi'* indican, además, una habitación muy antigua y compartida entre al menos dos grupos pero, más importante aún, la construcción de una identidad comunitaria en poco más de dos siglos. Es decir, la construcción de un *amaq'* que surgió de un conjunto disperso de varios asentamientos (*chinami*), a un conjunto de comunidades fuertemente interrelacionadas de origen *q'eqchi'*.

¿Cómo enlazar la evidencia documental de los censos del siglo XVIII y los informes de los dominicos de inicios del XIX con las memorias comunitarias de Los Copones? Primero es necesario recordar el origen común y bien delimitado de las migraciones a la región: la mayoría eran *q'eqchi'* provenientes de aldeas y caseríos de los actuales municipios de Cobán, Carchá y Chamelco, y sus apellidos comunes lo confirman (Luc, Cac, Coc, Yat, Caal, Xol, etc.); por otra parte, un grupo minoritario provenía del área de Uspantán (*uspanteko*), algunos ladinos y un *k'iche'*, cuyas memorias aún se conservan pero que se reconocen únicamente como *q'eqchi'*.⁸³ Segundo: partir de la idea de un territorio fijo a través del tiempo, tomando en cuenta que se trata de más de dos siglos de historia comunitaria, no ayuda a comprender las dinámicas comunitarias ni la lógica de las formas de organización tradicional mayas. De este modo,

82 Sin autor, *Documentos dominicos*, 50.

83 La llegada de estos otros migrantes fue muy posterior a las primeras migraciones, entre finales del siglo XIX a mediados del XX.

si las comunidades mismas van cambiando en diferentes aspectos, es de suponer que sus territorios también se van modificando progresivamente. Ambos aspectos aparecen en Los Copones: de un conjunto de asentamientos dispersos a la orilla de los ríos Chixoy y Copón, pasaron a adentrarse tanto a la actual Zona Reina de Uspantán como al sureste del Ixcán, creciendo progresivamente (y separándose también) hasta llegar a conformar la comunidad que actualmente son. Ello implicó no solo ocupar las riberas sino adentrarse en la selva, forzados por el aumento de la población, por las incursiones de finqueros y milicianos interesados en sus tierras. Su crecimiento siguió una lógica rizomática, propia de una sociedad heterárquica como la *q'eqchi'* tradicional. Este territorio cambiante ha provocado que, incluso hoy, el Territorio Copón⁸⁴ sea más grande que el ocupado por las 32 comunidades de Los Copones, y que incluye segmentos de Uspantán.

Para enlazar la tradición oral *q'eqchi'* con la documentación disponible para el siglo XIX e inicios del XX, y así confirmar la antigüedad de habitación de los *q'eqchi'* en el lugar, es necesario partir de adelante hacia atrás, es decir, desde el presente hacia el pasado en cuanto a las narrativas comunitarias, y de forma inversa con la documentación sobre la región. Hay puntos que sirven de «amarre» y se trata de la documentación de finales del XIX e inicios del XX. Este tipo de análisis enriquece bastante la interpretación

84 Acá se denomina Territorio Copón (con mayúsculas) a la conformación cultural, espacial y de relaciones entre en un grupo de comunidades que suponen un grupo diferenciado de sus vecinos. De esta manera, una cosa es Los Copones (la finca actual) y otra el Territorio Copón, la entidad geográfica y comunitaria cambiante a través del tiempo y que en la actualidad se extiende un poco más allá. Esta segunda idea de territorio tiene más relación con *amaq'* que la de finca reclamada.

de los procesos sociales pero debe manejarse con bastante cuidado y siempre utilizar evidencia cruzada para confirmar o descartar afirmaciones. Algunas no tienen otro dato que las corrobore, pero tampoco distorsionan la narrativa general, por lo que se han conservado. La etnohistoria⁸⁵ así como la metodología de historias local y de vida⁸⁶ se utilizaron para poder reconstruir el pasado de Los Copones, en especial para el siglo XIX. Es necesario recordar que acá se asume que una generación *q'eqchi'* de dicha época, cambiaba en promedio cada veinte años, con un margen de más o menos cinco años, o sea entre quince y veinticinco años. De este modo fue posible establecer que, cuando Blasques indica que los *q'eqchi'* llevaban cuarenta años viviendo allí hacia 1819, significa que tenían al menos dos generaciones de habitación ininterrumpida. Y tomando en cuenta otros factores, hacer una estimación entre 1765 y 1725 para las primeras incursiones, con la fecha de 1760 como la más segura. Las memorias comunitarias, a la vez, se corroboraron con evidencia cruzada que implicaba los testimonios en los registros de tierras y la memoria de finqueros y exploradores de la región que, de manera indirecta, podrían indicar la existencia o no de poblaciones *q'eqchi'* en el XIX. En resumen, la reconstrucción del siglo XIX se hace tomando en cuenta tanto los informes documentales como los testimonios orales de los *q'eqchi'* de la región.

La evidencia oral de los comunitarios de Los Copones ya ha sido tomada en cuenta con anterioridad, aunque de forma

85 Una buena introducción a esta disciplina es el libro de Russell Barber y Frances Berdan, *The emperor's mirror: understanding cultures through primary sources* (Tucson: The University of Arizona Press, 1998).

86 Matilde González-Izás, *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio K'iche'* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2002), xvii-xxvi.

parcial. Fue utilizada y después publicada por el periodista de *Contrapoder* Asier Andrés,⁸⁷ explicando la llegada de los *q'eqchi'* a la región como parte del proceso de apropiación finquera de las antiguas tierras de las comunidades y como producto de una migración laboral que establecía residencia (los mozos colonos o colonato), donde además la historia «ancestral» de los comunitarios es vista como «invención de la tradición». De esta manera redujo a menos de la mitad la habitación real de los *q'eqchi'* en el lugar, presentándolos además como personas con agencia limitada y poco margen de acción ante los poderes foráneos, aunque con pequeñas victorias ante estos. Lo dicho por Andrés es una verdad a medias: explica un momento particular de la migración y la constitución de Los Copones, pero no «toda» la historia de las comunidades. En el contexto actual de reclamo territorial de los comunitarios *q'eqchi'*, un reportaje de esta naturaleza únicamente valida ante el gran público las prácticas de despojo y etiqueta indirectamente a los *q'eqchi'* como invasores y, además, como reclamantes ingenuos ante una supuesta verdad histórica. El trabajo de Andrés muestra además los límites de la investigación periodística que pretende abarcar temas de otras disciplinas ajenas a su quehacer, donde además se juega a la idea de una falsa neutralidad en un contexto de abierto conflicto entre partes, como es el de Los Copones y los actores que pretenden despojarlos.⁸⁸

87 Asier Andrés, «La rebelión pacífica de los Copones», *Contrapoder*, 29 de septiembre, 2014, 18-27.

88 En un texto posterior, Andrés toma distancia del director de la revista, un exministro de Energía y Minas ahora prófugo de la justicia, para tratar de explicar que no recibió presiones de parte de aquel ni de otras personas para distorsionar la historia de Los Copones. El problema, que ya se explicó, no es la distorsión sino la mutilación y la aparente falta de *tomar en serio* o con el debido proceso los testimonios y documentación de los comunitarios. Ver

Al mismo tiempo, la metodología utilizada por este periodista cae en la irresponsabilidad para con las diferentes partes que fueron abordadas por él para su investigación. El principal error es mostrar a los comunitarios con nombres, apellidos e incluso fotografías, conociendo de antemano la situación vulnerable y de amenazas en las que se encuentran, en lugar de recurrir al anonimato y evitar las fotografías de individuos particulares. No solo da información sensible, sino además pone en el mismo plano sus reclamos con los de los herederos de Chinique, a pesar de que no solo en la tradición oral sino en la documentación es obvia la estafa acaecida entre finales del siglo XIX y primeros años del XX por parte de estos últimos. Como Rappaport corrobora en Colombia en su trabajo mencionado páginas atrás, las memorias indígenas comunitarias tienden a tener una amplia duración en el tiempo, y una forma que enlaza narrativas familiares con aspectos territoriales y políticos externos, dando de este modo una certeza –para los mismos comunitarios– de los hechos rememorados. Este aspecto es simplemente ignorado por Andrés, quizás como una forma de darle una supuesta objetividad a su trabajo, cuando en realidad la resolución del caso pasa por ver quién habitaba de forma más antigua el lugar (incluso legalmente). Comparativamente, la memoria comunitaria sobre los orígenes de Los Copones es bastante amplia y, a diferencia de otras regiones (como Asunción Sololá, conocida por su fuerte identidad local y su firme estructura y autoridad comunitaria), en estas comunidades la población en general conoce bastante bien la historia propia. Mientras en Sololá la memoria comunitaria (oral) no llega más allá de 1930, en Los Copones se tiene bastante conocimiento –de lugares, desplazamientos y patronímicos de las principales familias– hasta al menos la década de 1860.

Asier Andrés, «Mi no defensa de Erick Archila», *Sala de redacción*, 01 de julio, 2016, consultado 18 de noviembre, 2016, <http://saladeredaccion.com/mi-no-defensa-de-erick-archila/>

Dentro de Los Copones, un informante de Santa Elena Copón, uno de los primeros poblados del *amaq'*, relató al autor los orígenes de la comunidad a donde sus abuelos llegaron en 1865,⁸⁹ con lo cual la historia de Los Copones tendría al menos 150 años de existencia, sin tomar en cuenta las fuentes documentales del período colonial tardío ya mencionadas. Este mismo informante indicó que al momento de la llegada de sus abuelos ya había gente *q'eqchi'* viviendo en la región, y sus abuelos habían llegado tanto de Chamá (un asentamiento cercano ya mencionado en el siglo XVIII) como de Carchá, ambos lugares *q'eqchi'*. Los abuelos del informante no llegaron a Santa Elena Copón, que es un poblado más reciente, sino a Rumor de los Encantos I —una de las primeras comunidades (*chinamit*) de Los Copones— que por entonces ya era un pequeño asentamiento habitado por al menos diez familias *q'eqchi'*. Algunas de esas familias, y sus patronímicos, los recuerda para sus años de infancia (hacia 1910-1920): Choc, Luc, Cac, Chub', Yat y Coc, todos apellidos *q'eqchi'*. Por otra parte, lugares como Chamá o Pakyul eran de sobra conocidos para cuando sus padres o abuelos llegaron a Los Copones, y formaban parte de una misma región.⁹⁰

Otra informante, una mujer de San Pedro Copón que vive en Ascensión Copón, relató que sus abuelos (uno de ellos nacido entre 1870 y 1875) nacieron ya en San Pedro Copón,

89 Informante de Santa Elena Copón, comunicación personal, (Ascensión Copón, abril de 2015). Todos los informantes aparecen, en la bibliografía, bajo el nombre de «Comunitarios de Los Copones» (Los Copones, Ixcán, Quiché, Guatemala, 2015), y solo en la nota al pie correspondiente se especifica el lugar de procedencia de cada uno.

90 Informante de Santa Elena Copón, comunicación personal, (Ascensión Copón, abril de 2015).

lo que implica dos cosas: 1) San Pedro Copón como una de las comunidades más antiguas de Los Copones, y; 2) que la habitación en el lugar debió haber tenido, como mínimo, diez años de existencia (es decir entre 1860 y 1865). Del mismo modo que el informante mencionado arriba, esta mujer indicó que ya habían varias familias *q'eqchi'* viviendo en el lugar.⁹¹ Ascensión Copón y su posición estratégica – frente al cañón que forma el río Copón y que sirve de límite entre Uspantán y Chajul– también es una de las comunidades más antiguas y que siempre fue mencionada en los relatos orales que se referían al pasado lejano. En un documento manuscrito elaborado por los comunitarios del lugar, se hizo un cálculo de la antigüedad del cementerio local, y se estimó en alrededor de 150 años (*ca.* 1865), lo que implica la existencia de personas viviendo en el lugar al menos una década para atrás (*ca.* 1855).⁹² La informante de San Pedro Copón arriba mencionada también indicó que sus bisabuelos habían llegado de Ascensión Copón (Asunción por entonces) y que habían fundado junto a otros *q'eqchi'* varias comunidades, como San Pedro Copón. El hecho de que sus bisabuelos tuvieran como origen Ascensión Copón, y asumiendo la media de veinte años por generación, coloca el nacimiento de ellos hacia 1850 o 1855 (teniendo veinte años

91 Informante de Ascensión Copón, comunicación personal, (Ascensión Copón, abril de 2015). Esta informante tiene, además, ascendencia ladina de los Urízar que llegaron a vivir a la región ya en el siglo XX. Actualmente los Urízar de Los Copones son totalmente *q'eqchi'* y algunos de ellos son líderes comunitarios defendiéndose ante los alegatos de sus parientes Urízar ladinos (de Chinique, Quiché), entre otros.

92 Comunidad Indígena Ascensión Copón, «Personaje histórico» (Documento manuscrito, Guatemala, abril de 2015). Ascensión y Asunción Copón hacen referencia a la misma comunidad en momentos diferentes.

al nacer sus hijos entre 1870 y 1875), e implica que sus padres debieron haber tenido, en una comunidad ya establecida, al menos una década de estar en el lugar, es decir entre 1840 y 1845, incluso 1835 para los primeros habitantes aunque no necesariamente sus antepasados.

La información de ambos informantes, más las propias recopilaciones comunitarias mencionadas implican que, si se utiliza la fecha más antigua posible de habitación reconocida como posible (1835), se tendría entonces una diferencia de dieciséis años con los informes dominicos mencionados antes, un poco menos de la diferencia entre el informe de 1807 y el de 1786 (21 años), estando ambas dentro del rango de una generación familiar *q'eqchi'* de entonces. Esto implica una habitación ininterrumpida desde por lo menos 1760 hasta la actualidad, con un progresivo poblamiento de la región. Tal y como lo indican las fuentes arriba descritas, los primeros asentamientos eran bastante pequeños aunque con una identidad comunitaria establecida (como el cementerio en Ascensión Copón), y con fuertes relaciones con las comunidades ribereñas cercanas. Los detalles de estos testimonios permiten, además, establecer las comunidades núcleo que dieron origen al actual *amaq'* de Los Copones, un proceso que se describe en los siguientes apartados. Con certeza se sabe, con nombres y apellidos, la identidad de los antepasados *q'eqchi'* que ya habitaban varias comunidades en el lugar, al menos cuarenta años antes de las exploraciones de los finqueros de la Verapaz y de las mediciones para la titulación a favor de Chinique.

5

EL CRECIMIENTO DEL AMAQ' MODERNO Y LA LLEGADA DEL MUNDO FINQUERO

En el año 1901 el etnólogo y finquero alemán Karl Sapper publicó un mapa (figura 14) de la región de la Verapaz, que resumía sus exploraciones etnológicas de al menos los diez años anteriores.

Sapper mostró los diferentes grupos lingüísticos de las actuales Alta y Baja Verapaz, así como partes de Quiché y el sur de Petén. Sapper era un investigador bastante detallista, que además establecía un contacto íntimo muy fuerte con sus cargadores e informantes, por lo cual sus investigaciones tenían una profundidad mucho más grande que otras de sus contemporáneos.⁹³ De este modo pudo reconstruir no solo las ubicaciones de los grupos lingüísticos, sino subdividirlos en sus dialectos (formas regionales) particulares. Así, de Cobán hacia el poniente eran los *q'eqchi'* «cobaneros», hacia el nororiente eran los de «carchá», entre otros. El mapa de 1901 termina, en su porción izquierda, a pocos kilómetros del segmento donde el Chixoy gira casi en línea recta hacia el norte, justo donde se encuentra Los Copones. A toda esa sección, Sapper le colocó la etiqueta de «cobaneros» (*q'eqchi'* del dialecto de Cobán) y continúan afuera del mapa, es decir, siguen hacia el poniente. Para dicha época, y tomando en cuenta lo dicho por los comunitarios de Los Copones, en el

93 González-Izás, *Modernización capitalista*, 195-198.

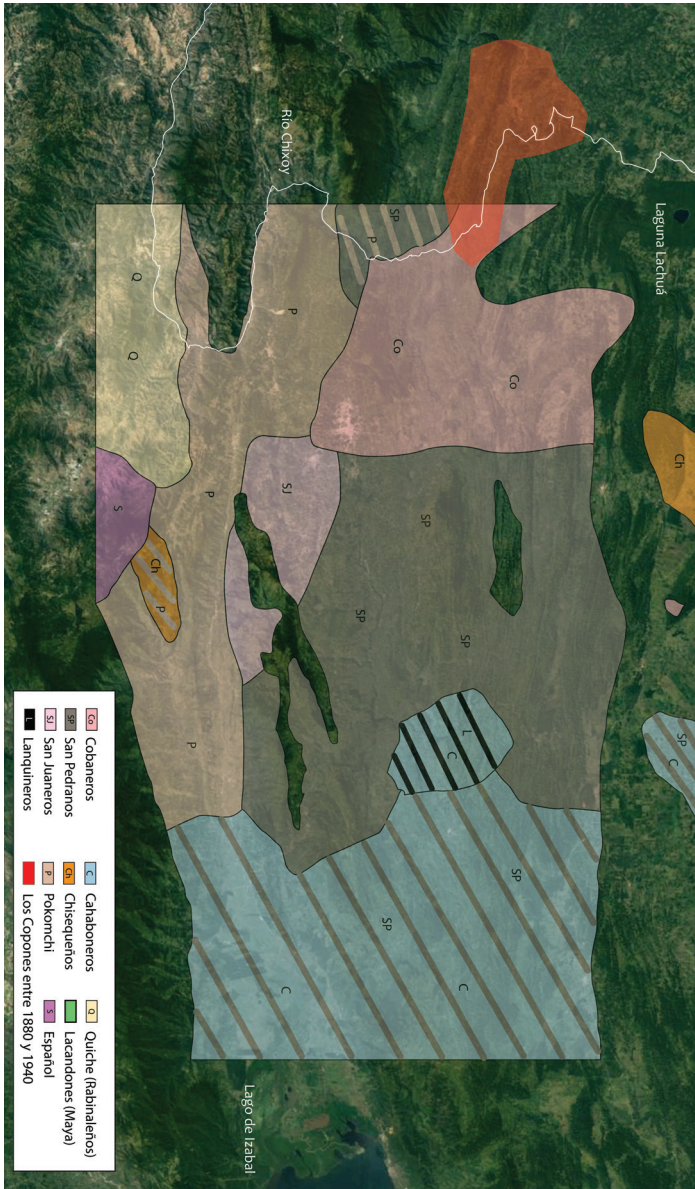


Figura 14. Los idiomas mayas y variaciones dialectales en la Verapaz a inicios del siglo XX. En rojo, en el extremo izquierdo, aparece el tamaño aproximado de Los Copones en la misma época. Mapa por Rodolfo García, con imágenes de Google Earth y modificado a partir de Karl Sapper, *Die Verbreitung der Sprachen volkstämme in der Alta Verapaz, 1901* (Mapoteca de la Universidad Francisco Marroquín, 95433), en González-Izás, Matilde, «Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala (1810-1930)», tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología, (México: El Colegio de México), 137.

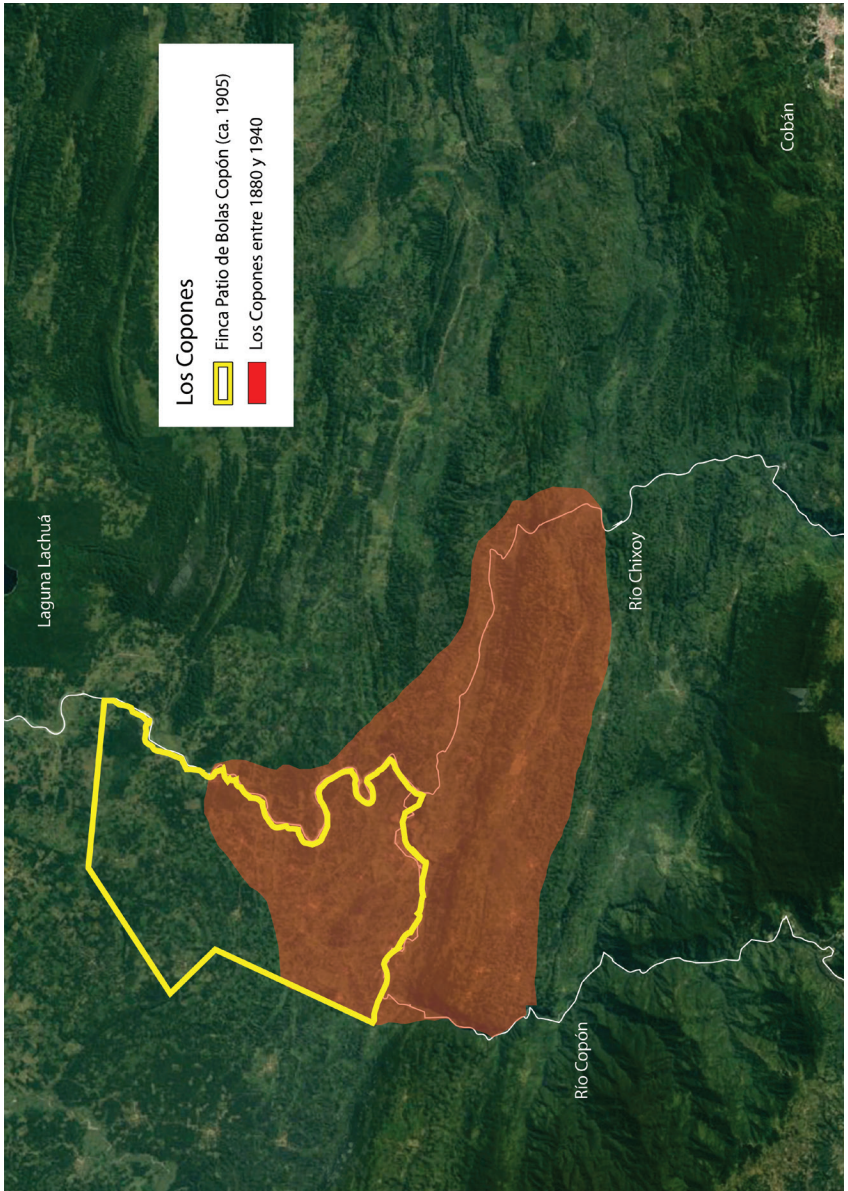


Figura 15. Área aproximada del *amaq'* de Los Copones entre 1880 y 1940. Para entonces abarcaba el extremo norte de la Zona Reina y llegaba hasta Chamá. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

segmento que continúa al poniente ya habían *q'eqchi'* viviendo allí, así como en las márgenes del Chixoy y en otras partes del municipio de Cobán, tal y como Sapper lo indica. Para ese momento el Territorio Copón se encontraba abarcando la mitad sur de su territorio actual y partes de la orilla derecha del Chixoy y de la Zona Reina de Uspantán (figura 15).

Es decir, Sapper o visitó o supo de las comunidades que actualmente son Los Copones.⁹⁴ Al realizar el traslape del mapa etnológico con el de la distribución de fincas –también de Sapper– (figura 16) de un año antes (1900), es evidente que el régimen finquero no había llegado al Ixcán ni tampoco a la Zona Reina, mientras el resto de la región *q'eqchi'* ya estaba prácticamente repartida entre los caficultores.

A diferencia de la Verapaz y la bocacosta del Pacífico, lo que sucedía en lo que ahora es Ixcán y el norte de Uspantán (la mitad oriental del Ixcán fue de Uspantán hasta 1985) estaba más relacionado a otro proceso de expansión y despojo territorial surgido con el triunfo de los revolucionarios liberales en 1871. Los seguidores y milicianos de los caudillos fueron recompensados con tierras supuestamente baldías o que pertenecían a comunidades indígenas, en un proceso ampliamente documentado.⁹⁵ Hubo varias etapas del despojo a las comunidades, la primera de las cuales comenzó con el triunfo liberal y terminó con la muerte del caudillo Rufino Barrios en 1885 (donde se acapararon las mejores tierras),

94 No se pudo tener acceso a toda la documentación de Karl Sapper sobre la región.

95 Para mencionar solamente a algunos trabajos: David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940* (Stanford: Stanford University Press, 1994); Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897* (Madrid: Catriel, 1996); González-Izás, *Modernización capitalista*.

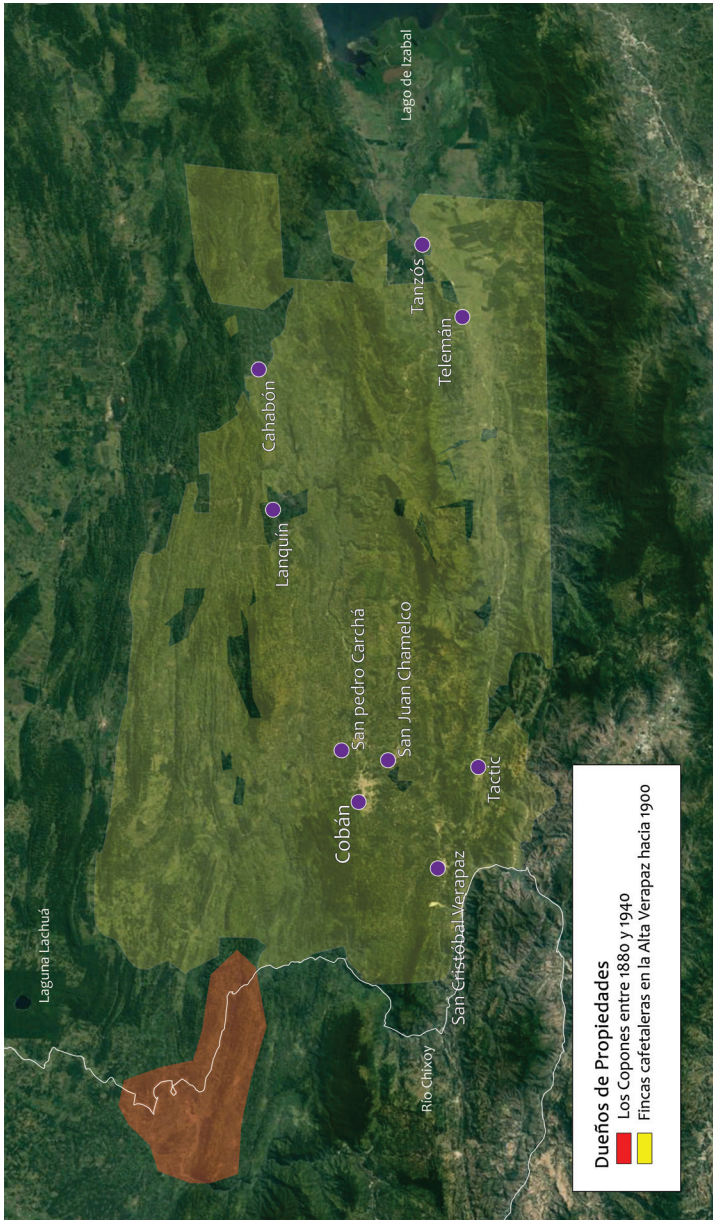


Figura 16. El mundo finquero de la Verapaz a inicios del siglo XX. En rojo, en el extremo izquierdo, aparece el tamaño aproximado de Los Cozones en la misma época. Mapa por Rodolfo García, con imágenes de Google Earth y modificado a partir de Karl Sapper, *Karte der Alta Verapaz (Guatemala), 1900* (Mapoteca de la Universidad Francisco Marroquín, 95453) y Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli, *Historical Atlas of Central America* (Norman: University of Oklahoma Press, 2003), 197.

mientras la segunda fue a partir de la década de 1890 y buscó acaparar tierras en las márgenes del Estado nacional, es decir en las regiones del norte de Quiché, Huehuetenango, y territorios del altiplano para constituir las infames «fincas de mozos». ⁹⁶ En esta segunda ola de reclamos los cuadros de milicianos ladinos (y algunos indígenas, como los *ke'iche'* de Momostenango y su reclamo de tierras *ixiles*⁹⁷) de pueblos del altiplano maya obtuvieron tierras en regiones como la Zona Reina de Uspantán (llamada así en honor al presidente que les cedió terrenos allí, José María Reina Barrios, sobrino de Justo Rufino Barrios).

Las titulaciones se dieron también más allá, en las tierras bajas del Ixcán, sin importar si existían poblados o no, emulando el estilo de las titulaciones en la región de la Verapaz, donde las poblaciones *q'eqchi'* pasaron, de un día para otro, a ser de comunidades autónomas a comunidades de «mozos colonos» dentro de una determinada finca. Incluso en la Verapaz se ofrecían como parte de los beneficios adicionales de una propiedad. ⁹⁸ Para cuando Sapper publicó sus mapas, muchas de las tierras en el margen izquierdo del Chixoy estaban en proceso de reclamo por parte de milicianos y, particularmente en el caso de Los Copones, por milicianos ladinos de Chinique, un municipio nuevo en el centro de Quiché (figura 17).

96 Las fincas de mozos eran propiedades de finqueros —o «habilitadores» (los que conseguían «brazos» para las fincas mediante adelantos de dinero o bienes)— en el altiplano, y que eran alquiladas a campesinos de las comunidades cercanas a cambio de un número determinado de días en las fincas de la bocacosta. Muchas de estas propiedades eran fruto de procesos violentos de expropiación de las tierras comunales indígenas.

97 Carmack, *Rebels of Highland Guatemala*, 155.

98 González-Izás, *Modernización capitalista*, 402.

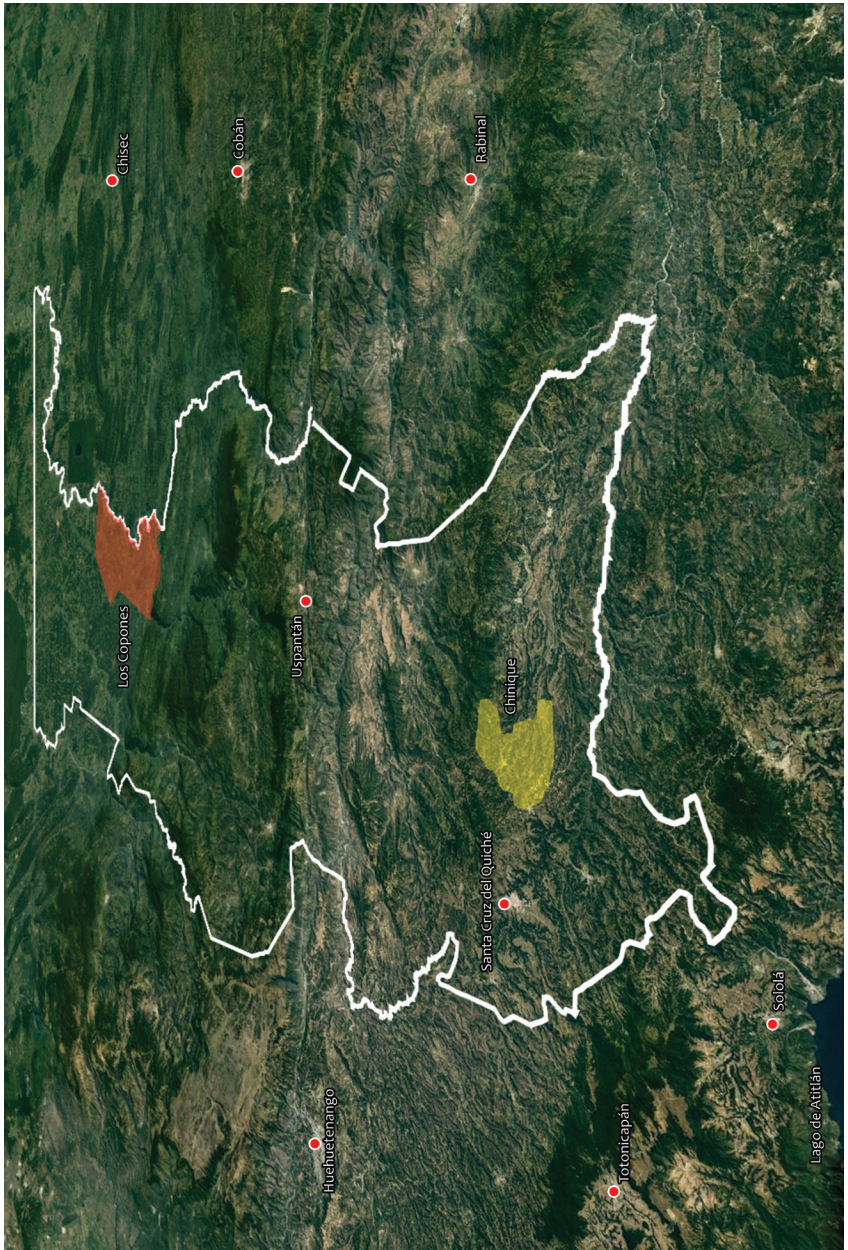


Figura 17. Mapa de departamento de Quiché con las áreas del municipio de Chinique y de la finca Patio de Bolas Copón. La distancia en línea recta entre ambos es de un poco más de 80 kilómetros, y en la ruta Chinique-Santa Cruz del Quiché-Sacapulas-Uspantán-Los Copones, de aproximadamente 130 kilómetros, pasando de los 2100 a los 500 metros de altura. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

En el reclamo particular de lo que se denominaba como «Finca Patio de Bolas Copón» –con una extensión de 356 caballerías–, los milicianos ladinos de Chinique comisionaron al topógrafo José Antonio Camey establecer los mojones del terreno deseado.⁹⁹ El agrimensor, en sus notas de campo, describe las características del terreno, pero también menciona la presencia de indígenas, de varios terrenos sembrados y de que incluso algunos de los pobladores le ayudaron a localizar varios de los puntos de referencia para sus mediciones, esto último de manera indirecta.¹⁰⁰ Por ejemplo, un informante de la comunidad Nazareno indicó que uno de sus fundadores, Luis Tzuy, ya tenía varios años de vivir en el lugar cuando pasó el agrimensor de Chinique haciendo mediciones. El recuerdo de dicho evento está resaltado por un hecho cultural *q'eqchi'* importante: el agrimensor y sus acompañantes pasaron cortando las milpas cercanas al río mientras medían, posiblemente buscando puntos de medición.¹⁰¹ Dichos datos sustentan que, para inicios del siglo XX (alrededor de 1905) la región estaba poblada, y en ese momento se dio la primera titulación. Sin embargo ello no fue impedimento y formalmente se adjudicó el terreno en una segunda titulación, en 1915, a la municipalidad y milicianos de Chinique, aunque solamente fue la familia Urizar (los ladinos más importantes del municipio del centro de Quiché) la que trató de aprovecharse del terreno, aunque de manera infructuosa. En un primer momento se pidió el

99 Al final, por el tamaño de la finca reclamada, fue la Municipalidad de Chinique quienes hicieron el reclamo, aunque tomando en cuenta que eran los ladinos los que monopolizaban el control municipal en el lugar.

100 Título de Tierras, fol. 16-28. 24 de marzo de 1893.

101 Informante de Nazareno, en Comunitarios de Los Copones, *Aquí nacieron mis padres, y aquí vivirán mis nietos: historia de las comunidades q'eqchi' de Los Copones* (en prensa, 2016), 30.

terreno solo para los milicianos, pero al ver la oportunidad legal de obtener más tierra a través de la municipalidad, el sujeto solicitante cambió. Incluso en la segunda medición, en 1914, nuevamente se menciona a la población *q'eqchi'* (los «mozos» como les llaman el agrimensor), aunque esta vez se negaron a apoyar a los de Chinique en la agrimensura.¹⁰² Esto contrastaba con la situación río arriba, en las cercanías de Rabinal, donde según Bertrand se mantuvo y reafirmó legalmente la propiedad comunal de la tierra, sugiriendo la posibilidad de que sucedió así debido al poco interés que las tierras más áridas y agrestes de ese segmento del río despertaban para los ladinos y extranjeros.¹⁰³ El litigio con la municipalidad de Chinique y con la familia Urizar, así como con otros intereses en la región (narcotráfico y funcionarios estatales corruptos) se mantiene hasta la fecha, aunque estos dos últimos actores llegaron a la región en la primera década del siglo XXI.

La construcción de Los Copones como conjunto de comunidades *q'eqchi'*, cuyo ordenamiento recuerda a una entidad como el *amaq'*, llevó bastante tiempo y los ritmos de su crecimiento no siempre fueron los mismos. Su momento de mayor expansión se dio, como se mencionó antes, entre 1880 y 1940, es decir, durante el segundo período liberal (1871-1944). Este crecimiento estuvo motivado por la migración constante a esta región de gente *q'eqchi'* que huía de las fincas cafetaleras y los trabajos forzados en la Verapaz, y que se sumaba a la población *q'eqchi'* ya establecida.¹⁰⁴

102 Comunitarios de Los Copones, *Aquí nacieron mis padres*, 31.

103 Bertrand, *Terre et société*, 218.

104 Esto es un tipo de información que en las investigaciones periodísticas —como el artículo de Andrés— se deja de lado o se minimiza: la historia no como conjunto de hechos, sino como

La accesibilidad de esta tierra con respecto a otros grupos vecinos¹⁰⁵ permitió a estos grupos llegar y establecerse entre los ríos Chixoy y Copón. Sin embargo el constante empuje finquero (hasta llegar a la ribera derecha del Chixoy) hizo que los *q'eqchi'* se fueran adentrando tanto a la Zona Reina como al territorio reclamado, llamado finca Patio de Bolas Copón. De los primeros asentamientos con acceso a recursos de pesca y que aún existen –Asunción Copón, Margaritas Copón, Xalalá, Rumor de los Encantos I, Santa Marta Copón, San Pedro Copón– solo Ascensión Copón, Rumor de los Encantos I y San Pedro Copón parecen ser anteriores a 1880, como se mostró con los testimonios del capítulo 4.

Posiblemente el resto de asentamientos estaban aún en construcción –es decir, grupos de personas dispersas por la tierra pero concentradas en pequeños grupos aunque sin establecer un asentamiento formal– pero mantenían vínculos familiares, económicos y rituales con las comunidades cercanas, en el sentido de *molam* o *chinamit*. En el caso de San Pedro Copón se menciona un listado de apellidos *q'eqchi'*, como Cajbón, Soch, Coy, Suk y Chocooj, mientras a Ascensión Copón llegaban personas de apellido Quip, Icó, Santos de León (*uspanteko* o *k'iche'*), Paau y Cojoc.¹⁰⁶ En la Zona Reina se conoce que Lancetillo La Parroquia ya existía antes de

procesos. De esta manera no se trata de migraciones solamente con el café, sino la migración como un fenómeno inherente a las sociedades humanas y donde (en este caso concreto) la migración por el café solo cambia en tiempo y en forma, pero no en el fondo de una dinámica cotidiana en la región *q'eqchi'*.

105 Tanto los *ixil* como los *q'anjob'al* y *uspanteko* debían atravesar sierras escarpadas para llegar a las tierras bajas, mientras los *q'eqchi'* eran una pendiente moderada y más cercana de sus lugares de origen.

106 Comunidad Indígena Ascensión Copón, «Personaje histórico».

1890,¹⁰⁷ y tenía contactos muy intensos con el resto de Los Copones. La segunda oleada de creación de comunidades sucedió posiblemente entre 1890 y 1920 (tomando en cuenta los relatos de diferentes comunitarios), en el momento del reclamo de las tierras por parte de los ladinos de Chinique, aunque sin relación con dicho reclamo. En este momento es que se fundan las comunidades (al sureste y centro de Los Copones actuales) de San Juan Chactelá, Santa María Samococh y posiblemente Xalalá, del mismo modo en que es probable que se estuvieran conformando (ya dentro de fincas) las comunidades de la Zona Reina junto a los ríos, como Playitas Copón, Santa María Chaylá, San Pedro Chaylá, Unija' y Las Victorias.

La tercera oleada de conformación de comunidades se dio después de 1920 y duró posiblemente hasta la década de 1970, y que está caracterizada por la llegada de miembros de la familia Urizar de Chinique a exigir trabajos (jornales) a los *q'eqchi'*, que fueron cumplidos, aunque de modo intermitente. Sobre esto se indica que esta familia aprovechó lo poco accesible del territorio para reclamar solo para sí (y no para todos los milicianos) la finca completa. Del mismo modo se menciona la llegada de unos ladinos de apellido Luna que, al no poder establecerse, siguieron su camino al norte y nunca se volvió a saber de ellos.¹⁰⁸ Al continuar el régimen finquero en la Verapaz la migración *q'eqchi'* continuó, y aumentó a partir de 1934 con las leyes de vagancia y vialidad, que aumentaban las cargas de trabajo forzado sobre los campesinos. Al negarse a cumplirlas, una dinámica común era huir (por decisión propia

107 Comunidad Lancetillo la Parroquia, «Nuestra historia, nuestra raíz», *Lancetillo La Parroquia, Uspantán, Quiché*, consultado el 25 de septiembre, 2016, <http://www.actiweb.es/lancetillolaparroquiak/historia.html>.

108 Informante de Ascensión Copón, comunicación personal (Ascensión Copón, abril de 2015).

o por destierro) y así fundar nuevas comunidades, siempre relacionadas con las originales.¹⁰⁹ La expansión de Los Copones significó no solo el crecimiento de las comunidades ya establecidas, sino además la fundación de otras: Saacté I, El Naranjal y Nazareno.¹¹⁰ En este momento la Zona Reina aumenta del mismo modo su población pero, a excepción de algunas poblaciones a la orilla del río Copón, el resto comienzan a conformar su propio territorio diferenciado, siguiendo la lógica cultural propia de conformarse en un conjunto separado, una especie de *amaq'* diferenciado.¹¹¹

El mapa de la figura 18 muestra la transformación del Territorio Copón con respecto al período anterior, donde se ve un progresivo avance tierra adentro, hacia el llamado Ixcán Grande, que por entonces comenzaba a ser colonizado desde diferentes puntos del país.¹¹² También la Zona Reina desaparece como parte de Los Copones.

Desde los años 1940 comienzan a surgir nuevas comunidades que toman nombres de las antiguas pero con numerales (Rumor II, Saacté II, etc.), pero es a partir 1980 que el proceso

109 De nuevo es una constante la lógica del *molam*, tal y como lo definen los comunitarios *q'eqchi'*. Comunitarios de Los Copones, *Aquí nacieron mis padres*, 34.

110 Nazareno se menciona como un asentamiento anterior a 1920, pero su fundación formal fue hasta los años 1940. Esto implica que antes, posiblemente, formaba parte de otro *molam* de Los Copones.

111 La construcción de la Zona Reina como una región diferenciada visto desde la «perspectiva» *q'eqchi'* de la memoria, la cultura y el territorio, es aún una tarea pendiente de investigar a profundidad.

112 Ricardo Falla, *Al atardecer de la vida... escritos de Ricardo Falla, S. J., Volumen 3. Ixcán: el campesino indígena se levanta (Guatemala, 1966-1982)* (Guatemala: Instituto de Investigaciones sobre el Hecho Religioso de la Universidad Rafael Landívar, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, y Editorial Universitaria, 2015).

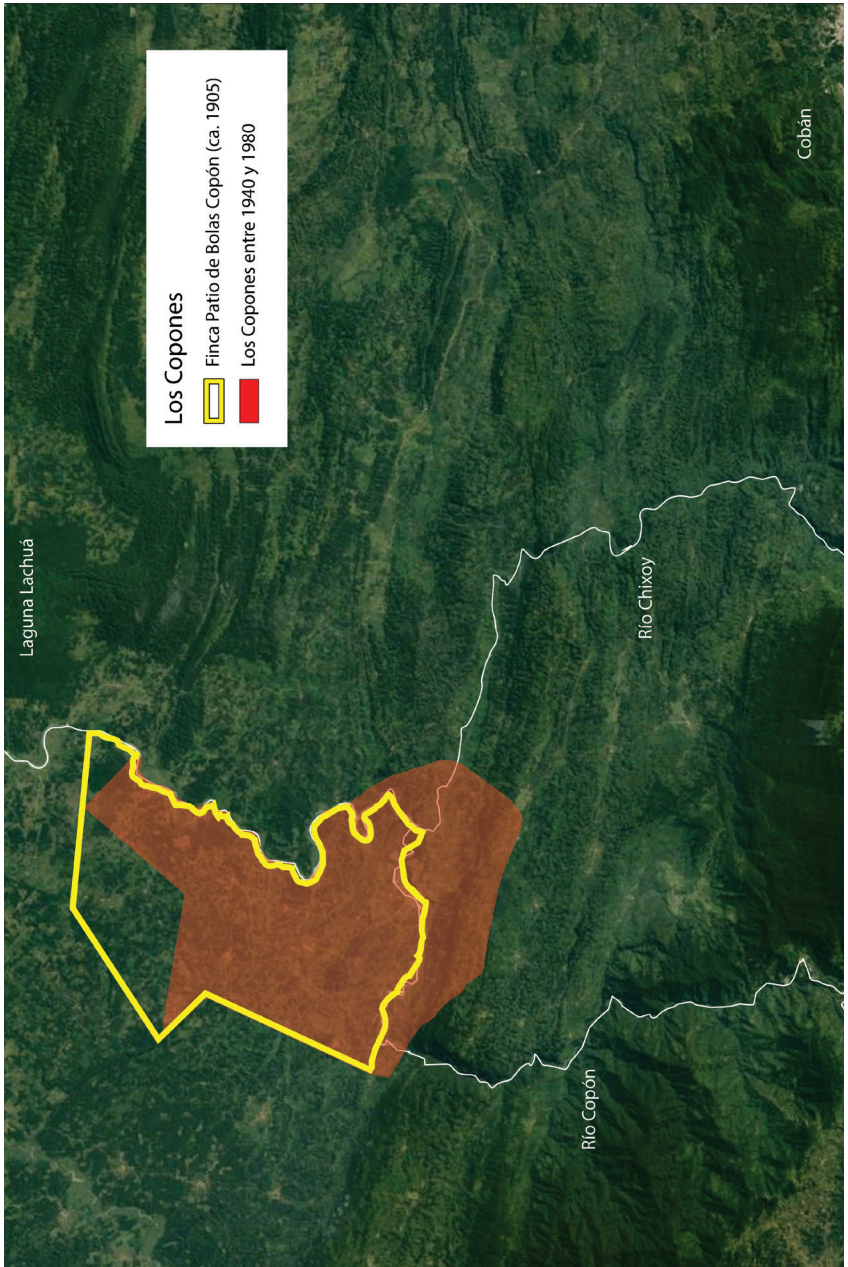


Figura 18. Área aproximada del *amaq'* de Los Copones entre 1940 y 1980. Para entonces la Zona Reina ya se constituye en un área separada y el *amaq'* abarca casi la totalidad de la finca homónima. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

de expansión llega a su parte final, al topar las comunidades *q'eqchi'* con las multiculturales del Ixcán Grande. En este último momento de conformación de Los Copones se fundan las comunidades más al norte y al poniente, como Chinajá, Las Flores, Santa María Nuevo Amanecer, entre otras (figura 19).

En su porción nororiente, se establece (a través de la compra del terreno) la Comunidad de Población en Resistencia (CPR) Primavera del Ixcán, con quienes Los Copones tienen un constante intercambio y relación. Esta última ola de expansión ha hecho que este complejo de comunidades (o *amaq'* moderno) tenga alrededor de diez mil personas¹¹³ y ocupe más de las 356 caballerías de la finca reclamada como tierra comunitaria ancestral (Patio de Bolas Copón, pero además algunas comunidades en la porción de Uspantán del río Copón, como Playitas Copón o las Chaylá),¹¹⁴ mientras entre las comunidades que se reconocen como tal están las 32 que se encuentran dentro del perímetro de la finca reclamada, y otras en proceso de integrarse.¹¹⁵ Esto quiere decir que no es lo mismo hablar de reclamo de tierras histórico, a constitución de la territorialidad culturalmente diferenciada, en este caso el *amaq'*.

113 Andrés, «La rebelión pacífica», 20.

114 Además, en Los Copones la media de tierras por propietario es más del doble que el promedio nacional. Por otra parte la migración hacia el exterior es prácticamente nula. Andrés, «La rebelión pacífica», 27.

115 A raíz de la llegada del narcotráfico y de invasores varios, se establecieron pequeños asentamientos de gente ajena a Los Copones. Sin embargo, y en un ejercicio que demuestra la fuerza de la cosmopolítica *q'eqchi'* de origen prehispánico, los comunitarios *q'eqchi'* han decidido crear un proceso de integración de estas comunidades dentro de una lógica cultural tipo *amaq'*, proceso que ha sido bien recibido por estos nuevos habitantes.

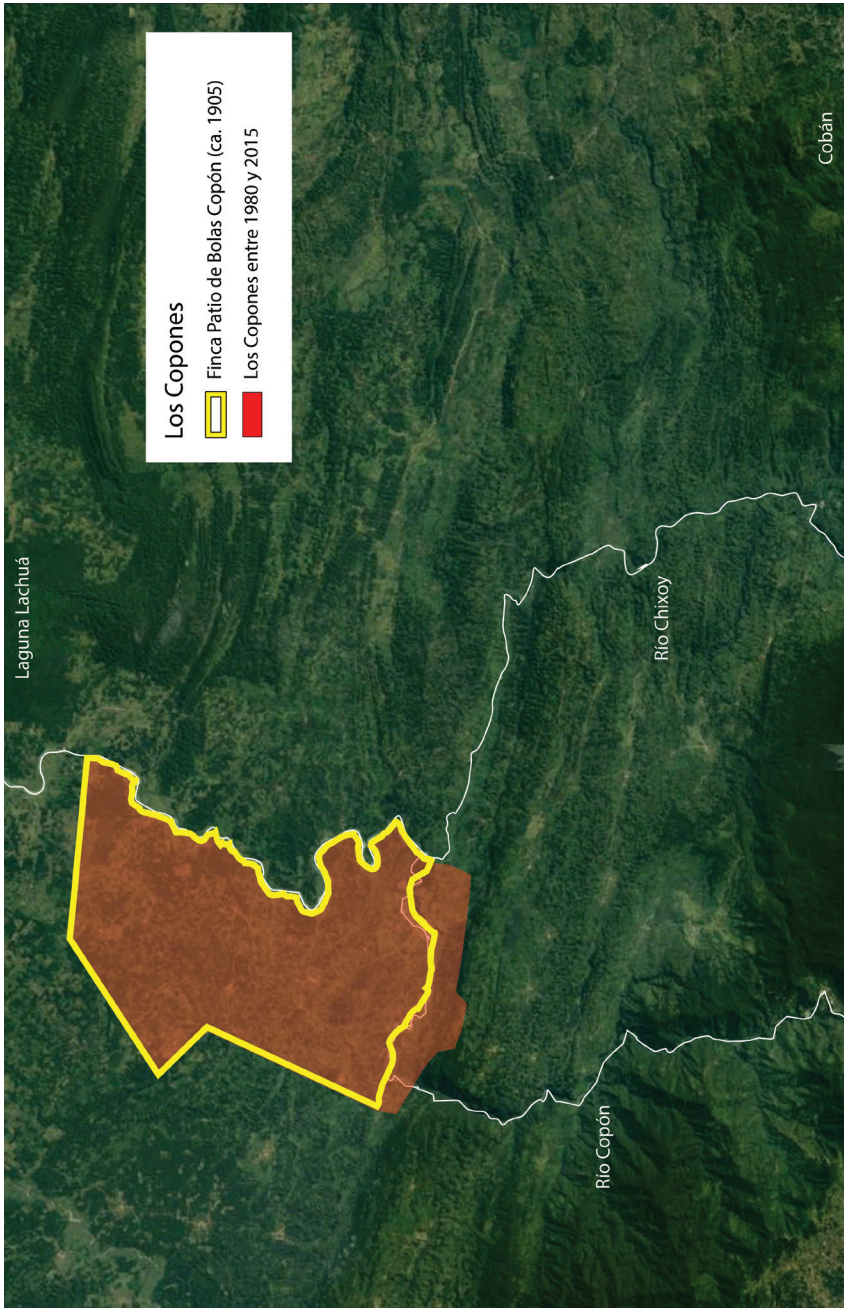


Figura 19. Área aproximada del *amag'* de Los Copones entre 1980 y 2015. Nótese que este incluye a varias comunidades afuera de la finca Patio de Bolas Copón. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

6

MODERNIZACIÓN A PRESIÓN: EL AMAQ' DE LOS COPONES ENTRE 1980 Y 2015

La constitución del denominado *amaq'* moderno no ha sido de alguna manera un proceso homogéneo. Además de la «intensidad» de las oleadas migratorias y el crecimiento y fundación de poblados, que ha variado en diferentes momentos, también la forma en que el conjunto de comunidades se ha organizado ha cambiado. Entre sus orígenes en el siglo XVIII y hasta finales del siglo XIX, las comunidades mantuvieron el patrón disperso tradicional de un *molam / chinamit q'eqchi'*, abarcando amplias extensiones de terreno aunque con una densidad poblacional baja. Al mismo tiempo se contaba con pequeños centros en las comunidades (alrededor del cementerio, el recinto ceremonial tradicional *q'eqchi'* —no había religión cristiana, solamente «costumbre»— y algún lugar de encuentro para la comunidad), y la comunicación entre las comunidades se realizaba a través de los ríos. A partir de 1880 y especialmente cuando se establece la finca Patio de Bolas Copón, comienza un segundo momento de organización del *amaq'* con las comunidades, no solo con más población sino progresivamente más centralizadas, o con terrenos tanto en el centro de la comunidad como en sus terrenos aledaños (lo que llevaba, con el tiempo, a la creación de nuevas comunidades). La comunicación con los

centros poblados más cercanos –Cobán y Uspantán, entre 40 a 60 kilómetros en línea recta, muchos más en la ruta real (58 y 62 kilómetros respectivamente)– se intensificó en la primera mitad del siglo XX y eso permitió que Los Copones alcanzaran su mayor extensión territorial, además de cristalizar la identidad diferenciada que caracteriza a todo *amaq'* respecto a sus vecinos. La progresiva separación de las comunidades de la Zona Reina –integradas entre sí y con facilidad de comunicación interna más que con el resto de Los Copones– propició que el crecimiento del *amaq'* implicara abarcar la totalidad de la finca Patio de Bolas Copón, es decir una expansión con rumbo poniente y norte. Las comunidades en este momento siguen su patrón disperso, aunque progresivamente se van constituyendo centros comunitarios más grandes. El hecho de que se trate de comunidades creciendo a similitud de un rizoma no implica un proceso con la misma lógica y ordenado, sino que está determinado por múltiples causales que lo van configurando. Del mismo modo el ordenamiento heterárquico entre todos los *molam* constituyentes también se ha ido modificando con el pasar del tiempo.

La traza urbana actual de las comunidades del *amaq'* tiene mucho que ver con la llegada del ejército en la década de 1980. Mientras las comunidades del Ixcán Grande eran consideradas subversivas –aliadas al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)–, en Los Copones se dio un proceso de invasión del ejército nacional, que centralizó a las poblaciones a la fuerza y cuyo rasgo característico era la pista aérea, a cuyo alrededor se construyeron varias casas y donde incluso se destruyeron algunos montículos prehispánicos que servían como altares sagrados de la espiritualidad *q'eqchi'*

en Margaritas Copón.¹¹⁶ En dicho momento también estaba en construcción río arriba la hidroeléctrica Chixoy, proceso durante el cual –y pensando en el proyecto de Xalalá– el ejército taló los árboles en las montañas y rompió el paso de los monos de un lado al otro del río.¹¹⁷ Durante este proceso muchos comunitarios fueron obligados a integrar las milicias irregulares del ejército –las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)– para acompañar la ofensiva en territorios vecinos.¹¹⁸ En este momento es donde Asunción pasa a ser Ascensión Copón. En 1982, mencionan los comunitarios, el ejército creó tres centros de reeducación (San Marcos Rocnimá, Santa María Chaylá y la Finca El Rosario en el lado de Cobán) donde se concentró a buena parte de la población, acompañada de un destacamento militar cada una.¹¹⁹ El proceso duró poco pero el ejército estuvo vigilante sobre la región hasta el final de la guerra. En la actualidad el rechazo a la militarización se ve de manera simbólica y material en el destino que han tenido las antiguas pistas de aviación, como en la figura 20: parques de la comunidad, caminos, plazas o incluso espacios comunales donde se construyen los principales edificios (como el salón comunal de San Juan Chactelá).

116 Informante de Margaritas Copón, comunicación personal (Rumor de Los Encantos I, abril de 2015).

117 Comunitarios de Los Copones, *Aquí nacieron mis padres*, 40.

118 Informante de Ascensión Copón, comunicación personal (Ascensión Copón, abril de 2015).

119 Comunitarios de Los Copones, *Aquí nacieron mis padres*, 44.



Figura 20. Salón comunal y, al fondo, antigua pista de aviación en San Juan Chactelá, Los Copones, 2015. Fotografía del autor.

El patrón semidisperso *q'eqchi'* se ha mantenido, particularmente en las comunidades más nuevas y menos pobladas, lo que demuestra la capacidad de resiliencia y resistencia cultural, además de la adaptación de algunas formas modernas (como los salones de usos múltiples o las cooperativas, que son «traducidas» a formas antiguas de organización).

Otro aspecto que ha cambiado en Los Copones ha sido la toponimia, aunque solo en un plano superficial y cuando se dirigen a interlocutores foráneos. Si bien muchas comunidades son conocidas por sus nombres en castellano, incluso las antiguas —por ejemplo Ascensión Copón, Rumor I, Margaritas Copón, El Naranjal, etc.—, dentro de las comunidades se conservan y utilizan los nombres en *q'eqchi'*, que no necesariamente tienen correspondencia

con sus versiones en castellano. Otros asentamientos que existieron antes desaparecieron ya (fusionados con sus vecinos o yendo a otras partes), pero sus nombres se conservan en la memoria colectiva: Tzult'e'max, Seb'anha', Seootz'on, que se encontraban en los alrededores de las comunidades más antiguas.¹²⁰ Algunos de los habitantes de estas comunidades se fusionaron con sus vecinas, pero el hecho de conservar sus nombres indica también una pertenencia a una locación y un origen diferente, un rasgo muy particular de cualquier «cantón», «parcialidad» o, utilizando los términos prehispánicos, *chinamit* o *molam*. Del mismo modo en dicho sector se mencionó la existencia de cuarenta lugares sagrados, aunque sin precisar nombres ni ubicación.¹²¹ El nombre de Rumor I en *q'eqchi'* es Yab'tzuul o «Cerro de los ruidos», haciendo referencia al cerro Peñas Blancas o Saq'ipek, famoso en toda la región y el punto más alto de todos Los Copones. Su nombre hace referencia al hecho de que los comunitarios oyen que las piedras del cerro hacen ruidos y que, dependiendo el sonido, son avisos para diferentes cosas: peligros, muertes, lluvia, etc., de allí que en castellano se incluya el adjetivo «de los encantos».¹²²

En el caso de Margaritas Copón, sus nombres son Chak Laak'im y Sarakjapu, lo que puede indicar la fusión de dos *molam* o un desacuerdo en torno al nombre verdadero. La ampliación en castellano de las comunidades originales no

120 Informante de Margaritas Copón, comunicación personal (Rumor de Los Encantos I, abril de 2015).

121 A pesar de los nombres de santos o advocaciones cristianas de algunas comunidades, en Los Copones la «costumbre» (la espiritualidad maya *q'eqchi'* con algunos elementos cristianos) sigue siendo la dominante.

122 Informante de Margaritas Copón, comunicación personal (Rumor de Los Encantos I, abril de 2015).

necesariamente implica que en *q'eqchi'* sea el mismo nombre con un numeral: por ejemplo, en el caso de Rumor II su nombre en *q'eqchi'* no es Yab'tzuul II, sino Sos Ja' o «Agua con piedras mohosas». El nombre en castellano es, en todo caso, una indicación (una guía para los foráneos) de que dicha comunidad se deriva de la original Rumor de los Encantos (Rumor I). Otro lugar, San Juan Chactelá, es en realidad la corrupción del nombre original *q'eqchi'*, Chaktija', «Río de Mojarras». El río Chixoy mismo, que en las crónicas coloniales y anteriores a 1850 aparece con el nombre de Nima o Tujalja' (es decir «Río de los Tujal / Sacapulas»), actualmente se le conoce como Kimalja' / Kemalja' o Kimala'. El primer término significa «Río de los Extranjeros» y hace referencia a que no se sabe dónde inicia ni dónde finaliza (ambos lugares fuera del territorio *q'eqchi'* y de Los Copones), mientras el segundo hace referencia a las propiedades fértiles del mismo, por los sedimentos que arrastra del altiplano. Otras comunidades mantienen sus nombres en *q'eqchi'*, como Saacte' (y sus varias expansiones) o Chinaja'.

La construcción de la identidad territorial también se establece a través de las rutas de comercio con otras comunidades. Para Los Copones, la interacción fuera de su *amaq'* significaba caminar hasta Cobán o Uspantán a través de caminos antiguos y donde se encontraban diferentes lugares sagrados.¹²³ Varios informantes mencionaron diferentes comunidades en los trayectos hacia ambas ciudades, algunas de las cuales formaron parte del Territorio Copón entre 1760 y 1940, como las de la actual Zona Reina: Lancetillo (Lancetillo La Parroquia), El Triunfo, La Gloria, La Taña, El Cerro de los Cuetes, El Soch, etc., y hacia la ruta a Cobán con poblados

123 Por respeto y para resguardar la seguridad de dichos lugares, se omiten sus nombres y localizaciones.

como Rocnimá, Nimtaq'a o Chamá. El resto de poblados ya correspondían a diferentes comunidades y municipios, especialmente los de Cobán, Uspantán y Chicamán, y desde 1985 y con el camino inaugurado en 1996, el de Ixcán.

Los mapas de las figuras 21 y 22 muestran las rutas antiguas descritas y reconstruidas por los comunitarios de las 32 comunidades actuales de Los Copones durante el trabajo de campo de 2015 a través de la técnica de los «etnomapas». A excepción de las comunidades *uspanteka* y *k'iche'* al sur más allá de la Zona Reina –y multiétnica del Ixcán Grande a partir de 1996–, la historia del comercio y rutas de intercambio de Los Copones, así como la «q'eqchi'ización» de comunidades *ch'ol* e individuos *uspanteko*, *k'iche'* y ladinos, ha sido netamente *q'eqchi'* desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

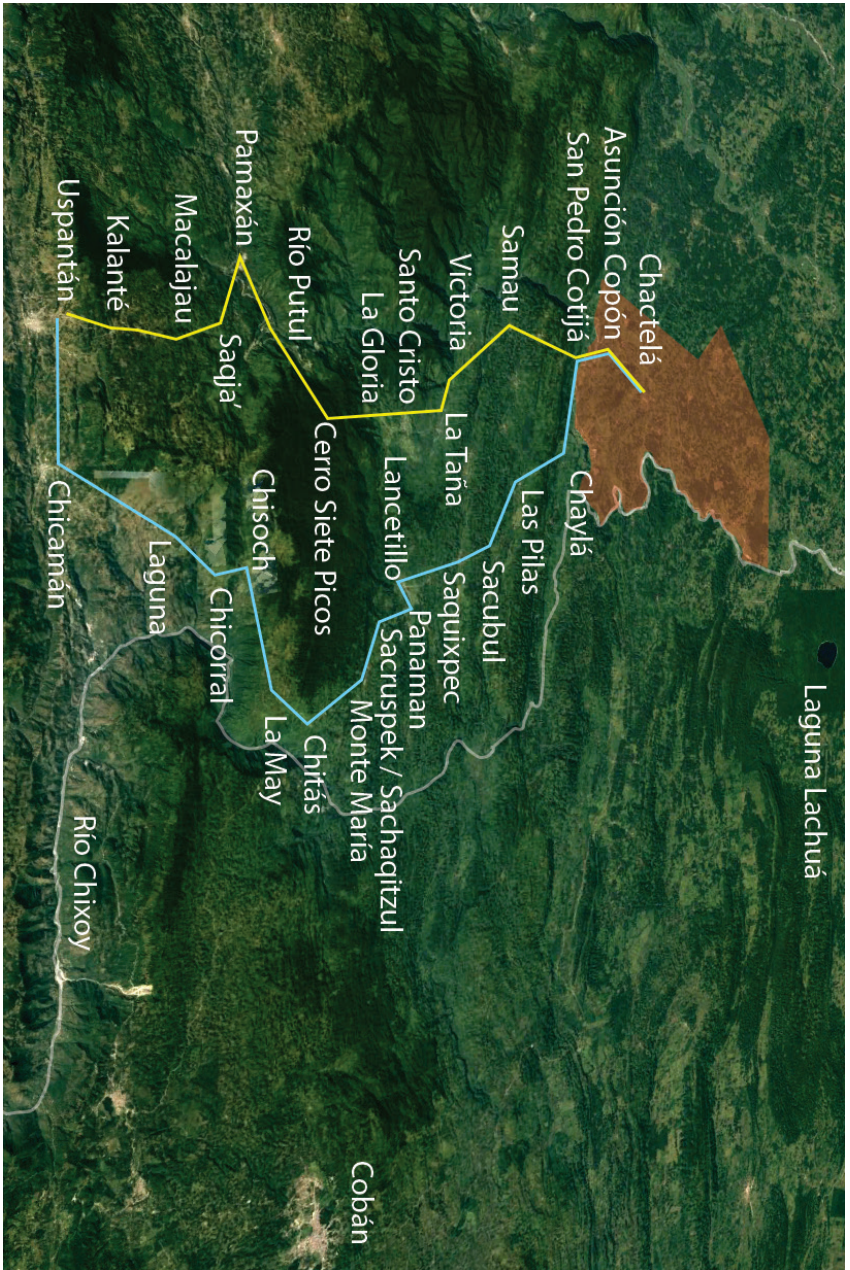


Figura 21. Rutas antiguas de Los Cozones hacia Uspantán. Varias de las localidades más cercanas a Los Cozones formaban parte de este hasta el último tercio del siglo XX. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

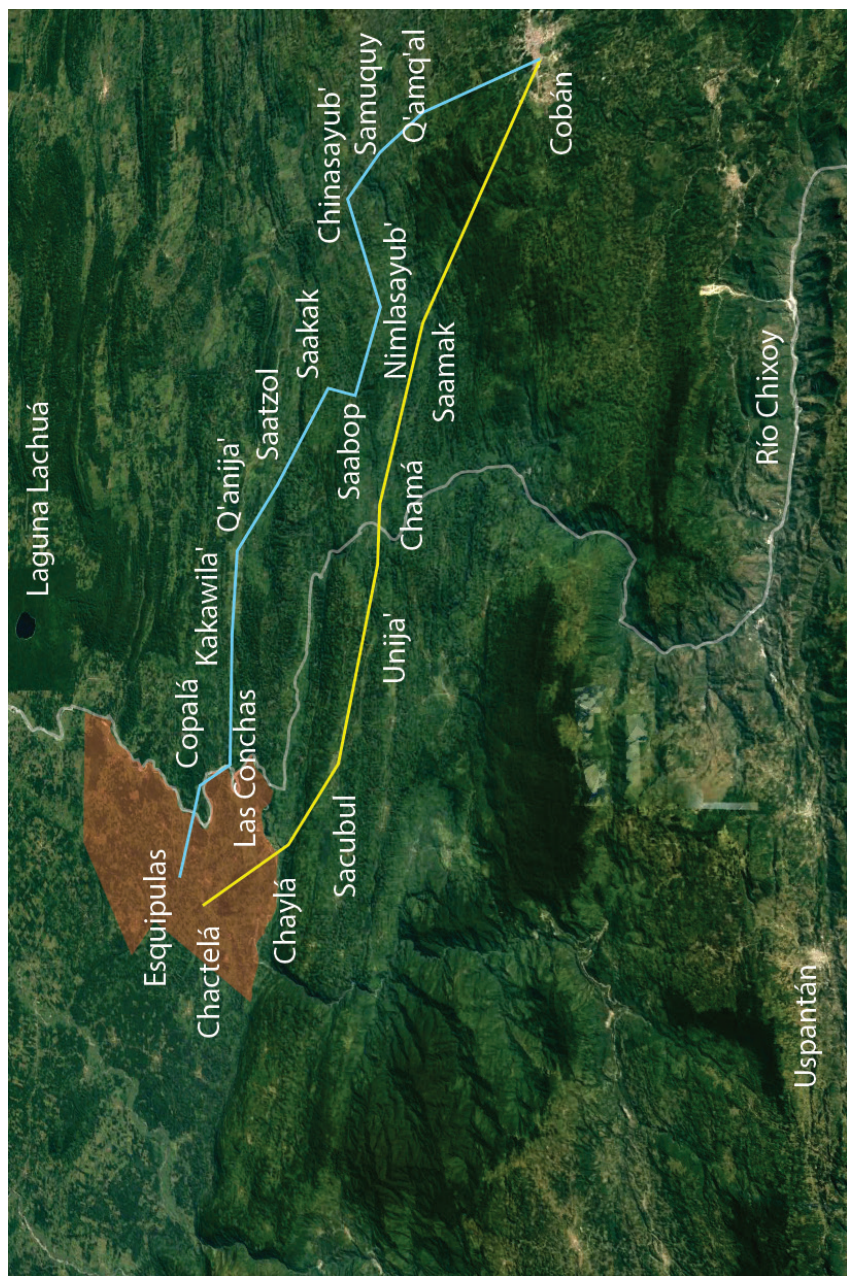


Figura 22. Rutas antiguas de Los Copones hacia Cobán. La ruta de color amarillo parece ser la más antigua de todas, con asentamientos mencionados ya en el siglo XVIII. Mapa por Rodolfo García con imágenes de Google Earth.

CONCLUSIONES. LOS COPONES COMO UN AMAQ' MODERNO, O LA PERSISTENCIA DE LA «COSMOPOLÍTICA» Q'EQCHI'

Poder explicar el proceso histórico de conformación de un conjunto de comunidades relacionadas –un *amaq'* para el caso de los mayas del altiplano guatemalteco– siempre ha sido una tarea complicada, dada la carencia de fuentes para un período largo de tiempo. Lamentablemente muy pocas veces se puede explicar todo el proceso desde sus orígenes, conformación, avatares varios y la consolidación de esta forma de organización social. El caso de Los Copones es una excepción a la regla: a pesar de que las fuentes documentales –desde el período colonial hasta el presente– son relativamente escasas, la memoria comunitaria y el cruce de evidencias han permitido hacer una reconstrucción de la historia de un *amaq'* moderno, tomando en cuenta que no existía como tal hasta mediados del siglo XIX, y donde sus comunidades originarias –los primeros *molam* o *chinamit*– tenían más o menos cien años (es decir desde 1760) de existir. Se habla acá de un proceso de alrededor de dos siglos y medio donde Los Copones han pasado de ser comunidades dispersas alrededor de dos ríos caudalosos (el Chixoy y el Copón), hasta constituir un conjunto de comunidades abarcando un gran territorio a mediados del siglo XX, terminando en la constitución moderna en 32 comunidades que, en muchos aspectos, reflejan la continuidad y las transformaciones «desde su propia lógica» de la antigua estructura del *amaq'*. Además se encuentran abarcando la totalidad de una finca reclamada por el municipio de Chinique, una imposición

política legal que apenas cubre la segunda mitad de la historia del *amaq'*. Y la vitalidad del *amaq'* sigue vigente hoy.

Por otro lado, el muy corto y preliminar sondeo arqueológico que se realizó para esta investigación permitió confirmar la importancia y las relaciones de los habitantes prehispánicos de Los Copones dentro del contexto regional maya. De esta manera se hizo evidente una interacción con las tierras bajas, la región de la Franja Transversal del Norte y las tierras altas, además de la inventiva propia de los habitantes, copiando estilos y posiblemente controlando algunos pasos en los ríos. Los resultados son bastante preliminares pero permiten deducir una continuidad en la habitación, en la región de grupos etnolingüísticos mayas de las tierras altas y las tierras bajas, habitación que coincidiría con lo encontrado por los dominicos en el siglo XVI. Queda pendiente una mayor profundización arqueológica al respecto, que se espera desarrollar en el futuro cercano.

¿Por qué se ha utilizado la terminología tradicional, de origen prehispánico, para describir a Los Copones? Siguiendo como ejemplo la reconstrucción histórica que hace Joanne Rappaport en conjunto con los indígenas nasa de Colombia¹²⁴, y el perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro y sus llamados a «tomar en serio» el pensamiento indígena, es evidente –al observar detenidamente y sin tratar de imponer el prejuicio analítico occidental en el análisis histórico y antropológico– que en muchas (si no la mayoría) de las comunidades mayas de Guatemala, las «cosmopolíticas» y la «perspectiva» maya particular de cada lugar son los fundamentos para explicar la historia y para organizar las relaciones comunitarias

124 Rappaport, *The politics of memory*.

y más allá de ellas. Estas formas culturales, ontológica y cosmológicamente diferenciadas muchas veces aparecen disfrazadas o mezcladas con otras de origen foráneo, lo que provoca que se complique su identificación e interpretación. Ante este panorama es más sencillo, casi inconsciente, recurrir a la seguridad de las teorizaciones y las referencias empíricas del saber occidental. Pero, como se vio en el caso de las toponimias en Los Copones, muchas veces también tiene que ver con el «grado de confianza» que la comunidad (o los informantes) establecen con el investigador. Que existan informantes claves, y que ellos sepan mucho sobre su comunidad, no significa que van a compartir todo lo que conocen o, más importante aún, que lo compartido va a corresponder a la forma en que «comunitariamente hablando» se entienden determinados conocimientos. Esto es importante a tomar en cuenta no solo para el caso de Los Copones, sino para prácticamente cualquier investigación que involucre el relacionamiento con grupos humanos. Esto no significa dejar de lado un análisis crítico de la información que se recibe, pero ser críticos con las fuentes no significa anularlas *a priori* solo porque no coinciden con las certezas propias del investigador a cargo.

A pesar de que los *q'eqchi'* de Los Copones no utilizan los términos de *chinamit* o *amaq'*, en otras comunidades sí ha sido posible documentar el uso de términos locales para referirse a formas de organización comunitaria. Por ejemplo en San Miguel Totonicapán aparecen los términos «parcialidad» o «cantón» que refieren al *chinamit*,¹²⁵ mientras en Sololá aparece el de *chinimital*.¹²⁶ En Momostenango también aparece el uso del término *alaxik* para referir a las familias ampliadas

125 Ekern, *Chumi Meq'en Ja'*.

126 Barrios, *Tras las huellas*; Smith, *Runuk'ulen*.

que forman parte de una «parcialidad»,¹²⁷ (que aparecen localmente como «barrio», «cantón» o «aldea») y en Santiago Atitlán el uso del término «cabecera» se refiere al mando del dirigente de un *chinamit* sobre todo el *amaq'* o municipio moderno *tz'utujil*.¹²⁸ Todas estas formas tienen en común su flexibilidad interna, su capacidad de organizarse y aliarse con otras estructuras parecidas, así como la integración más o menos fuerte y estable de conjuntos mayores –como los municipios o *amaq'*– a través del tiempo. Este patrón común de organización de las comunidades mayas a través de los siglos es evidencia de los avatares que han tenido que enfrentar todas estas sociedades, y de las respuestas creativas que han dado a dichas situaciones.

En Los Copones sí aparece un término *q'eqchi'*, *molam*, que hace referencia a formas de organización centradas en las familias ampliadas, ocupando territorios específicos y con contactos, o representantes, en otros lugares. Esto es equivalente a la definición más general de *chinamit*, aunque este segundo término es más conocido por su difusión académica y es el que más se ha utilizado en esta investigación. Además, en este contexto, es posible observar un conjunto de *chinamit* –grupos de familias de origen común unificadas– que a su vez se integran con otras comunidades de similares características para conformar un «territorio» unificado y diferenciado de sus vecinos: el *amaq'*. Gracias a las memorias comunitarias de un privilegiado largo alcance ha sido posible reconstruir buena parte de la historia del *amaq'*, así como establecer sus diferentes extensiones y conjuntos que lo han constituido a través del tiempo.¹²⁹ Se trata de un caso

127 Carmack, *Evolución*; Tedlock, *El tiempo*.

128 Juan Castro, comunicación personal (Guatemala, 2013).

129 Dentro del litigio actual un argumento para acusar de invasores a los

muy especial dentro de la investigación sobre comunidades indígenas en Guatemala, que confirma los estudios sobre sociedades prehispanicas, en particular sobre el carácter heterárquico y rizomático de las formas de organización de las sociedades mayas. Quizás los rasgos más importantes que explican su permanencia, fuerza y versatilidad.

En la actualidad, las comunidades de Los Copones han debido legalizar su condición de «comunidades indígenas» ante el Estado guatemalteco, frente a las crecientes amenazas a su integridad territorial. A pesar de haber comenzado a pagar por la tierra que siempre les ha pertenecido, por los reclamos de la municipalidad de Chinique (ahora un pueblo mayoritariamente *k'iche'* y no ladino, que también ha cambiado desde los reclamos de los milicianos liberales a finales del siglo XIX), los *q'eqchi'* vieron interrumpido el proceso no solo por Chinique (que no les devolvió el dinero ya pagado y aumentó el precio del terreno), sino que además deben luchar contra proyectos de despojo y destrucción de su territorio como el de la hidroeléctrica Xalalá y la invasión de cuerpos ilegales, algunos incrustados dentro del mismo Estado. En el caso de estos dos últimos se logró su retiro físico pero continúa el temor y, en el caso de la hidroeléctrica, se paró el proyecto y los funcionarios que lo impulsaron —el expresidente Otto Pérez Molina y el exministro de Energía y Minas Erick Archila— se encuentran, uno preso y el otro prófugo por casos de corrupción al más alto nivel.

q'eqchi' es el supuesto origen reciente de sus comunidades (y donde el artículo de Asier Andrés demuestra de mejor manera su postura). Las memorias comunitarias y la documentación externa (incluyendo la de finqueros como Karl Sapper, que lo que menos buscaban era defender la propiedad comunal *q'eqchi'*) rebaten estos argumentos con solidez.

Uno de los líderes comunitarios más jóvenes de Los Copones fue invitado por el autor a una mesa sobre autoridades comunitarias organizada en el marco del II Congreso de Estudios Mesoamericanos en la ciudad de Quetzaltenango a finales de junio de 2016. Durante su intervención, además de describir las luchas acá expuestas, mostró la alegría y la fuerza que tiene el pensar los procesos comunitarios en el tiempo largo, mostrando la determinación *q'eqchi'* de oponerse de manera pacífica (huyendo, pagando, dialogando, utilizando los mecanismos legales a su favor) a todos aquellos que han querido dominarlos. El comunitario afirmó que «(...) hemos sido perseguidos y criminalizados en los últimos años por defender nuestra tierra que siempre nos ha pertenecido y nuestra autonomía política, y pues hoy ya no hay persecución contra nosotros, estamos avanzando en el reconocimiento legal de nuestra tierra, nuestras comunidades son más fuertes y aquellos que nos llamaban terroristas hoy están presos o prófugos de la justicia».

REFERENCIAS

- Akkeren, Ruud van. *Place of the Lord's daughter: Rab'inal, its history, its dance-drama*. Leiden: CNWS, 2000.
- _____. *Ixil, lugar del jaguar*. Guatemala: Cooperación Alemana para el Desarrollo, 2005.
- _____. «El chinamit y la plaza del Posclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la casa del consejo». En *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, editado por Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía, 223-234. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006.
- _____. «Título de los Señores de Sacapulas». En *Crónicas Mesoamericanas I*, editado por Horacio Cabezas Carcache, 59-90. Guatemala: Universidad Mesoamericana, 2011.
- _____. *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol: una visión posclásica del colapso maya*. Guatemala: Piedra Santa, 2012.
- Andres, Asier. «La rebelión pacífica de los Copones». Año 2, nro. 72, *Contrapoder*, 26 de septiembre de 2014.
- _____. «Mi no defensa de Erick Archila», *Sala de redacción*, 1 de julio de 2016. Consultado el 18 de noviembre de 2016. <http://saladeredaccion.com/mi-no-defensa-de-erick-archila/>

Appadurai, Arjun. «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology». En Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Editado por Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research, 1991.

Barber, Russell y Frances Berdan. *The emperor's mirror: understanding cultures through primary sources*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.

Barrios, Lina. *Tras las huellas del poder local: la alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al XX*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001.

Bertrand, Michel. *Terre et société coloniale: les communautés Maya-Quiché de la région de Rabinal du XVIe au XIXe siècle* (Guatemala: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2013 [1987]).

Braswell, Geoffrey. «Ethnogenesis, social structure, and survival: the nahuaization of K'iche'an culture, 1450-1550». En *Maya suvervalism*, editado por Ueli Hostettler y Matthew Restall, 51-58. Alemania: Verlag Anton Saurwein, 2001.

———. «K'iche'an origins, symbolic emulation, and ethnogenesis in the Maya highlands, A.D. 1450-1524». En *The Postclassic mesoamerican world*, editado por Michael Smith y Frances Berdan, editores, 297-305. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003.

Bunzel, Ruth. *Chichicastenango*. Nueva York: American Ethnological Society, 1952.

Cadena, Marisol de la. «Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”», *Cultural Anthropology* 25, nro. 2 (2010): 334-370, consultado el 5 de mayo de 2016, <http://dx.doi.org/10.14506/>

_____. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

Carmack, Robert. *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.

_____. *Evolución del Reino K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

_____. «Una historia breve de Momostenango». En *La comunidad maya k'iche' de Santiago Momostenango: su historia, cultura, lengua y arte*, editado por Humberto Ak'abal y Robert Carmack, 9-50. Guatemala: Editorial Maya' Wuj, 2011.

Carmack, Robert y James Mondloch. *El Título de Totonicapán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Castellanos Cambranes, Julio. *Café y campesinos: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. 2.^a ed. Madrid: Catriel, 1996.

Castro, Juan. Comunicación personal. Guatemala, 2013.

Censo de 1786 en la Vera Paz. Disponible en AGCA, A1, Leg. 6033, Exp. 053213.

- Comunidad Indígena Ascensión Copón. «Personaje histórico». Documento manuscrito. Guatemala, 2015.
- Comunidad Lancetillo la Parroquia, «Nuestra historia, nuestra raíz», *Lancetillo La Parroquia, Uspantán, Quiché*, consultado el 25 de septiembre de 2016, <http://www.actiweb.es/lancetillolaparroquiak/historia.html>.
- Comunidad Indígena Rumor de Los Encantos I. «Historia de la comunidad indígena *q'eqchi'* Rumor de Los Encantos I». Documento manuscrito. Guatemala, 2015.
- Comunitarios de Los Copones. Comunicación personal. Los Copones, Ixcán, Quiché, Guatemala, 2015.
- Concohá Chet, Héctor Aurelio. «El concepto de montañés entre los *kaqchikeles* de San Juan Sacatepéquez, 1524-1700», en *La época colonial en Guatemala: estudios de historia cultural y social*, coord. por Robinson Herrera y Stephen Webre, 19-41. Guatemala: Editorial Universitaria, 2013.
- Ekern, Stener. *Chuni Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2010.
- Escobar, Alonso de. «Account of the Province of Vera Paz, in Guatemala, and of the indian settlements or pueblos established therein». *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 11 (1841): 89-97.
- Esquit, Edgar. *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2010.

- Falla, Ricardo. *Al atardecer de la vida... escritos de Ricardo Falla, sj. Volumen 3. Ixcán: el campesino indígena se levanta (Guatemala, 1966-1982)*. Guatemala: Instituto de Investigaciones sobre el Hecho Religioso de la Universidad Rafael Landívar, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, y Editorial Universitaria, 2015.
- Fujigaki Lares, Alejandro, Isabel Martínez y Denisse Salazar González. «Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro». *Anales de Antropología* 48, nro. 2 (2014): 219-244.
- Gallini, Stefania. *Una historia ambiental del café en Guatemala: la Costa Cuca entre 1830 y 1902*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2009.
- Gibbins, Julie. «'Another Race More Worthy of the Present': History, Race, and Nation in Alta Verapaz Guatemala, c.1860s-1940s». Tesis de doctorado, University of Wisconsin-Madison. 2012.
- González-Izás, Matilde. *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio K'iche'*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2002.
- _____. *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México, 2014.
- Hill II, Robert M. «Social organization by decree in colonial Highland Guatemala». *Ethnohistory*, 36, nro. 2 (1989): 170-198.

- _____. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala y Nueva Orleans, 2016.
- Hill II, Robert M. y John Monaghan. *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Holbraad, Martin. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Kit, Wade. «*Costumbre, conflict, and consensus: Kekchí-finquero discourse in the Alta Verapaz, Guatemala, 1880-1930*». Tesis de doctorado, Tulane University, 1998.
- Kohn, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2013.
- Liffman, Paul. *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.
- MacKenzie, James. *Indigenous bodies, Maya minds: religion and modernity in a transnational K'iche' community*. Boulder: University Press of Colorado, 2016.
- Matthew, Laura. *Memories of conquest. Becoming mexicano in colonial Guatemala*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012.

- Maxwell, Judith. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala y Nueva Orleans, 2016.
- McCrerry, David. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Mondloch, James. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala y Nuevo México, 2016.
- Murra, John. *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Navarrete, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- _____. «Máquinas para dar forma al tiempo, los monolitos mexicas». Ponencia presentada en el coloquio sobre Experiencias temporales y formas de la memoria: una perspectiva comparativa. México, 23 de mayo de 2014.
- _____. *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Neurath, Johannes. «Ambivalencias del poder y el don en el sistema político ritual *wixarika*». En *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, coordinado por Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, 117-144. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Orellana, Sandra. *The Tz'utujil Mayas: continuity and change, 1250-1630*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

- Ortíz, Raúl. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, Guatemala, 2017.
- Rappaport, Joanne. *The politics of memory: native historical interpretation in the colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Romero, Sergio. Comunicación personal. Nahualá, Sololá, 2014.
- Sin autor. *Documentos dominicos*. Cobán: Centro Ak' Kutan, s. f.
- Smith, Timothy. *Runuk'ulen ri q'atb'ál tzij kaqchikel Tz'olujya' / Autoridad y gobierno kaqchikel de Sololá*. Sololá: Municipalidad Indígena de Sololá, 2014.
- Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Taracena, Luis Pedro. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, Guatemala, 2016.
- Tedlock, Barbara. *El tiempo y los mayas del altiplano*. Rancho Palos Verdes, California: Yaxte', 2002.
- Sin autor. Título de Tierras. Guatemala: 24 de marzo de 1893.
- Valdovinos, Margarita. «La multiempatía en perspectiva». *Diario de campo* 48 (2008): 85-93.
- Vásquez Monterroso, Diego. «Organizaciones sociales posclásicas y coloniales indígenas». En *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*, editado por Leticia González Sandoval, II: 245-260. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015.

Vázquez, Cecilia. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala y Playa Grande, Ixcán, Guatemala, 2016.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010.

Whitehead, Neil. *Dark shamans: kanaimà and the poetics of violent death*. Durham: Duke University Press, 2002.

Zamora Acosta, Elías. *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI*. Sevilla: Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1985.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aguirre, Rafael de, 53, 54

Ajq'ijab', 20

Alcaldía / municipalidad: indígena 20, 21; de Chinique, 76, 76 (n. 98), 77, 99

Amaq': definición, xxi, xxii, 2 (n. 2); xiii, xxii, xxiii, 3, 5, 13, 14, 15, 16 (figura 1), 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 36, 37, 46, 49, 53, 58 (figura 13), 59, 60, 61 (n. 83), 65, 67, 71 (figura 15), 77, 80, 81 (figura 18), 82, 83 (figura 19), 85, 86, 90, 95, 96, 97, 98

Antepasado(s), xxvi, 39, 47, 52, 56, 59, 60, 67

Antigua Guatemala, 19 (n. 32)

Aqajal / Chajoma' (*winaq*), xxii, xxiii, 15

Archila, Erick, 64 (n. 87), 99

Asunción (Ascensión) Copón, 64, 65 (n. 88, 89), 66 (n. 90, 91), 67, 78 (n. 105), 87 (n. 117), 88

Atitlán (lago), 29

Autoridad indígena / tradicional, 2 (n. 2), 20, 21, 22, 64, 100

Barrio, xxiii, xxv, xxvi, 20, 38, 98

Barrios, Rufino, 72, 74

Blasques, Agustín, 53, 55, 56, 59, 62

Bocacosta, 16 (figura 1), 33 (figura 5), 34, 36, 56, 72, 74 (n. 95)

Cac, 60, 65

Caal, 60

Cabecera, xxiii, 19, 20, 31, 34, 51, 55, 98

Cagüinic (K'an Winik), 54

Cajbón, 78

Calpul / *calpulli*, xiii, xxi, xxiii, xxiv, 13, 20

Camey, José Antonio, 76

Candelaria (cuevas), 43

Cantón, xxiv, 19 (n. 32, 34), 20, 22, 27, 89, 97, 98

Carchá / *Karchaj*, 38, 39, 49, 60, 65, 69

Cerro de los Cuetes, 90

Chajul, 41, 66

Chamá, xxv, xxvi, 38 (n. 61), 54, 55 (figura 12), 60, 65, 71 (figura 15), 91

Chamelco, xx, 37, 38, 49, 60

Chica, Manuel María de la, 53, 59

Chicamán, 2, 52, 91

Chichén (sitio arqueológico), xx, xxv

Chimente (aldea), 22

Chinajá, 82, 90

Chinamit: definición, xxi, xxii, 13, 59 (n. 80); xiii, xxiii, xxiv, 2, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 25, 26, 36, 37, 39, 49, 53, 59, 60, 65, 78,

85, 89, 95, 97, 98

Chinimital, 20, 21, 97

Chinique, 64, 66 (n. 90), 67, 74, 75 (figura 17), 76, 77, 79, 95, 99

Chirixnima, 54

Chixoy (ver Tujalja'), xiv, 2, 38, 40, 42, 51, 52, 54, 57, 58 (figura 13), 59, 61, 69, 72, 74, 78, 87, 90, 95

Choc, 65

Chocooj, 78

Chub', 65

Ch'ol minq (población antigua), xxvi, 57, 60

Ciudad Vieja (pueblo), 19 (n. 32), 27

Cobán, xxv, xxvi, 1, 2, 38, 39, 42, 46, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 69, 72, 86, 87, 90, 91, 93 (figura 22)

Coc, 60, 65

Cojoc, 78

Copón (río), xiv, 40, 58 (figura 13), 59, 61, 66, 78, 80, 82, 95,

Copón (Territorio), 61 (n. 83), 72, 80, 90

Cosmopolítica(s): definición, 7 (n.6); 8, 9, 10, 11, 12, 13, 21, 22, 24, 26, 40, 82, 96

Costa Cuca, 34

Costumbre, 12, 85, 89

Coy, 78

Dominico(a), xix, xxiv, xxv, 3, 37, 39, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 56, 60, 67, 96

Don (habilidad de nacimiento), 10, 22

Don (título), xxiv, 26

Don Juan de Chamelco, xix

Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), 86

El Chol, 47

El Naranjal, 80, 88

El Triunfo, 90

Estancia(s), 31, 32 (figura 4), 33 (figura 5), 34

Finca(s), 23, 54, 61, 72, 74, 76 (n. 98), 77, 79, 95

Finca El Rosario (Cobán), 87

Finquero(a), 3, 5, 23, 56, 61, 62, 63, 67, 69, 72, 73 (figura 16), 74 (nota 95), 78, 79, 99

Franja Transversal del Norte, 29, 30 (figura 3), 45, 46, 96

Heterarquía / heterárquico(a), 17, 25, 34, 46, 61, 86, 99

Huehuetenango, 41 (figura 6), 74

Icó, 78

Ixcán, xiii, 1, 29, 52, 54, 61, 72, 74

Ixcán Grande, 1, 80, 82, 86, 91

Ixila (Zauchil), 54

Lancetillo La Parroquia, 78, 79 (n. 106), 90

La Gloria, 90

La Taña, 90

Las Flores, 82

Las Victorias, 79

Luc, 60, 65

Luna (patronímico), 79

Margaritas Copón, 40, 45, 78, 87, 88, 89

Miliciano(s), 27, 61, 72, 74, 76, 77, 79, 99

Modernidad alternativa, 4 (n. 4)

Molam: definición, xxi, 13, 59 (n. 80); xiii, xxiii, xxiv, 78, 80, 85, 86, 89, 95, 98

Momostenango, 19 (n. 34), 20, 27, 32 (figura 4), 35, 74, 97

Mozo(s), 63, 74, 77

Multiempatía, 11

Multinaturalismo, 8

- Nahua (grupo étnico), xxi, 10, 11, 13, 19 (n. 32), 27, 28
- Nahualá, 34
- Nazareno, 76, 80
- Nim Xol, 38
- Nimasac (aldea), 22
- Ostuncalco, 34
- Paau, 78
- Pakyul, 54, 65
- Panquix (cantón), 19 (n. 32), 27
- Parcialidad, xiii, xxiii, xxiv, 13, 15, 19, 20, 39, 89, 97, 98
- Patio de Bolas Copón (finca y baldío), 3, 75 (figura 17), 76, 78, 82, 83 (figura 19), 85, 86
- Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), 87
- Peñas Blancas (cerro), 89
- Pérez Molina, Otto, 99
- Personeidad, 8
- Perspectivismo, xiii, 8, 9, 11, 12, 13, 80 (n. 110), 96
- Piso ecológico, 5, 29, 31, 32 (figura 4), 34, 35, 36, 59
- Primavera del Ixcán (Comunidad de Población en Resistencia), 51, 82

Playitas Copón, 79, 82

Quetzaltenango, 24, 31, 100

Quiché (departamento), xiii, 17, 57 (n. 78), 69, 74, 75 (figura 17), 76

Quip, 78

Q'eqchi'ización: definición, 39; xxv, xxvi, 5, 46, 52, 91

Rabinal, 37, 77

Reina Barrios, José María, 74

Rizoma, 17, 25, 61, 86, 99

Rocnimá (San Marcos), 54, 87, 91

Rumor de los Encantos I (Rumor I), 40, 57 (n. 79), 65, 78, 88, 89, 90

Rumor II, 80, 90

Saacté I, 80, 90

Saacté II, 80

Sacapulas, xxii, xxiii, xxiv, xxv, 17, 18, 37, 41, 51 (n. 69), 75 (figura 17), 90

San Juan Acalá[n] (barrio), xxv, 38

San Juan Chactelá, vii, 79, 87, 88 (figura 20), 90

- San Marcos Acalá[n] (barrio), xxv, 38
- San Martín Sacatepéquez, 34
- San Miguel Totonicapán, 18, 27, 97
- San Pedro Copón, 65, 66, 78
- San Pedro Chaylá, 79
- San Pedro Sacatepéquez: en Sacatepéquez, xxiii; en San Marcos, 34
- Santa Catarina Ixtahuacán, 34
- Santa Elena Copón, 65
- Santa María Chaylá, 79, 87
- Santa María Nuevo Amanecer, 82
- Santa María Samococh, 79
- Santa Marta Copón, 78
- Santiago Atitlán, 24, 34, 35, 98
- Santo Tomás Nim Xol, xxv, 38
- Santo Tomás La Unión, 34
- Santos de León, 78
- Saquixpec (sitio arqueológico), 45
- Soch, El (sitio arqueológico), 45, 90
- Soch (patronímico), 78
- Sololá (Asunción), xxii, 20, 21 (figura 2), 24, 35, 64, 97

Sotz'il (*amaq*), xxii

Suk, 78

Tecpán Guatemala, xxii, 18, 19, 20

Tikal (sitio arqueológico), 43

Tujalja' (río), 51, 90

Tzakol (tipo cerámico), 43

Tzuy, 76

Unija', 79

Urizar, 66 (n. 90), 76, 77, 79

Uspantán, 1, 52, 55, 60, 61, 66, 72, 74, 75 (figura 17), 82, 86, 90, 91, 92 (figura 21)

Winaq: definición, xxii, 14-15; xiii, xxiii, 16 (figura 1), 22

Wuq' Amaq' 22 (n. 41), 37

Xajil (*amaq*), xxii, 22,

Xalalá (aldea), 40, 78, 79

Xalalá (proyecto hidroeléctrico), 87, 99

Xalapanima, 51, 54

Xigualos, 27

Xol, 38, 60

Yat, 60, 65

Zaculeu (*Saq'ulen*, sitio arqueológico), xx

Zona Reina, 1, 45, 61, 71 (figura 15), 72, 74, 78, 79, 80 (n. 110), 81 (figura 18), 86, 90, 91

Zunil, 34

Zunilito, 34

Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de
Editorial Kamar, en junio de 2017.
La edición consta de 500 ejemplares en
papel bond crema de 80 gramos.

La historia de los últimos siglos de las comunidades mayas en Guatemala se conoce de manera general, pero son pocos los estudios que se han centrado en los contextos locales. La mayoría de las reconstrucciones han partido del siglo XIX hacia el presente, desconociéndose el pasado colonial y prehispánico. Esto se debe, en parte, a la ausencia de fuentes para poder reconstruir las historias locales durante largos períodos de tiempo. El presente trabajo, basado en la combinación de fuentes provenientes de la tradición oral, la documentación en archivos y la investigación arqueológica ha permitido reconstruir el devenir histórico de un conjunto de comunidades *q'eqchi'*, alrededor de los ríos Copón y Chixoy, profundamente interrelacionadas a lo largo de los últimos tres siglos. Conocidas como Los Copones, estas comunidades han seguido un desarrollo histórico y social diferenciado de sus vecinos, que les ha permitido constituirse en una sola entidad política, cultural y social mayor, a la manera de los antiguos *amaq'*.

↓
DISPONIBLE EN
VERSIÓN DIGITAL

ISBN: 978-9929-54-195-5

9 789929 541955

idgt
Instituto de Investigación y Proyección
sobre dinámicas globales y territoriales

 **VRIP**
Vicerrectoría de
Investigación y Proyección

CARA
PARENS

 **Universidad**
Rafael Landívar
Tradicón Jesuita en Guatemala