

CONTINUIDAD DE LA CULTURA INDIA EN UNA COMUNIDAD GUATEMALTECA*

RUBÉN E. REINA **

Los hechos que deseo discutir desde una perspectiva general tienen que ver con la relación entre dos tradiciones bien establecidas en Guatemala que denominaré, para fines de identificación: la "comunidad y la nación". El tema trata, en términos más precisos, sobre: 1) el análisis de la estructura básica y el problema del cambio dentro de cada una de esas tradiciones y 2) el fenómeno de covariación entre ellas.

En consecuencia, intentaré analizar primero la interrelación de las dos entidades, y evaluaré luego el significado de la dinámica cultural que se produce en una aldea indígena como respuesta a un cambio de proporciones considerables en la historia de Guatemala: la conmoción de la política nacional en 1944.

Guatemala ha sido un país ideal para los antropólogos en lo que se refiere a los diversos tipos de investigación de campo. Los estudios de esta clase que han realizado allí los antropólogos culturales entre los indios contemporáneos son numerosos si se comparan con los que se han llevado a cabo en otras áreas latinoamericanas. La abundancia de datos ha contribuido en gran medida por sí sola a esclarecer en primer lugar la gran diversidad que existe entre la población guatemalteca.

En segundo lugar ha puesto de relieve el hecho de que tanto los estudios etnológicos como aquellos que tienen una orientación problemática han concentrado primordialmente su interés en los indios que viven en las regiones montañosas y en los aspectos dinámicos de la cultura. Sin duda, los científicos de la Ciencias Sociales que se interesan en el estudio del problema del cambio están plenamente justificados cuando seleccionan a estos grupos de indígenas y han producido, como resultado de sus estudios, interpretaciones socio-culturales tanto sincrónicas como diacrónicas.

* Versión modificada de un ensayo leído ante la Philadelphia Anthropological Association; Filadelfia, 15 de noviembre de 1957. Traducido por Gabriel Franco.

** Catedrático Auxiliar del Departamento de Antropología de la Universidad de Pensilvania. Fue además profesor en la Universidad de Puerto Rico durante 1956-57.

Durante 400 años de aculturación la gran mayoría de la población nativa se ha transformado profundamente hasta el punto de que nos expresaríamos con más propiedad si hablásemos de ella como una población campesina más bien que indígena. Oliver La Farge y Antonio Goubaud Carrera¹ han señalado cinco etapas posteriores al período de la Conquista que han requerido ajustes dramáticos de la población nativa Maya. La misma Conquista trajo sin duda los primeros cambios drásticos especialmente cuando trasplantó las poblaciones indígenas con el fin de someter a los elementos subversivos bajo una rigurosa supervisión política y religiosa. A la Conquista le sucedió el período colonial. Este significó para los indígenas una serie de reajustes forzados a las normas culturales y a la administración política de España. Desde 1720 a 1800 el dominio español decayó y se produjo como resultado un notable renacimiento de la cultura indígena. La independencia de España en 1821 inició el próximo período. Los indios se convirtieron teóricamente en ciudadanos del país y las comunidades se incorporaron a la nueva organización política de la nación. Es altamente significativo que los años subsiguientes se caracterizaron en general por un desarrollo rápido y autónomo de la comunidad y por una mezcla sin fricciones entre ambas tradiciones: la aborígen y la española. Sin embargo, la situación de 1880 a 1914 se puede describir como un período de serios conflictos y de rebeldía contra la administración.

El deseo latente de libertad fue una reacción natural contra una serie de medidas legislativas que intentaban dirigir y forzar a los indígenas a seguir el ritmo nacional. Naturalmente, la intensidad del proceso de transculturación varió de una región a otra. Goubaud y otros antropólogos creyeron que el año 1944 iniciaba otro período. Según las predicciones éste impondría sobre los indígenas una presión de tal magnitud que requeriría de ellos un ajuste mayor a cualquier otro de los períodos históricos precedentes. La revolución de 1944 significó una notable ruptura en la historia política del país. Los quince años de dictadura bajo el general Jorge Ubico² finalizaban y la nación entraba en una nueva era. Se instituyeron los procesos políticos de la democracia como la base para una pregonada revolución social que proporcionaría oportunidades por igual a todos los ciudadanos tanto en la esfera política como en la económica. Como resultado de este nuevo enfoque se adoptó una constitución liberal que se apoyaba en los principios democráticos y que permitía a todos los habitantes cualifi-

¹ Antonio Goubaud Carrera, "Indian Adjustments to Modern National Culture", en *Acculturation in the Americas*, ediciones Sol Tax, Chicago: University of Chicago Press, 1952, pág. 244.

² Precedido por 85 años de dictaduras y tiranías y por 27 años de gobiernos con una orientación más o menos democrática.

cados participar en los asuntos nacionales, mediante el ejercicio del sufragio en las elecciones generales. También se permitía la participación en los gobiernos de los estados y de los municipios. Estos derechos se confirieron por igual a los hombres y las mujeres tanto del grupo ladino como del indígena. La nueva era despertó en casi la mitad de la población indígena un estado de ánimo propicio para la acción política dentro de la comunidad. Las nuevas libertades constitucionales otorgaban ahora la oportunidad de reformar la comunidad. De hecho el nuevo gobierno estimuló el cambio y la unificación cultural.

II

Permítasenos una digresión con el fin de delinear brevemente las dimensiones generales de la orientación nacional antes de 1944, y destacar el cambio abrupto que significó el régimen de Ubico cuando se le compara con los gobiernos subsiguientes. El Ubiquismo se destacó, en cierto sentido, por la regularidad y la previsión en cuanto a la administración, el orden, la justicia, y el respeto en todos los aspectos de la vida. Cuando el Presidente visitaba los municipios y los pueblos su propósito principal era convencerse a sí mismo de que "el orden social" funcionaba a perfección en los niveles administrativos inferiores. Su técnica, sin embargo, en el manejo de los diversos problemas que se relacionaban con la paternidad, el sexualismo, la prostitución, la legalidad de los matrimonios, el uso de bebidas alcohólicas entre los indígenas, la eficiencia en las obras públicas, etc., consistía en prescribir un código de conducta personal que se ponía en vigor a través del miedo al castigo. Los informes de las visitas de Ubico a la zona rural son muy jocosos. En esas ocasiones él oía las quejas del pueblo y daba allí mismo órdenes rígidas y precisas a los alcaldes sobre el tipo de castigo que éstos debían infligir a los delincuentes. Ubico nombraba personal y directamente los funcionarios de su maquinaria política: los gobernadores y los alcaldes de cada pueblo. Todos ellos eran ladinos y restringían en gran medida las tradiciones indígenas, interpretaban la ley y la moral según su propio código ladino, y trataban a la población de acuerdo a la imagen de su señor dictador bajo el supuesto de que los indios no estaban civilizados y carecían de "cultura". En consecuencia, los indígenas vivían bajo una presión y un temor constante, y creyeron conveniente permanecer aislados, inadvertidos, y alejados de los asuntos públicos y la política local. Ubico renunció cuando tuvo que enfrentarse a una huelga violenta de carácter nacional.

Su impacto administrativo mutiló en parte la cultura de la "comunidad".³

La caída de este gobierno personalista dió paso al régimen de Arévalo. Este inició un período caracterizado por el énfasis en los proyectos de construcción y en la acción social. El nuevo régimen disminuyó mediante la planificación de largo alcance los problemas endémicos de la población. El mayor interés de la administración era ahora el fomento de una política social, es decir, el desarrollo de programas de salud pública, escuelas, educación rural, deportes y trabajo social. En contraste con el régimen de Ubico, el gobierno ya no descansaba en un solo hombre sino en una compleja organización donde el pueblo tenía en sus propias manos el nuevo poder del voto para elegir a los puestos públicos a quien desease tanto en el nivel local como en el nacional. Como resultado se organizaron los partidos políticos que intervendrían en la nueva situación.

La Constitución elevó socialmente a los indios y los colocó a la par con los ladinos en el ejercicio del poder político. Como era natural esto provocó alarma y perplejidad entre el grupo "superior" de las comunidades. Las nuevas circunstancias dieron impulso nacional a una delicada "oposición radical" dentro de aquellas comunidades habitadas densamente por poblaciones indígenas que habían sido educadas para la acción política y el gobierno propio. El efecto sobre la población en general, especialmente los ladinos, fue decisivo pues el gran favoritismo o cuellismo que se había impuesto antes mediante el orden, "la justicia" rígida y el miedo se transformaba en forma radical y repentina. Las personas podían desenvolverse ahora dentro de una situación que parecía amplia e ilimitada y que garantizaba por la ley la igualdad de todos sin distinciones de "raza". Esto es evidente en la constitución liberal de 1945. Varios artículos de esta constitución que se referían a la relación entre el indio y el ladino estaban dirigidas a destruir la rígida estructura social que se basaba en la "raza" y en los privilegios tradicionales del grupo "superior": los ladinos. El gobierno de Arévalo había establecido la primera constitución democrática desde la llegada de los españoles. Esta transformación nacional y la reacción subsiguiente que ella produjo en las comunidades introduce el tema que nos proponemos discutir: la interdependencia de las dos entidades culturales que hemos mencionado antes.

³ Para más detalles véase K. H. Silvert, *A Study in Government: Guatemala*, Parte I, Middle American Research Institute, Tulane University, 1954.

III

La selección de Chinautla como objeto de estudio no se hizo al azar.⁴ Esta comunidad posee cualidades distintivas apropiadas al estudio de nuestro problema. Entre estas podemos señalar las siguientes:

- 1) Se consideraba que su cultura básica estaba arraigada a la antigua tradición de los Mayas.
- 2) Se le reconocía como una comunidad indígena que había sufrido el impacto de la transculturación bajo la Conquista Española.
- 3) Aunque su población no había sido trasplantada estaba significativamente localizada a pocas millas de la ciudad de Guatemala y no había podido escapar por completo, debido a su posición geográfica y a su dependencia del mercado de la ciudad, de los diversos cambios nacionales y de la urbanización.
- 4) Se sabía, por último, que había en ella un grupo bastante numeroso de indios que habían participado activamente en los partidos políticos nacionales desde 1944.

La comunidad tenía una población de 1,600 habitantes. De éstos el 95.8 por ciento hablaba el Pokoman. Desde el punto de vista de organización política siete comunidades y un caserío del municipio dependían de Chinautla para su administración, procedimiento judicial, pago de impuestos, y registro civil de nacimientos y defunciones. Chinautla se halla a sólo 12 kilómetros de la ciudad de Guatemala y es uno de los sitios más cercanos a esa ciudad.

El censo de 1950 indicaba una población de 3,282 habitantes en este municipio. Su población es culturalmente heterogénea pues incluye gente de los grupos lingüísticos Cakchiquel y Pokoman, así como Ladinos y Mengalas. El censo clasificaba como indios a un 63.6 por ciento de la población municipal.

El municipio no tenía mercado propio ni existía prueba alguna de que lo hubiese tenido en el pasado. En consecuencia, el mercado de la ciudad de Guatemala era de importancia primaria para la venta de los productos del municipio y la compra de la mayoría de los artículos que éste necesitaba. El contacto entre estos dos sitios lo facilitaba una carretera de fácil acceso durante cualquier estación del año. Esta fue construida durante la época colonial y se extendía en aquel tiempo hasta el Golfo de Méjico vía Veracruz y Petén. Son significativos los numerosos contactos culturales que establecieron los Chinautlecos según

⁴ La primera visita fue durante el verano de 1953, y la segunda se extendió por un período de un año, 1955-56.

se puede descubrir a través de los archivos de aduana que hay en los Archivos Nacionales. Los primeros maestros ladinos y el primer sacerdote llegaron a Chinautla hace doscientos años. Los maestros, sacerdotes y catequistas que vinieron luego dirigieron activamente el cambio cuando éste fue posible.

El carbón y la alfarería eran las dos industrias básicas de la economía de la comunidad. La carbonería, principal actividad de los hombres en el pasado, había decaído durante la época cuando realizamos este estudio. Esta decadencia se debió principalmente a dos factores: 1) la escasez de encina que se ajustase a las normas de tala establecidas por el Departamento Forestal y 2) la aceptación de la estufa de Nafta que disminuyó la demanda por carbón entre los antiguos clientes de la ciudad de Guatemala. Como resultado, una parte de la población masculina quedaba desempleada parcialmente después que se completaba la breve actividad económica de la milpa. El cultivo de *Sechium edule* ha llenado un poco ese vacío durante los últimos seis años.

La alfarería era una ocupación de las mujeres. Esta actividad ha existido en Chinautla desde antes de la Conquista. La evidencia arqueológica de alfarería policromada demuestra que esa destreza es prehispánica. Cada tinaja —tanash— se modelaba todavía sin la ayuda de torno. Distintos grupos la compraban en el mercado de la ciudad de Guatemala: 1) las regatonas o locatarias del mercado de la ciudad que servían de intermediarios, los comerciantes indígenas profesionales que intercambiaban artículos a lo largo de las zonas costaneras y se extendían hasta Retalhuleu, o hasta las montañas de Quetzaltenango, puntos que servían a su vez de centros secundarios para la distribución en los pueblos adyacentes; 2) finalmente las propias Chinautlecas vendían la alfarería a sus clientes individuales. Tanto los intermediarios como las Chinautlecas especulaban cuidadosamente sobre las condiciones de la demanda y la oferta que fluctuaban con las estaciones de sequía y lluvia. Durante la sequía la demanda subía a su máximo. El mercado ha convertido, por lo tanto, a la Chinautleca en una astuta mujer de negocios, y en una fuente valiosa de ingreso para su familia.

En este ensayo no intentamos describir a fondo todas las instituciones fundamentales de Chinautla. Esta comunidad tiene básicamente el mismo patrón general de las comunidades mesoamericanas modernas donde la familia extendida es un ideal, donde se adquiere el status a través del proceso de envejecimiento, y se observan funciones jerarquizadas en la organización político-religiosa. La organización religiosa ha conservado las características del período colonial. Cuatro cofradías se mantenían muy activas bajo la dirección del Tatajpush (Poko-

man), o Tortulero que es una derivación española del tertulero y probablemente una modalidad modificada del Sacerdote Maya. Los mayordomos u oficiales de la cofradía participaban en 1956 en actividades religiosas formales durante 69 días, y participaban además por espacio de 106 días en las representaciones de la Iglesia los fines de semana. La "ley de los santos", transmitida a los Chinautlecos desde los viejos tiempos se ponía en vigor por el Tatajpush, y su complemento femenino la Tutajpush. Esta ley tradicional exigía a las cofradías la práctica de rituales elaborados para satisfacer a los santos. Estos a su vez estaban obligados a promover el bienestar general de la comunidad. El Tatajpush y la Tutajpush mantenían el equilibrio de la estructura social y perpetuaban la relación con el universo. Las cofradías eran, sin duda, un baluarte de la tradición indígena que se inició hace casi cuatro siglos.

El gobierno local de Chinautla lo encabeza un alcalde electo. A éste le asistían cinco consejales indígenas y los cuarenta y ocho ayudantes que integraban la fuerza policíaca. El secretario, el escribiente y el tesorero ladinos completaban la organización municipal. Estos eran nombrados por el consejo y el alcalde. La estratificación social estaba integrada por tres grupos principales: Ladinos, Mengalas e Indios. La interrelación entre ellos dentro de la comunidad no se podía catalogar como de casta o de clase. Se ajustaba más a la categoría de los estamentos.⁵ Los indios se definían a sí mismos como *naturales*, o descendientes del pueblo que vivió en el pasado junto a las ruinas arqueológicas cercanas. No obstante, el indio era, si se definía culturalmente, un pequeño terrateniente que se dedicaba al cultivo de la milpa. Vivía en una casa de estilo maya modificado y sin camas. Su esposa vestía el traje tradicional y era una alfarera experta. El era un católico devoto de cofradía. Era además, sumiso, ceremonioso y bilingüe.

La posición opuesta en la escala social la ocupaba el Ladino, el recién llegado a Chinautla, cuyo modus vivendi era probablemente todo lo contrario a la forma de vida del indio. El Ladino era el empresario, el hombre de negocios de la comunidad que se interesaba en la modernización. Era el gran soñador que ni siquiera pensaba desempeñar trabajos manuales en los bosques, la milpa o cualquier otro arte práctico. El tercer grupo, el Mengala constituía sólo el 1.0 por ciento de la población. Era el elemento blanco más antiguo y funcionaba con facilidad tanto en el círculo social indígena como entre los ladinos. Existían casos de matrimonios consensuales entre indios y mujeres mengalas. El Mengala aprendió el dialecto Pokoman. Estaba íntimamente

⁵ Beate R. Salz, *The Human Element in Industrialization: A Hypothetical Case Study of Ecuadorean Indians*, American Anthropological Association, vol. 57, núm. 6, parte 2, memo núm. 55 (Dic. 1955), págs. 116-17.

vinculado a los indios por lazos de compadrazgo, y bailaba al estilo indígena. Por otra parte, practicaba también el estilo de vida ladino y se relacionaba socialmente con éste. Pero el Ladino consideraba al Mengala como un "defensor del indio", es decir, como socialmente inferior.

Debido a su posición económica el Mengala expresaba la ansiedad socio-económica en un grado considerablemente más bajo que el Ladino, porque contrario a éste su estrato social le permitía el trabajo manual, la actividad de intermediarios o regatonas y hasta la de criados. Pero era interesante por otro lado, su alto orgullo pues se consideraban a sí mismos más españoles que el recién llegado Ladino. Me impresionó esta subcultura Mengala pues ésta parecía tener un sistema propio para conservarse y para permitir al mismo tiempo su creación cultural.

El ritmo total de la vida en Chinautla estaba regido por unas regularidades bien establecidas que respondían a unos ideales y metas extraños para los que se han criado dentro de la moderna tradición occidental. Así, por ejemplo, los individuos encontraban a través de la institución del *secreto* la fórmula que les ayudaba a vencer los obstáculos de la vida cotidiana tales como prevenir, curar y corregir la conducta. La envidia, como deseo personal, hacía que el mal recayera sobre otra persona cuando se empleaban las técnicas de "enterrar la muñeca", o las novenas a los santos. El mal de ojo, los sustos, los espantos, y los cuentos de sitios encantados como el de las montañas donde habitaban pandillas de pavos gigantescos, cerdos y serpientes que causaban terremotos, formaban parte de la concepción del universo del indio. Cuando se observaba la choza estilo maya se podía concluir que la cultura material de los indios predominaba. La choza no tenía ventanas. Estaba amueblada sólo con metates, petates y bancos. En una de las esquinas tenía una hoguera con algunas vasijas de barro. Tenía también un altar diseñado en forma sencilla con un santo, tortillas y agua para el alma que había partido, *mecapal*, redes, machetes y otras herramientas. Esta es una síntesis del estilo de vida predominante en Chinautla. Existían, sin embargo, desviaciones de las normas como la formación de nuevos grupos religiosos. Los protestantes, y la Orden secular de San Francisco han sido los desarrollos más recientes durante los últimos quince años. Pero la nueva orientación dentro de las líneas institucionales de los chinautlecos no ha sustituido nada, y sólo ha constituido, según mi juicio, una mera adición a los rasgos básicos de los indios. La concepción fundamental del universo y otros patrones culturales indígenas se mantienen a pesar de las creencias que éstos han adoptado recientemente.

IV

La reacción de la población indígena de Chinautla hacia el primer gobierno después de la dictadura de Ubico fue de interés por el nuevo presidente de la nación. Arévalo, símbolo de la nueva era, prometió posibilidades de recompensa económica a los habitantes de las comunidades. Esta idea se difundió desde la capital por medio de dirigentes políticos. Los chinautlecos estaban dispuestos a respaldar en consecuencia, la administración. Varios dirigentes visitaron la comunidad y dieron a los indios la noticia en nombre de Arévalo, de que ellos gozarían de libertad. Esta libertad se expresaría a través de la organización de los partidos políticos. Es significativo el hecho de que los partidos se organizaron entonces en el nivel local, procedimiento completamente nuevo dentro de la política de la comunidad. Los indios en su empeño de autoafirmación encontraron la oportunidad de poner a prueba el gobierno nacional. Durante el segundo período electoral en 1947, el fraude cometido por los Ladinos que tenían la ventaja de saber leer y escribir hizo que los candidatos indígenas perdieran la elección. Pero la Comisión Nacional de Elecciones intervino y celebró una nueva elección en la que resultó electo el primer alcalde indígena. Este triunfo fue una experiencia inolvidable y estimuló a la población a continuar participando en la actividad política dentro de los diversos partidos. Los Ladinos justificaron, desde luego, el fraude pues ellos creían que no se podía esperar progreso de clase alguna en la comunidad si un indio ignorante ocupaba el puesto de alcalde.

El alcalde recién electo, hijo de un antiguo indio reconocido como una especie de "jefe", quizá uno de los jefes principales, reorganizó la *cofradía del alcalde*. Esta cofradía había desaparecido bajo el gobierno de los Ladinos. El nuevo alcalde aplicó la justicia según el código de la comunidad. Sirvió como consejero en los casamientos y celebró sesiones con el *Tatajpish* y los cuatro primeros mayordomos para planear las fiestas de la comunidad y seleccionar los oficiales religiosos de las celebraciones de la pascua. Pero al mismo tiempo los indígenas se interesaron en la política moderna. El partido político se convirtió para ellos en un medio de dominio sobre los cargos administrativos de la localidad. Desde 1947 cuatro alcaldes indígenas ocuparon el poder, electos mediante la organización local de los partidos políticos nacionales.

La situación política en Chinautla se complicó a partir de 1952 cuando bajo la dirección de uno de los partidos nacionales se estableció en la comunidad durante el régimen de Arbenz, un organismo local de la Unión Campesina. El propósito manifiesto de esta organización era aplicar los principios de la Reforma Agraria. Este programa despertó

el interés de los chinautlecos que no poseían tierra, y de aquellos que sólo la poseían a medias. Alrededor de doscientos indios obtuvieron tierra en las fincas costaneras. Así comenzó la oposición radical en la comunidad. El entusiasmo y la agresividad manifiesta de este grupo fue manipulado por los dirigentes nacionales. Como resultado se originó en la comunidad una de las luchas socio-políticas más intensas de la última década.⁶ La gran mayoría de la gente vieja y de los indios mal informados creyó que el propósito de la organización nacional era confiscar la tierra de los terratenientes. Por eso, los indios que poseían buenas tierras de milpa se alarmaron. El problema de la tierra, la inseguridad que surgía de la información equivocada sobre la política agraria y sobre la organización y función del organismo local de la Unión Campesina, dieron lugar a que el alcalde indígena, los ancianos y los miembros de la cofradía adoptasen una posición completamente antagónica hacia el régimen de Arbenz. La actitud firme de este grupo fue decisiva y trajo serias consecuencias. Los políticos de la capital se las arreglaron para imponer una multa individual de doscientos dólares al alcalde y sus funcionarios porque éstos se oponían a la Reforma Agraria. Los indígenas concibieron este hecho como una repetición de la injusticia que les menoscababa su libertad, y como un retorno a la vieja política de supresión del gobierno local. Este primer incidente serio indicaba a los indígenas que los Ladinos de la ciudad no habían cambiado en nada y que "no se podía confiar en ellos".

La situación se hizo más delicada como resultado de la asociación de varios partidos nacionales que respaldaban y se oponían respectivamente al régimen de Arbenz. Los indios de la cofradía se opusieron a los indios que integraban la Orden católica de San Francisco. Éstos a su vez se opusieron a los grupos protestantes integrados por indios. Los protestantes se habían dividido antes debido principalmente a los problemas de la administración de su iglesia. El cisma originó una nueva iglesia y los dos nuevos grupos protestantes adoptaron una orientación política distinta. Todos los grupos religiosos integrados por indígenas se unieron contra los ladinos.

La caída del gobierno comunista de Arbenz en 1954, y el advenimiento al poder del fenecido Castillo Armas provocó un nuevo ciclo en los acontecimientos de la comunidad. Una revolución armada en la comunidad sucumbió ante el grupo que se oponía a la Reforma Agraria y al gobierno de Arbenz. Este grupo se impuso inmediatamente después que se había dominado la situación nacional. Los partidarios del programa de Reforma Agraria fueron conducidos a la ciudad y encar-

⁶ Rubén E. Reina, "Chinautla: 1944-53", en *Political Changes in Guatemalan Indian Communities: A Symposium*, editado por Richard N. Adams, Middle American Research Institute, Tulane University, 1957.

celados. La mayoría de los chinautlecos perdieron los derechos que habían adquirido en la costa, así como sus cosechas e inversiones. Los terratenientes pudieron cambiar los contratos sobre las rentas de tal modo que ya no resultaba ganancioso para los chinautlecos la siembra de milpa en los terrenos de la costa. Como resultado de esto el alcalde indio y sus seguidores se enorgullecieron de su forma de vida indígena y de su sistema de cofradía. Sintieron que lo único seguro dentro del contexto de la nación era la comunidad.

Se puede afirmar, aun cuando se excluyan algunos detalles políticos interesantes, que el cambio producido por el advenimiento al poder de Castillo Armas fue muy significativo. Un partido nacional permaneció activo en la comunidad pero según el sentimiento predominante éste sólo servía para mantener a un indio en el poder y todo otro interés político debía descartarse. Debido a las malas experiencias de la revolución de 1954 la política se convirtió para los chinautlecos en algo completamente imprevisible. El pueblo presentía que lo "que era bueno hoy podía ser malo y condenable mañana". Este sentimiento hizo que la actividad y la organización política de la comunidad cambiara por completo su trayectoria en 1956. La situación volvió a un ritmo de tranquilidad y recobró lentamente la orientación básica que prescribía la "ley de los santos". Los indios dedicaron todos sus esfuerzos a la reanimación de su cultura con el fin primordial de revivir la costumbre. Los acontecimientos políticos precedentes trajeron como consecuencia que los indígenas temieran y rehuyeran una vez más la relación con el mundo exterior, con el extranjero y con el extraño. En 1956 todos los grupos encontraban generalmente su seguridad dentro del marco de la cultura de la comunidad.

V

Fijemos nuestra atención ahora en ¿cómo se enfrentó la comunidad dentro de sus valores y necesidades básicas, al cisma nacional? Es evidente, antes que nada, que el ciclo anual de la vida chinautleca da un valor extraordinario a las ceremonias religiosas. Requiere la celebración de numerosos días de santos y envuelve un gran número de oficiales con roles dentro de las instituciones religiosas cuando la situación política lo permite. Las fiestas desempeñan un papel significativo en la comunidad no sólo como fuente de contemplación religiosa sino como un tipo ideal de actividad recreativa. Esta última función ocurre probablemente en mayor grado que la primera. Pero la parafernalia de una fiesta requiere una gran suma de dinero de cada participante para conservar el ritual conforme al patrón prescrito por la costumbre y sancio-

nado por el *Tatajpish* y la *Tutajpish*. Es curioso que a pesar de ese gasto de dinero, los individuos aspiran a ocupar diversos puestos en el transcurso de sus vidas. Esto, sin embargo, es explicable pues cada puesto conlleva todavía un grado especial de prestigio, y prepara al individuo para un cargo más alto que aumenta su poder político, le asegura un entierro extraordinario y una condición agradable después de su muerte.

Debido a que la preparación de una fiesta requiere tiempo y dinero, la persona que desea participar en ella tiene que buscar una ocupación compatible con el orden y la secuencia del ceremonial religioso que le provea al mismo tiempo de suficientes recursos económicos para el gasto que exige su cargo. El cultivo de milpa y la carbonería en el caso de los hombres, y la alfarería en el de las mujeres, han sido los arreglos económicos más satisfactorios en el pasado. Los que poseen tierras dedicadas al cultivo de la milpa y a la extracción de madera para la carbonería perpetúan la vida ceremonial de la comunidad sin gran dificultad. El futuro es incierto, sin embargo, para el individuo desposeído o semi desposeído que se considera a sí mismo un agricultor. La actividad económica del individuo se reduce considerablemente cuando éste no tiene tierra para el cultivo de la milpa, ni materia prima para la carbonería. Estas circunstancias dificultan su plena participación en la vida social de la comunidad. ¿Qué quiere decir esto? La incapacidad para participar activamente en los asuntos de la comunidad implica un posible futuro monótono y estéril. Por eso los individuos ansiosos acogieron la Reforma Agraria de 1952 como un medio para adquirir la más valiosa de todas las posesiones: la tierra. Además, el deseo de poseer tierra está asociado al valor de la hombría. Con frecuencia es imposible acompañar a un individuo hasta su milpa, o averiguar cuál es la demarcación exacta de la tierra de un indio. Esto se debe a la concepción de que una persona que no posee tierra o tiene muy poca es algo inferior al hombre y se le somete, por tanto, al discrimin social. Para el chinautleco, al igual que para los indios suramericanos en general, la "tierra es el símbolo de su derecho a la vida, el vínculo que une su vida material a la existencia divina".⁷ La adopción de este valor dentro de la Reforma Agraria del gobierno de Arbenz es evidente. Los chinautlecos se sienten perturbados porque su sistema de seguridad económica está desapareciendo. No hay tierra disponible para la venta y muy poca se puede adquirir a través de la herencia. Existe un vacío en la vida económica de los hombres de la comunidad difícil de llenar. Este vacío plantea un serio problema a la continuidad de la forma de vida tradicional.

⁷ Moisés Sáenz, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* (México, 1933), págs. 116-17; en Beate R. Salz, *Ibid.*, memo, núm. 85, 1955, pág. 199.

En resumen se puede afirmar que:

- 1) la falta de tierra, y las consecuencias que ello tiene para el sistema de valores, explica la participación de los chinautlecos desposeídos o, semidesposeídos en el movimiento de Reforma Agraria,
- 2) el deseo intenso de gobierno propio les indujo a respaldar activamente el partido político que aseguraba la elección de un indio para el cargo de alcalde;
- 3) la posibilidad de revivir la "ley de los santos", y de reafirmar el "indigenismo" era otro de los objetivos determinantes de la conducta chinautleca.

Después de considerar los diversos hallazgos y de valorar cuidadosamente los resultados del estudio sobre Guatemala y su "cultura de comunidad" es evidente que podemos definir a la población de la comunidad como un grupo de incuestionable "orientación indígena". La llamada forma de vida indígena que se inicia en realidad durante el período posterior a la Conquista permea claramente la orientación general de la sociedad, y los rasgos de la cultura indígena predominan sobre los que se han adoptado durante el último contacto cultural.

¿Qué podemos concluir después de observar a los chinautlecos objetivamente? Chinautla demuestra que los indios han adoptado sin reparos elementos materiales extraños a su cultura como los modernos medios de transportación, las lámparas portátiles, las bicicletas, los relojes, los perfumes, las tejas, los insecticidas, la coca-cola, y los vestidos.

Si se consideran los relatos que la gente hace sobre el pasado se podría argüir que han ocurrido cambios culturales de importancia. Podría decirse por ejemplo, que ya no hay tantas bodas formales como antes; que el sistema político-religioso ha tendido hacia la separación, y que éste ha sido absorbido por la Iglesia y el Estado, que el status y el poder de la gente vieja y de la organización abarcadora de la cofradía ha decaído. Estas son algunas de las tendencias que se pueden señalar. No hay duda de que las bodas formales han disminuido en número debido a que los tres días de ritual y de banquetes imponen un gasto considerable. Sin embargo, la esencia de la institución persiste. El proceso de negociación ocurre dentro de los patrones de etiqueta que prescribe el "pasado" a pesar de que la boda no se lleve a cabo. Muchos años después, y antes de la muerte, cuando la pareja ha logrado ahorrar suficiente dinero ésta se casa formalmente tanto ante la autoridad civil como ante el *Tatajpsib*. La separación de la organización religiosa fue el resultado del ajuste a las diversas administraciones nacionales de tipo dictatorial. Respecto a las cofradías tuve la impresión a principio de que la resistencia general de los individuos al aceptar un cargo en

ésta indicaba síntomas de un estado decadente en la organización. Cuando el grupo de mayordomos se presentaba en una casa con el fin de nombrar a un individuo para un cargo los mayordomos y el candidato al cargo se envolvían en largas discusiones. En ellas se resaltaba el insulto y la conducta agresiva del candidato y su esposa hacia los mayordomos. Sin embargo, en el contexto de la etiqueta social chinaulteca esta acción es perfectamente previsible pues responde a un patrón de conducta tan antiguo como el recuerdo de los ancianos. Creo por el contrario que la falta de agresión sería más bien el índice de un estado decadente en esta comunidad.

Cuando se analiza el significado de los acontecimientos que sucedieron a la revolución de 1944 hay base para afirmar que la reorganización nacional de la última década trajo como resultados ajustes y adiciones en las instituciones locales de la comunidad. Me refiero especialmente a la organización de los partidos políticos en la comunidad, y a la introducción de los métodos electorales y otros mecanismos de la estructura de poder. Pero parece que ninguno de estos ajustes ha afectado todavía en forma drástica y esencial la orientación y la visión del mundo de los indígenas ni ha logrado incorporar a los indios a la cultura nacional, por lo menos en un sentido apreciable durante la última década. Para determinar los aspectos encubiertos de la integración nacional de los indígenas entrevisté intensamente a diversos grupos de chinaultecos en los distintos niveles de edad. Estas entrevistas incluían individuos culturalmente conservadores desde el *Tatajish* hasta los oficiales religiosos o mayordomos, a los dirigentes de la Orden de San Francisco, a los protestantes políticamente orientados y a políticos, y a personas que habían estado expuestas al adiestramiento educativo y militar. Mi propósito era descubrir la imagen que los indios tenían de la nación: de los símbolos, la organización administrativa y los temas nacionales. Las entrevistas se proponían determinar cómo los indígenas interpretaban su función dentro de la unidad política de la nación. Los hallazgos no indicaron diferencia significativa entre los diversos grupos.

Independientemente del origen de los grupos y de su grado de contacto con la situación urbana, la educación formal, el servicio militar y la participación política, todos ellos evidenciaron una apreciación limitada del contenido y el sentido de la constitución, de las festividades y otros símbolos nacionales, de la función y estructura del gobierno central y de los derechos y deberes ciudadanos. Los chinaultecos mantenían su forma de vida como el centro de su visión del mundo a pesar de pertenecer a una organización política más amplia. Según ellos la verdadera asimilación de los valores nacionales está bien para los Ladinos pero no para los *naturales*.

Chinautla ha demostrado, dentro de sus circunstancias especiales, que los indios pueden añadir otros rasgos a su cultura rápida y fácilmente cuando lo creen necesario, y que pueden además ajustarse al cambio circundante si éste les afecta en forma directa o indirecta. Pero este breve análisis histórico-funcional demuestra también que la base de la cultura persiste firme y tenaz en todas sus características fundamentales aun en los momentos más difíciles. El dinamismo cultural parece seguir su propia trayectoria. La crisis que sufrió la comunidad de 1944 a 1956 tuvo un efecto opuesto a las predicciones que habían formulado los estudiosos de las ciencias sociales en 1945.

Cuando este investigador abandonó Chinautla en 1956, la cultura de esta comunidad era más indígena que lo que indicaban los relatos anteriores a la revolución. Este caso junto a otros ejemplos de comunidades indígenas dentro y fuera de Mesoamérica apunta hacia la posibilidad de llevar a cabo un indispensable estudio comparativo sobre la naturaleza y el grado de transformación que se produce en las comunidades no-desarrolladas cuando éstas son afectadas por conmociones políticas de carácter nacional, por la modernización, o aun por la influencia abarcadora de algo que puede denominarse "la cultura del siglo xx". Este estudio comparativo de las sociedades indígenas y/o campesinas que persisten con un estilo de vida propio dentro del marco del mundo moderno no sólo reduciría en número las diversas interpretaciones de este fenómeno complejo del cambio cultural sino que aclararía el problema del conservadurismo cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Goubaud Carrera, Antonio, "Indian Adjustments to Modern National Culture", en *Acculturation in the Americas*, ediciones Sol Tax, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Reina, Rubén E., "Chinautla: 1944-53", en *Political Changes in Guatemalan Indian Communities: A Symposium*, editado por Richard N. Adams, Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1957.
- Sáenz, Moisés, *Sobre el Indio Ecuatoriano y su Incorporación al Medio Nacional*, México, 1933.
- Salz, Beate R., *The Human Element in Industrialization: A Hypothetical Case Study of Ecuadorean Indians*, American Anthropological Association, vol. 57, núm. 6, parte 2, memo. núm. 55, 1955.
- Silvert, K. H., *A Study in Government: Guatemala*, Parte I, Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1954.

CONTINUITY OF INDIAN CULTURE IN GUATEMALA

RUBÉN E. REINA

(Abstract)

The 1944 Revolution was a significant break in the national political history of Guatemala. General Jorge Ubico's fifteen years of dictatorship came to an end and the nation entered a new political era in which democratic political procedures were set up as the basis of a self-proclaimed social revolution providing equal opportunities, both economic and political, to all citizens. As a consequence, all qualified inhabitants were permitted to participate in national affairs by exercising their right to vote in national elections, as well as to participate in state and county government, a right bestowed equally upon men and women of both the Ladino and Indian groups.

Assuming that the desire for village reform and progress had been suppressed under the dictator, the constitutional freedoms now granted opportunity for achieving desired goals. Social scientists felt that the year 1944 opened a new historical period which, they predicted, would exert upon the Indians pressure demanding changes greater than those required in any period since the XVI century. Although, the national crisis brought to bear pressures the end-result seemed almost opposite from that predicted.

The author grants that there has been local acceptance and full support of several political parties along with modern electoral procedures. But it is argued, however, that these accommodations have neither basically affected the native concept of government and the orientation of the Indian world view, nor have the Indians advanced to any observable extent their assimilation into the national orientation. On the contrary, the accommodations have resulted in the revitalization of some traditions. The author suggests that it is essential to understand that Indians of the village studied have shown that they can *add* rapidly to their culture and can adjust to general surrounding changes of mass society when impinging upon them. This cultural buoyancy has, so far, maintained the core of the culture stable, even under serious trial.

The article closes by drawing attention to the fact that this Guatemalan case suggests the need for further and systematic exploration of the kind and rate of transformation in underdeveloped communities when they are thoroughly exposed to national upheavals, moderniza-

tion and/or industrialization. A comparative study might not only reduce the number of interpretations of this complex phenomenon of change for the Twentieth Century, but also might shed more light on the question of why such societies do not undergo further basic change when the opportunity is provided.