

Una comunidad frente al capitalismo de una estructura social

|119

JEAN-LOUP HERBERT

“El dinero es directamente la comunidad real de todos los individuos ya que es su propia substancia, así como el producto común... pero la comunidad realizada en el dinero no es más que una abstracción pura, una cosa absolutamente fortuita y exterior al individuo, al mismo tiempo que un simple medio para él de satisfacer sus necesidades. La comunidad antigua implica y supone una relación del individuo consigo mismo totalmente distinta. El dinero siendo él mismo la comunidad, no puede tolerar otra frente a sí.”

K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*. (Traducción nuestra.)

Presentamos una investigación hecha en el municipio de Santa María Chiquimula, ubicado en el departamento de Totonicapán¹ en Guatemala, cuyo resultado es el producto de más de dos años de vivencias discontinuas en dicho pueblo y fundamenta parte de un trabajo general sobre la estructura global de Guatemala.²

Su propósito es una crítica del concepto de “comunidad”, aunque numerosos autores ya lo han hecho (A. D. Marroquín, Stavenhagen, Woldf, A. Beltrán, Gunder Frank, H. Flores, con quienes estamos en deuda); ellos han insistido sobre el carácter erróneo de concebir la comunidad “aislada”, “cerrada”, “autosuficiente”, demostrando su integración al mercado regional, nacional e internacional, posición que nos parece insuficiente, puesto que al abandonar el enfoque de la comunidad, estudiaron las relaciones y el impacto de la sociedad global y su influencia sobre la economía local; posición mucho más correcta, pero que a nuestro criterio no supera dialécticamente los errores de la antropología tradicional y oficial. Es necesario volver sobre el terreno mismo de esta antropología —el municipio— y criticarla en su propio campo, de allí que invertimos el enfoque y en lugar de ver lo *micro* partiendo de lo *macro*, enfocamos lo *macro* a través del *micro*, por lo que la unidad mínima de estudio fue la aldea, que nos parece representar el núcleo menor pero de mayor consistencia social.

Si es bien cierto que científicamente ha sido desechada la “comunidad”, debemos observar que constituye una ideología en pleno de-

sarrollo al nivel de la opinión pública y es utilizada por numerosas instituciones políticas —a pesar de un sinnúmero de fracasos, como lo apunta Fals Borda—, que nutre los planes de desarrollo social (cf. *pen-sum* de estudios de escuelas de servicio social, tesis de graduación de diferentes disciplinas e incluso de autores reconocidos. Ejemplo: el reciente volumen del SISG, número 23). Nos parece obvio que más que concepto metodológico “la comunidad” se volvió una ideología al servicio de los poderes dominantes; aunque no lo deseen sus defensores, sueña a comunitario —filantropía, paternalismo, generosidad y humanismo— o a comunismo; confusiones observadas varias veces por nosotros y que ocasionan problemas prácticos que por cierto no facilitan el trabajo de educación y “concientización” que supone teóricamente esta política. Además de confundir, hacen creer en ciertos intereses comunes, pretenden encubrir antagonismos irreductibles, por lo que no es casual que se nutran de una antropología funcionalista e integracionista. Pero más gravemente en países como Guatemala, con pasado y presente colonial, el desarrollo de la comunidad llega a grados de mixtificación mucho mayores; para lo que se utilizan numerosas horas de motivaciones, dinámica de grupo o “laboratorios vivenciales”, todo lo cual trata de hacer creer a los explotados que el ser pobres es culpa de ellos, por lo que deberían trabajar más para el bien común —gratis, además—, agradeciendo a sus autoridades que les proporcionen una “ayuda”. En el afán de sacarlo de su supuesto arcaísmo y conservantismo se le trastorna la conciencia, pero a pesar de estos esfuerzos el colonizado no se deja engañar, pues se da cuenta que estos trabajos y servicios personales son los mismos de todos los tiempos, solamente que con palabras más dulces que encubren una nueva forma de controlar la población, que él desafortunadamente no lo sabe. Se explica la relación del desarrollo comunal con los programas de acción cívica de los ejércitos. Más grave nos parece la colaboración que presta en este contexto la antropología y, sobre todo, la psicología, caso claro de colaboración de las ciencias sociales con los poderes políticos al participar con una política colonialista, pseudorreformista, ya denunciada por G. Bonfil.

Preliminares metodológicos

El estudio crítico que sigue se originó de una contradicción muy obvia: la Universidad de San Carlos de Guatemala nos encargó investigar el municipio de SM, ya que la opinión general indica que constituye un ejemplo típico, perfecto, de un pueblo tradicional de la sierra de Guatemala, exclusivamente “indígena”, cerrado, atrasado, pegado a sus

costumbres antiguas y aislado del mundo moderno. Según los criterios de la antropología de R. N. Adams —es decir según la ideología dominante—, pertenecería al grupo “indígena tradicional” muy poco “modificado”. Sin embargo las primeras observaciones obligan a concluir exactamente en lo contrario de estos supuestos: SM es un pueblo donde más de la mitad de la población se encuentra dispersa en el resto del territorio ejecutando su trabajo; en todas las cabeceras departamentales se encuentra a sus habitantes, su mercado atrae productos de todo el país; en cuanto a sus costumbres, es un municipio en donde más de la mitad de la población es protestante. Estos hechos masivos impulsaron una primera pregunta: ¿cómo explicar el desajuste entre la realidad inmediata y la opinión que tiene de ella la colectividad? Esto, obligó a efectuar un estudio de la mentalidad colectiva guatemalteca y de su ideología dominante, cuya conclusión fue que no existe el municipio aislado, tradicional, cerrado, sino más bien son los grupos dominantes quienes quieren verlo así.

El otro paso. Otra contradicción: los chiquimultecos siendo probablemente la gente más móvil y empresarial que se ha encontrado en Guatemala, tienen al mismo tiempo un apego extraordinario a su chozamilpa y aunque vivan en otros lugares tratan de pasar de tres a cinco días en ella cada mes, lo que se contradice con la famosa desconfianza a lo externo, uniéndose una gran extraversión con una fuerte identificación colectiva para con su pueblo. Lo cual obligaba a buscar una explicación a esa ambivalencia: abierta al exterior y al mismo tiempo con mecanismos de defensa, a veces agresivos, contra el mundo exterior.

Pasos siguientes, más sistematizados:

a) Crítica sociográfica del marco comunitario; descripción de las relaciones comerciales nacionales e internacionales que incluyen este pueblo (movimiento de personas, productos, precios...); papel de varias instituciones nacionales como escuela, municipalidad, iglesia, sistema jurídico, administrativo, ejército, quienes obviamente incluyen a SM en la historia nacional de Guatemala desde la colonia española. Esta crítica se quedaba en la superficie ya que no era más que descriptiva.

b) Necesidad de estudiar la sociedad global y nacional: Guatemala vista como una estructura colonial cuya contradicción fundamental entre ladino e “indígena”³ repercute en todos los niveles de su vida; crítica del concepto de ladinización, de feudalismo, de clases y presentación de un ensayo de explicación de la realidad nacional.⁴ Al mismo tiempo inicio de un estudio —inacabado— de la contradicción ladino/indígena en Quezaltenango: centro rector de la sierra occidental.

c) Vuelta a la célula microsocia mínima: estudio comparativo e intenso de dos aldeas de SM bajo dos puntos de vista: su grado de unidad

y consistencia social y el impacto de la historia colonial sobre estas aldeas; surge el racismo como elemento importante de la formación de la conciencia social guatemalteca, percibido al nivel *a priori* más sorprendente por los antropólogos mecanicistas y ahistóricos, ya que es en las aldeas más apartadas y sin un solo ladino que el temor de éste es más profundo, casi vital.

d) Intensificación del estudio de la dimensionalidad temporal histórica: estudio de archivos, cronistas,⁵ pero más que todo evaluación de la memoria colectiva de estas aldeas a través de entrevistas libres y conferencias sobre la historia precolonial y colonial, que por las reacciones suscitadas me han dado probablemente el material más profundo y a veces conmovedor para hacer este estudio. De ahí que pudimos sacar la afirmación básica que el indígena tiene una conciencia muy aguda de su colonización de cuatro siglos y medio; no solamente el trauma de la llegada de los españoles sigue siendo muy inmediato, sino también su identificación con su pasado precolonial está en el centro de la problemática.⁶ Esto nos permitió asentar que como todos los “indígenas” del mundo, el de Guatemala es un colonizado que trata de defender una identidad histórica amenazada.

e) Reelaboración teórica global: las aldeas estudiadas viven una doble realidad, están incluidas como primero y último eslabón en el gigantesco fenómeno de proletarianización impuesto desde el nacimiento del capitalismo a otros continentes. Es decir, que los “indígenas” estudiados son los primeros proletarios del mundo que permitieron la acumulación primitiva capitalista en Europa y, en este sentido, son parte integrante de este modo de producción y conforman, en parte, su ritmo de desarrollo. La lucha por la tierra, la descomposición social, el apego al minifundio, la resistencia secular a la integración, a las instituciones colonialistas, la solidaridad frente al peligro exterior, la reelaboración violenta de valores religiosos, la unidad del colonizado vitalmente percibida, son todas observaciones que deben ser reinterpretadas a la luz del concepto de proletarianización y resistencia dialéctica a ello. Llegamos entonces a la conclusión provisional siguiente, que al mismo tiempo puede ser la base de un nuevo sistema de hipótesis que permita nuevas observaciones:

El “indígena” es un colonizado,
 es decir, un mutilado,
 no exactamente un proletario,
 un dominado, no un sometido,
 un sufriente pero esperanzado,
 un herido aún vivo,
 traumatizado, no neurótico,

agonizante pero no suicidado,
 expropiado pero no desposeído,
 tradicionalista pero no conservador.
 En un estado crítico, un refugiado que se defiende.

Esta breve descripción metodológica nos pareció necesaria ya que los estudiantes y muchos trabajos de “maestros” en ciencias sociales dan a entender que sus resultados nacieron de una buena vez, siguiendo una pauta mágica e infalible, olvidando que la metodología se produce conforme el desarrollo del trabajo. Sabemos, desde Mills, que esta actitud esconde una mala conciencia o una mediocridad científica admirable (cf. la mayoría de obras del S.I.S.G.). Tratamos, al contrario, de seguir fielmente los pasos reales que permitan evitar una reconstrucción formalmente lógica. La ciencia social parece mortalmente amenazada por la burocratización y la mala conciencia política; sin embargo si aún se quiere salvarla, una actitud artesanal, más sincera y manual con los instrumentos y la realidad con que se trabaja parece necesaria. Las resistencias, esperanzas, asperezas, intuiciones y opacidades de la materia social constituyen la vida diaria del sociólogo, así como las dudas, preguntas, intuiciones, errores e ilusiones. Pero nuestro pudor intelectualista es ilimitado, no nos gusta que nos vean trabajando en nuestro laboratorio; preferimos los razonamientos bien hechos: prejuicios idealistas producto de la división del trabajo manual-intelectual, que reforzamos por esta actitud, agudizando a su vez la explotación que implica tal división. Estamos lejos de una sociología crítica; sin embargo, Bachelard ha explicado, con una paciencia de campesino, que la ciencia no divide la verdad del error, y que un error explicado es tan importante como un descubrimiento; pero la (ciencia) social sigue en la metafísica, cree en la verdad pero no la produce, no practica fácilmente la autocrítica, probablemente por su dependencia hacia los poderes existentes.

La metodología seguida aquí niega la posibilidad de una actitud de fría y estricta observación. Es demasiado obvio, y personalmente lo sentimos insoportable, que cuando nuestro trabajo se reduce a entrevistar, observar e informarnos, parecemos demasiado policía o colonialista: sacar la materia prima, transformarla para venderla cara a los que tienen los medios para comprarla.

Nos negamos, igualmente, a la actitud camaleón: pasar desapercibido, evitar los conflictos, “ser un miembro más de la comunidad”; además de su similitud con técnicas de espionaje, es producto de una falsa conciencia de nuestra situación profesional y social que llega hasta la ceguera.

Tampoco usamos el cuestionario *sagrado*, de una gran pobreza de resultados en el medio estudiado; la estadística no nos fue de mayor utilidad ya que la obsesión del porcentaje cae en el absurdo de que la precisión aparente del resultado está, de hecho, sin relación con la precisión del dato. Si la observación directa nos enseña que el promedio de tierra poseído es de veinte cuerdas (aproximadamente una hectárea) es de poca importancia aceptar un margen de error de 20%; de todos modos sabemos que estudiamos en una zona de minifundio, y eso es lo importante.

Igualmente, nos pareció inoperante el modelo clásico de la monografía de la comunidad, cuya pretensión a la totalidad y a la multilateralidad esconde reducciones teóricas, esquematismos y posición ideológica (ver la crítica de Bonfil).

Nos quedaba la dialéctica, es decir la explicación de las contradicciones y la aceptación de las tensiones:

Contradicción entre observación y toma de posición

Contradicción entre observaciones y teoría

Contradicción entre teoría y praxis

Contradicción entre grupos sociales, políticos, religiosos y nuestra inclusión objetiva dentro de ellos.

Estas contradicciones no tienen soluciones, desde luego; sólo la historia y el tiempo permiten su explicación, superación, planteamientos y redefinición en otra forma.

El resto del trabajo trata de presentar lo que nos parece determinante de la vivencia de dos aldeas de SM que resisten a la destrucción colonial.

La expropiación

Santa María Chiquimula se encuentra ubicada entre los 2,300 y los 2,000 metros, en el centro de la sierra occidental de Guatemala; se parece a las decenas de pueblos vecinos, habitándolo, actualmente, alrededor de 17,000 personas; o bien, como dice la gente, hay más de 2,850 hogares ocupando una extensión de 80 km.², lo que significa una densidad de 210 h. por km.² La tierra está constituida por una profunda capa de cenizas volcánicas de poca resistencia, presentando fuertes pendientes (SM está ubicado exactamente en la parte más alta del cono de recepción de la cuenca del Golfo de México) donde corren numerosos riachuelos que recogen una precipitación pluvial de 1,000 a 1,500 mm.;³ se dice que por esto la tierra es malísima, sufriendo una erosión espantosa; sin embargo, erosión y densidad demográfica no son datos o fatalidades, son el producto de toda una historia de cuatro siglos y medio

que se resume así: SM no puede vivir con lo que produce, o sea que las condiciones objetivas de reproducción social de esta comunidad no existen; la tierra: materia prima, medio de producción, laboratorio inmediato del trabajo, medio de subsistencia, prolongación de la vida orgánica, humus de los símbolos, base y producto de la comunidad; la tierra ha sido expropiada, reducida, comercializada, privatizada, pero más que todo no hay tierra, lo que pone en peligro la seguridad y continuidad del grupo, es decir, que la base misma de la comunidad está esencialmente minada y destruida. Situación que se viene agudizando desde hace siglos: “por lo escaso que nos hallamos de ellas (las tierras), pues lo probamos con las que ellos nos están arrendando, por mandato de la real Audiencia, y con todo no nos alcanza la tierra para la mitad de los tributarios que tienen nuestro pueblo pues los demás se ven precisados de salir a otros pueblos, a alquilar tierra para sembrar milpas, mantener sus familias, pagar los reales tributos, y demás cargos. . .”.

Admirable y audaz descripción sociológica hecha por los vecinos principales y autoridades en 1778, para mandarla al Alcalde Mayor del Partido de Totonicapán. Es indicador de una indisciplina que culminará con la violencia entre los años de 1802 y 1820; época en la cual un sacerdote, después de un motín, aconseja a las autoridades municipales una gran indulgencia, ya que si viene la tropa los “indios ignorantes” se irán al monte “hasta 20 leguas y nunca pagarán tributos”.

SM era un pueblo precolonial importante y destacado, el *Popol Vuh* lo menciona como perteneciente a la undécima rama de la corte de Utatlán, en la cual desempeñaba el papel relevante de defender el palacio de esta capital, tal como lo menciona Fuentes y Guzmán: “el costado derecho del palacio que estaba la guarnición de la defensa, al cargo y al cuidado de los indios vecinos de Chiquimula, entonces ciudad importante de numerosa población”.

Curiosamente, los pobladores actuales tienen viva memoria de este pasado guerrero, a pesar, pues, de que la etimología oficial del pueblo llamado Tzolojché, es sauco, ningún habitante reconoce así este vocablo, diciendo que la verdadera palabra es Tzooloj que significa gente recia, brava, o guerrera. Veremos que hasta 1941, todas las declaraciones oficiales se refieren a este pueblo como particularmente rebelde.

Es de conocer que, tal vez por su papel precolonial, esta población fue particularmente castigada por los españoles, fijándole una limitación física sin relación con la densidad de sus habitantes. De esa arbitraria decisión inicial arranca la incansable lucha por la tierra.

Como en todas las tierras de Guatemala y América, la llegada de los españoles significa una *expropiación* general, es decir que el colonizador se apropia los derechos de administración, disposición y explotación ili-

mitada al declararlas *realengas* o *baldías*; sabemos que, para compensar esta drástica medida, se van a distribuir las tierras en forma de ejidos y poner bajo protección de una serie de leyes, autoridades, justicias, las tierras comunales de los indios, implicando una transferencia absoluta de los derechos de propiedad y la constitución de un poder militar, político, religioso, jurídico y burocrático que pueda operar la transferencia y garantizarla. Este acto y este poder van a ser la esencia del colonialismo, lo que permite explicar por qué hasta hoy todo lo que viene de afuera es interpretado como peligroso, extraño, extranjero, enemigo virtual, haciendo que la palabra ladino tenga en el fondo de la conciencia colectiva su connotación de hombre astuto, sagaz, ladrón. Mencionar esto no es racismo sino clara expresión de una realidad histórica.

Encontramos que, en 1601, el título redactado en Quiché desaparece.

En 1618 tenemos noticia de problemas de deslinde con San Antonio Ilotenango, resuelto con el procedimiento de la composición, pero no se titula bien esta tierra.

En 1705 resurge el conflicto ya que, para la justicia, tierra sin título significa tierra realenga, por lo que después de numerosa papelería de lo cual se aprovechan múltiples “licenciados”, junto a las amenazas del aparato colonial, se remata la tierra. Entonces asistimos a esa trágica paradoja: los indios de SM tienen que comprar sus propias tierras a la Corona, las que ya habían sido objeto de composición después de la expropiación colonial.

En 1762, conflicto entre derechos de dos municipalidades, pero se interpone un contrato de derecho privado de venta, declarado superior al derecho comunal.

En 1775 surge un conflicto relacionado con un contrato de arrendamiento entre vecinos de SM que trabajaban tierras de Momostenango haciendo valer el derecho de propiedad privada, sobre el que prevaleció el derecho de la parcialidad, como un viejo resabio precolonial, haciéndolo cumplir con amenazas y azotes.

En 1777 el conflicto de la necesidad de tierra se manifiesta a través del derecho de propiedad que quieren hacer valer los pueblos de Santa Cruz del Quiché y San Antonio Ilotenango, quienes simultáneamente manifiestan ser propietarios de tierras que arrendaban los de SM al Quiché pagando 2 ovejas a los dominicos, 5 o 6 pesos a las justicias cada 6 meses y trabajos personales en la milpa de la comunidad y servicios de bestias de carga; ante esto los de San Antonio alegaron derecho de propiedad sobre dichas tierras exigiendo que los de SM les paguen a ellos, ya no lo anteriormente descrito, sino que 126 pesos. Luego un vecino nacido en San Antonio prueba ser propietario de dos caballerías de las arrendadas y exige que los de SM abandonen su tierra; a esto

se oponen los de SM, continuando el conflicto por varios años, y finalmente se da por cerrado al declarar, por decisión oficial, estas tierras —en su totalidad— como realengas.

En 1778 SM arrienda tierras de San Pedro Jocopilas pagándolas en dinero, tejas, adobe y servicios personales, lo que ocasiona permanentes conflictos.

En 1816, conflicto con un vecino de Momostenango que afirma su derecho de propiedad privada sobre 18 caballerías, las cuales habían sido repartidas a SM anteriormente por un encomendero.

En 1826, conflicto de límites con Momostenango.

En 1830, recibe adjudicación de tierras de San Pedro Jocopilas, al cual niega el derecho de pastorear y hacer leña y ocote, haciendo valer su derecho de arrendatarios.

En 1830 busca sus títulos de ejidos.

En el mismo año Santa María Chiquimula se queja de que sus títulos están en manos del juez de Totonicapán.

En 1833, “para evitar desgracias y reclamaciones que a cada instante se repiten”, se trata de que midan las tierras que arriendan en Santa Cruz, San Antonio y San Pedro; el agrimensor se queda tres meses a costa del pueblo, cobrando 377 pesos, más gallinas, manteca y huevos. Cansada, la población lo expulsa sin haber sido satisfecha.

En 1845 busca “sus antiguos títulos pagándolos” para evitar tantos disgustos día a día con San Pedro Jocopilas.

En 1846 “suplicamos el no ser molestados de los parajes, en los que por no haber tierras en nuestro pueblo (como tantas veces lo hemos manifestado) estamos arrendando desde nuestros antepasados...” “ya que algunos individuos han querido echarlos de las tierras de Jocopilas y Zacapulas...”.

En 1889 SM invade el ejido de Totonicapán y recibe una tercera parte de éstos.

En 1872 SM está separado de Patzité.

En 1936 SM definitivamente separado de Santa Lucía La Reforma.

Estos dos municipios actuales, Patzité y Santa Lucía La Reforma para todos los entrevistados de SM son poblados por gente de Santa María; estas decisiones administrativas que disponen de los límites de los municipios a su antojo, originan una serie de conflictos —15 entre 1821 y 1888 hemos podido contar— que agotan los recursos municipales y no se resuelven por ser producto de decisiones arbitrarias que no corresponden a la realidad sociohistórica; por ejemplo, Santa Lucía, teniendo seis veces menos habitantes, tiene una extensión del doble de SM; de allí los desequilibrios demográficos por razones históricas.

Hicimos esta larga enumeración —a base de documentos de archivo—

en forma de título de periodismo para ir en contra de un prejuicio frecuente que tiende a hacer creer que estos pueblos viven tranquilos y felices en un estatismo sin historia (se habla de los pueblos primitivos sin historia); al contrario, a través de esta lista de conflictos, a veces violentos, vemos a un pueblo luchar sin cesar para reconquistar sus tierras, producto de los abusos cometidos desde la colonia; lucha a la que se enfrentan tenazmente contra el poder político (Audiencia, Alcalde Mayor y sus representantes), poder militar (tropas, armas y milicias), a las mediaciones interesadas del sacerdote, a las malicias de los licenciados que viven del derecho agrario y su permanente estado de crisis, a la falta de honestidad de los agrimensores, a las envidias económicas del encomendero o del ladino. Todo lo cual permite determinar la crisis permanente en que se han desenvuelto las normas jurídicas producto de los poderes coloniales y colonialistas que superponen un derecho casi gentilicio (la parcialidad, los principales del pueblo), derecho colonial arbitrario (los ejidos) y un derecho capitalista (propiedad privada absoluta, contrato de arrendamiento, compra venta de tierras), mezcla que se encuentra matizada de esclavitud y feudalismo (servicios personales, trabajo para autoridades religiosas y jurídicas).

Hoy, esta situación no ha cambiado en su esencia: relaciones de poder, anarquía jurídica, colaboración entre autoridades políticas, militares, religiosas y administrativas en contra del colonizado, sólo que es mucho más grave. Santa María pertenece en su totalidad a la zona de más minifundio del país (teniendo un 25% de sus propiedades dentro de la categoría —irónicamente— llamada *microfinca*). Recordamos que la densidad de población es de 210 h. por km.², en tierras quebradas, pendientes y con cenizas volcánicas en su superficie; el censo de 1964 nos da los datos siguientes:

366	unidades de producción son inferiores a 1 manzana
652	unidades de producción miden entre 1- 2 manzanas
648	unidades de producción miden entre 2- 5 manzanas
262	unidades de producción miden entre 5-10 manzanas
88	unidades de producción miden entre 10-32 manzanas
2	unidades de producción miden entre 32-64 manzanas

(Una manzana equivale aproximadamente a 0.7 ha. Una manzana equivale aproximadamente a 16 cuerdas.)

El cuadro anterior incluye tierras boscosas que no se utilizan para siembra. La mayor extensión cultivada, observada por nosotros, no pasa de 100 cuerdas; la menor —y más frecuente— propiedad existente oscila alrededor de las 5 cuerdas.

Desde la Reforma Liberal casi toda la tierra se privatizó y comer-

cializó, las tierras comunales prácticamente desaparecieron, quedando solamente pequeñas porciones de bosque que se utilizan para leña y algunas tierras infértiles que pueden ser utilizadas para el pastoreo; no existe un solo árbol que no sea de propiedad privada. Queda una parcialidad como representante de un lejano recuerdo del prestigio de un principal del pueblo, cuyos descendientes empobrecidos tratan de mantener una cierta solidaridad alrededor de un templo protestante. La tierra se compra y se vende al ritmo que marca el endeudamiento y el comercio —la cuerda se vende de 35 a 100 quetzales, según la calidad—, se arrienda cobrando entre 1 y 3 quetzales por cuerda; más gravemente, se arrienda a través de dar servicios personales. 10 cuerdas se arriendan contra 10 cuerdas trabajadas (preparación y siembra).

En conclusión, si admitimos que una familia de esta zona necesita alrededor de 120 cuerdas para obtener una dieta mínima, únicamente un 10% de la población satisface esta condición.⁷ A nivel global podemos decir que nunca, desde la colonia, la comunidad ha encontrado su medio de subsistencia, las condiciones objetivas de su reproducción: es decir, que la base misma de la existencia de la comunidad no existe.

Asimismo, anotamos que el movimiento de privatización y movilización capitalista de la tierra empezó desde los primeros momentos de la colonia y que, actualmente, es su forma generalizada, aunque sin ser tituladas en su mayor parte, debido a la anarquía jurídica y a las relaciones de poder existentes entre un pueblo “indígena” y a la estructura nacional en la que la justicia y la administración siguen siendo monopolizadas por el ladino.

Este análisis es suficiente para poder afirmar lo erróneo del concepto de comunidad.

Podemos afirmar que la colonia española, al expropiar todas las tierras y trastornar todo el régimen de tenencia con el establecimiento de un poder dominante, realizaba esta gran operación histórica de disociar la fuerza de trabajo de los medios de subsistencia y, en este sentido, hacía participar en sus primeras filas a los “indígenas” americanos en la etapa de acumulación primitiva del capitalismo; sin embargo, este movimiento en SM se quedó a medias debido a la lucha que sus habitantes opusieron a este poder, salvándose de la proletarianización completa, constituyendo y defendiendo la mínima propiedad campesina, base y razón de su existencia histórica y salvación del grupo. Este pedazo de tierra preservado junto al hogar, a pesar de todo, muchas veces tiene mucho más valor simbólico que económico; es el último hilo que lo mantiene vinculado a su grupo, que le permite tener su hogar en el mismo lugar que sus antepasados —aun cuando tenga que estar fuera 300 días— salvar su tradición y no romper con su historia. Aspectos de un

extraordinario valor en una estructura nacional donde imperan una economía, un poder, una justicia, una religión y valores radicalmente ajenos. Al perder esta simbólica parcela, es decir, el romper definitivamente con lo suyo, se pierde en el (semi) proletariado agrícola de las fincas de exportación y después en las barriadas: pierde su identidad, se vuelve una nada social, un “ladinizado”. Seguramente hay chiquimultecos que han recorrido este trayecto pero la historia no conserva sus huellas. Salvo, hemos tenido conocimiento, de un grupo de 125 personas que se establecieron en la finca de café “Los Ángeles” en 1900, como “mozos colonos”.

Llegar a esta situación constituye el penúltimo eslabón de la proletarización —el último es el obrero agrícola— de los “indígenas” que está en marcha en América desde la llegada de los españoles para satisfacer las necesidades de mano de obra requerida por el mercado mundial. Afortunadamente, muchos escaparon a este destino debido a su ingeniosidad, espíritu de empresa y capacidad de adaptación, lo que les permitió encontrar soluciones para subsistir: a ellos damos el calificativo de colonizados y no de proletarios, el primero representa una categoría específica y el segundo es un término genérico.

La descomposición social

El aspecto más engañoso del término comunidad consiste en ocultar las diferencias, las oposiciones de intereses o las contradicciones sociales. La violencia y la expropiación colonialista producen una descomposición social; el colonizador, en su afán destructivo y racista, confunde todo lo que no pertenece a su grupo en un término cómodo: “los indígenas”. Sin embargo, salta a la vista en SM, con mirar solamente el vestido, las casas, los zapatos, como lo suele hacer la antropología oficial, que hay estratos de riqueza, división social del trabajo, poderes en desacuerdo, religiones en oposición violenta, familias en lucha, acumulación de unos a costa de la explotación y el empobrecimiento de otros.

Hemos visto que le fue imposible al chiquimulteco vivir básicamente de su tierra, negándose al mismo tiempo, a la proletarización. Aparte del arrendamiento de tierras en otros pueblos vecinos —limitado por las condiciones regionales— o en la costa, cuando lo permita una reforma agraria, ha encontrado varias soluciones a este problema. Si la tierra le faltó para su propia subsistencia, desde luego había poca esperanza en la rama agrícola; los rendimientos sumamente bajos —menos de un quintal de maíz por cuerda— y la poca fertilidad de la tierra que apenas permite el cultivo combinado clásico con frijol, calabazas y habas,⁸ aun usando abono químico, inferior, según muchos, al estiércol de ove-

jas. Esta situación hace de SM un pueblo importador de sus productos básicos, cuatro camiones llegan semanalmente a la plaza a vender maíz, viniendo otros cargamentos a lomo de mula desde la costa en donde el quintal cuesta Q. 3.00 y es vendido en SM por los intermediarios, a lo menos, a Q. 4.50. Por el alto grado de comercialización que conoce este pueblo, más de un 10% de los propietarios consagran hasta la mitad de su tierra cultivable a la siembra de trigo, el que se vende a los molinos de la cabecera, o bien es transformado en panes (shecas) que se vende en todas las plazas vecinas (ya en el siglo XIX, en 1893, el censo apunta 46 panaderos; Mac Bryde, en 1935, observa la venta de estos panes en toda la región por comerciantes de Chichicastenango). La producción pecuaria no tiene importancia fuera del estiércol; el promedio de rebaños de ovejas es de 8 a 12, unos son de 40 cabezas, sirven para venta de lana e indican un propietario ya acomodado. Igualmente, unos logran tener 2 vacas.

Los otros productos locales son la cal, la madera y la leña. Ya en 1939 el censo menciona 27 leñadores, hoy pasan de cien; venden la carga a 25 centavos en el pueblo y fuera de él; la comercialización de un producto tan casero demuestra la alta división del trabajo; los leñadores constituyen uno de los oficios de los que prácticamente no tienen tierras, de ingresos sumamente bajos; la preparación, el transporte con mecapal y la venta de una carga representa un día de trabajo. La escasez de bosques debido a la presión demográfica hace que vayan desapareciendo los aserraderos que elaboran tablas de pino y mango de azadón, para vender en Tonicapán. Los propietarios de bosques emplean asalariados para este trabajo, pagándoles 50 centavos diarios sin comida y 30 centavos con comida. La cal está monopolizada por menos de 5 propietarios, lo que ha permitido su enriquecimiento (1935, Mac Bryde observa 16 vendedores de este producto en Chichicastenango), su extracción se hace con asalariados. En la misma época el mismo autor califica a SM de gran exportador de incienso (80 comerciantes en varias plazas); nosotros no encontramos tal producción, pero SM sigue siendo una plaza de redistribución regional de ese producto.

La artesanía está cerca de la desaparición. La alfarería es propia de campesinos pobres y muy escasos son lo que se dedican a dicha actividad; en 1935 su venta a la costa era más intensa; su hechura y transporte, en Momostenango y San Francisco, movilizan unas decenas de familias sumamente pobres. De los 650 tejedores e hiladores contabilizados en 1893, quedan menos de 50 dedicados a la producción para el consumo de las mujeres del lugar; el traje del hombre, desde hace mucho tiempo, es confeccionado con tela industrial. Estas dos actividades están desplazadas por productos nacionales e internacionales. Las dos

grandes actividades que salvaron a SM de la proletarización son la pequeña industria doméstica de la sastrería y el comercio a escala nacional e incluso internacional. Pantalones hechos en SM se venden en todos los mercados del país, actividad que principió a desarrollarse a fines del siglo pasado y de crecimiento continuo, involucrando actualmente alrededor de 500 familias; implica un capital inicial de Q. 250.00 para comprar una máquina de coser (importadas, principalmente del Japón); además, un aprendizaje obtenido trabajando como asalariado de otro sastre local o de otro lugar; esta actividad se combina con el trabajo agrícola que asegura los medios de subsistencia, resultando frecuente que el sastre confíe el cultivo de su milpa a un mozo asalariado. La producción de pantalones es de dos o tres docenas por semana y por persona; la tela y el hilo viene directamente de la capital a través de tres comerciantes locales o del transportista que puede dar crédito (hasta de Q. 400.00). En la práctica, esto tiende a convertir en operarios del transportista a los sastres. La venta en todo el país se hace más bien a través de familiares (1.50 Q. el pantalón corriente). La etapa siguiente consiste en comprar otras máquinas para poner a trabajar familiares o asalariados; en este caso asistimos a una división técnica del trabajo que se divide en dos o tres fases; entonces la venta puede hacerse también con asalariados. Esta pequeña industria de la sastrería constituye un ejemplo típico del desarrollo de un capitalismo mercantil, frecuente en toda la región, que permite estabilizar una agricultura en total descomposición.

Sin embargo, la mayor actividad de los chiquimultecos radica en el comercio a nivel nacional o internacional (contrabando de México). Ya en 1893, el censo apunta más de 1,500 comerciantes (cifra seguramente falsa); hoy, más de la mitad (aldea de Chuicaca 75%) se dedica a este trabajo, son pocos los mercados del país donde no se encuentre a un chiquimulteco, sin embargo sus departamentos favoritos son Totonicapán, Quezaltenango, Quiché, San Marcos, Mazatenango, Retalhuleu, Escuintla y la capital. Se limitan al comercio de comestibles, chile y vestidos, más que todo; aparte de los pantalones ningún otro producto se produce en el propio pueblo. Se compra en Guatemala, Quezaltenango, Jutiapa (chile) o se participa del gran movimiento comercial pendular entre la tierra fría y la costa. El primer paso en el comercio es el de venta ambulante entre estas dos regiones, el día domingo se vende en SM, entre semana en dos plazas de la costa, abasteciéndose en Quezaltenango; la compra de los productos, subsistencia y transporte, implica un capital inicial de Q. 200.00; la ganancia neta promedio puede ser de 10-12 Q. mensual; la fase siguiente consiste en sedentarizar el comercio, es decir conseguir una posición fija en un mercado del

país; si el lugar fue bien escogido, en cinco años podrá instalarse una tienda en él y pasar a formar parte de ese grupo de chiquimultecos que apenas viven 60 días en su hogar (de cada 20 días regresa a pasar unos 3, más los días de fiesta); algunos abrirán una tienda en su pueblo, pero son contados; pueden tener un capital en el comercio de Q. 500-800 y muy pocos pasarán de Q. 1,000.00, en particular los carniceros, famosos desde hace tiempo (en 1893, hay 18 carniceros; hoy en día, 40 reses de la costa, Santo Domingo, Suchitupéquez, son destazadas semanalmente en el rastro de SM); además, existen numerosos vendedores de telas y vestidos; este capitalismo mercantil se va a ligar al crédito sobre productos y a los transportes: existen numerosas mulas que se alquilan a Q. 0.50 diarios, 6 camionetas, un camión, tres *Pick-Up*, lo que implica un capital mínimo de Q. 25,000.00 en uno de los tres casos. La importancia del comercio y la acumulación de capital que implica y determina el empobrecimiento de otro estrato de la población, los de una a cinco cuerdas que van a ser “mozos” para trabajar la milpa del comerciante con salarios de Q. 0.50 diarios. La comprensión que tienen estos comerciantes de la economía y geografía nacional podría sorprender a cualquier estudiante de la capital; no resistimos a citar a uno de ellos que en muy pocas palabras resumió toda la estructura económica de Guatemala: “No hay pisto ahora, porque no hay trabajos en las fincas; el precio del café está malo; no nos compran los mozos de allá, porque no les pagan; está bien jodida la economía de Guatemala. Tal vez voy a volver a cultivar aquí (en SM); pero no hay para cultivar papas o habas.” En pocas palabras concretas este minifundista, comerciante ambulante que no sabe leer, planteó el problema del mercado internacional, del desempleo, de los bajos salarios y de la falta de crédito al minifundista. Santa María Chiquimula, en muchos aspectos, presenta un fuerte desarrollo del capitalismo mercantil; desintegración del campesinado, de la artesanía, nacimiento de industrias domésticas, intermediarios acomodados y asalariados; pero lo indispensable, es subrayar que estos fenómenos se producen sobre la base del minifundio (resabio colonialista) de cuya importancia histórica, social y simbólica hemos hablado, lo cual hace resistirnos hablar de (semi) proletarios.

La venta de la fuerza de trabajo en los latifundios empezó desde la colonia —con muchos matices esclavistas—, de manera parcial y limitada, incrementándose en la época cafetalera. Tal como lo contaba un principal que participó en una comisión, en 1918, para pedir la suspensión de los mandamientos, tuvo que trabajar en su juventud en fincas de alemanes, ingleses y franceses, agregando con mucha intuición sociológica: “No hay nada cambiado desde los españoles.” Sin embargo, hoy las leyes económicas por funcionamiento “natural” evitan recurrir a la

fuerza. El desempleo es agudo en toda la región minifundista, y más particularmente doloroso, para la juventud; de allí que la oferta de la fuerza de trabajo supera en mucho a la demanda; sólo 4 contratistas (o habilitadores) para trabajo temporal en las fincas son del pueblo, los otros son del Quiché. Entre 5 y 10 camionadas hemos visto salir cargadas de 50 personas de SM. Posiblemente este movimiento involucra a más gente, pero la población muy móvil se contrata probablemente en otro lugar. Sin embargo, esta migración temporal salva al minifundista de una proletarización total y puede mantener su herencia social aún en grandes dificultades.

Podemos visualizar y sintetizar la estructura social de SM en el siguiente cuadro:

MINIFUNDISTA

Dueños de más de 15 cuerdas hasta 120 *Dueños y arrendatarios de menos de 15 cuerdas*

Comerciantes	Asalariados
Transportistas	Buhoneros
Propietarios de carnicería	Mozo agrícola
Propietarios de cal	Leñador
Propietarios de molinos	Migrante temporal a la costa
Sastres	Artesanos
Propietarios de mulas	Empleados, sastres o comerciantes
Propietarios de rebaños de más de 12 ovejas	Camioneros
Propietarios de bosques	Lustrador

COMPRAN FUERZA DE TRABAJO

VENDEN FUERZA DE TRABAJO

Este esquema en la realidad permite notar todos los matices y graduaciones; indica tendencias hacia una polarización de las riquezas; si para el análisis podemos hablar de pequeño capitalista y asalariados en vía de proletarización, no podemos hablar de clases sociales⁹ formadas en vista de la posición de este pueblo en la estructura nacional, de razones históricas y del bajo desarrollo de las fuerzas productivas; el azadón, el machete, el hacha, el mecapan, siguen siendo una realidad cotidiana para un gran sector de la población; la aparición de motores (moler el maíz, transportes), de la fuerza eléctrica, de los abonos químicos y de la carretera tiene unos 10 años. Es necesario indicar que estos trabajos de equipamiento colectivo (escuela, carretera, luz) implican un gran esfuerzo financiero de parte del pueblo (luz: Q. 9,500; escuela: Q. 6,700). Este tipo de trabajos moviliza difícilmente una cooperación espontánea de la fuerza de trabajo; la carretera, dirigida por el sacerdote y la Ac-

ción Católica, a base de trabajo voluntario, ha dejado muy mal recuerdo; la carretera que está haciendo otro cantón, se construye a base de tractor de mozos asalariados por todos los vecinos del cantón interesado; la obra está dirigida por los principales de un cantón de 80% de protestantes. Quizás resulta interesante llamar la atención sobre el hecho del camino construido por Acción Católica, con trabajo voluntario —relativamente— y el actual camino en construcción donde se utiliza maquinaria (tractor) y mano de obra asalariada, con mayor sentido capitalista.

Una de las grandes esperanzas de SM, y tema de discusión de las autoridades, es la construcción de un mercado, cuyo costo sería de Q. 18,000. Resulta obvio que hace ya mucho tiempo SM entró en los circuitos comerciales nacionales y regionales. La imposibilidad de que el municipio pueda subsistir con sus propios medios, implica una monetarización; la división del trabajo entraña el intercambio, el desarrollo de la competencia y el mercado. Fenómeno anterior a la conquista, acelerado durante la colonia, aunque en esta época el repartimiento de mercancías —venta forzada de hilo, lana, azadón, machete, mula— establecía un monopolio en favor de las autoridades coloniales o ligadas a ellas y cristalizado hoy en día en esa institución sumamente compleja que es el mercado o la plaza semanal. Su estudio podría ser objeto de una investigación particular. Aquí nos interesa subrayar que, tanto por el origen de productos como por el de los comerciantes, unido a la capacidad de compra, asistimos a un fenómeno que relaciona estrechamente SM con la vida nacional; el mercado enfrenta una demanda y una oferta altamente competitiva para todo lo que es producción y comercio regional (en este sentido, se podría hablar de una economía indígena) lo que estudió Tax; al contrario, otros productos tales como instrumentos de trabajo, maíz, panela, elaborados (plásticos, plumas, espejos, lámparas, etcétera), farmacéuticos, bebidas, dan lugar a mucha viscosidad de la oferta y fenómenos de ganancia indebida de parte de intermediarios (en la mayoría de los casos no son ladinos, lo que distingue fundamentalmente el centro rector de vida económica de Guatemala de la mexicana).

En conclusión, impera el mercado y el intercambio mercantilista tanto en los medios de subsistencia como en los de producción y de fuerza de trabajo. Por lo que en el caso de SM no tiene sentido hablar de economía de subsistencia, natural y de autoconsumo, ya que desde hace mucho tiempo la producción directa es la parte mínima de la vida económica; tanto los bienes de producción como los de subsistencia han entrado en la circulación (Mac Bryde habla de una plaza fuerte, de menos de 500 comerciantes de toda la región) y en el intercambio monetario. S.M., como todo pueblo quiché, es famoso desde antes de la

colonia por su gran habilidad y capacidad mercantil; es importante subrayar esto, ya que en ninguna forma se puede observar lo que otros autores han llamado la economía de prestigio, de redistribución y/o de reciprocidad; los valores son eminentemente de lucro y mercantilistas (incluso no sería exagerar mucho hablar de un ascetismo de burguesía incipiente).

La descomposición de valores

En SM, si alguna vez la hubo, actualmente no hay ninguna norma que regule cualquiera especie de endogamia comunal; encontramos mujeres de todas las regiones del país, y varias mujeres de SM han salido a otros municipios quichés. Por la gran movilidad de la población los casamientos son relativamente inestables; casos de comerciantes que tienen mujer en SM y en la costa donde está su comercio, casos de adulterio durante la ausencia —muchas veces de 20 días— del marido; sin embargo, en la medida en la cual hemos podido comprender, nos pareció que la tolerancia es muy alta; la paternidad de los niños que pueden nacer, no parece ser problema; vienen a vivir dentro del hogar formal. Salvo en caso de muerte la solidaridad familiar no existe, se dan muchos casos de agresividad entre familiares; frente a la autoridad del padre, siendo limitada, la juventud que soporta más el desempleo y la pobreza general demuestra muchas veces su inconformidad, siendo bastante independiente de su progenitor.

La descomposición cultural principió con la llegada de los españoles. Con la liquidación física de la *élite*, la destrucción de los títulos o escritos, la imposición de nuevos símbolos, la del bilingüismo, pero sobre todo el terror cultural impuesto por la iglesia católica; mas, a pesar de todo ello, aún no han terminado de deculturizar este pueblo, no obstante la escuela —nuevo centro cultural— que hasta ahora ha fracasado por su significado profundamente colonial y ladino. “Somos huérfanos” me decía un principal, queriendo decir que el poder colonial le ha quitado a sus antepasados, su historia, su herencia. Cómo no creerlo cuando él mismo me contaba que así veía la historia: “Cuando Moisés impuso los diez mandamientos, las poblaciones idólatras huyeron y se formó el Nuevo Mundo; la población de América es idólatra hasta la llegada de los sacerdotes españoles” (es importante decir que este principal ha recibido una preparación bíblica intensiva; y es particularmente ilustrado); el famoso miedo, desconfianza, pasividad, encuentra aquí una de sus raíces psicológicas; soportar durante varios siglos los calificativos de “ignorantes”, “paganos”, “animales”, “lobos”, “idólatras”, aun encubierto de paternalismo, lo que daría desconfianza en sí mismo a cualquiera; es necesario agregar que no es lenguaje de la época

colonial sino de hoy de la mayoría de los sacerdotes que hemos encontrado (más concretamente, hemos conocido una sola excepción a nuestra afirmación). Desde hace cuatro siglos y medio la iglesia católica, instrumento colonial, trata de desarraigar la población autóctona, no de su religión, sino de su pasado y de su identidad histórica; ninguna acción social o caridad puede compararse con esta destrucción. Sin embargo, con el disfraz del anticomunismo, la embestida es mucho más fuerte desde hace 15 años y el conflicto puede llegar a veces a la violencia. El significado de las cofradías constituye un ejemplo extraordinario de estas instituciones que, dentro de una estructura colonial, cumplen una doble función, tienen un papel sumamente variable y ambivalente según las épocas. Sea de dominación del colonizado, sea de recuperación y resistencia, o los dos a la vez.

Esta destrucción religiosa, en muchos aspectos efectiva (destrucción de danzas, bailes, música, rituales, creencias), todavía no es total: quedan todavía algunos sabios que conocen el calendario de 260 días y son capaces de aconsejar a sus paisanos en dificultad, por sus oraciones en los cerros o con "los frijolitos". Pero, más que todo, la aceleración de la destrucción (15 cofradías liquidadas en 1965) y el desarrollo de la estructura social mencionado anteriormente, provocan el surgimiento del protestantismo, como extraña metamorfosis y reinterpretación. Pensamos que en SM, a través del protestantismo, se está operando un despertar colectivo del colonizado, impresionante; desde luego no apreciamos su valor teológico o su ortodoxia, que nos parece muy lejana. El protestante no toma licor, habla, canta. Se opera una liberación de la palabra, del ritmo, de la memoria, del tiempo; el protestante acumula dinero, planifica, aunque su credo diga lo contrario, es decir que no le teme al futuro. Para quien cree todavía en una esencia del "indígena" pasivo, desconfiado, mudo, miedoso... etcétera, le aconsejamos asistir a un servicio protestante; que entienda el contenido de liberación que representan estos pastores, jóvenes muchas veces, dirigiéndose a sus vecinos en su propio idioma, discutiendo en franca libertad o cantando con el apoyo de toda una orquesta. El protestantismo en SM constituye uno de estos fenómenos sociales totales y efervescentes de lo económico, social y psicológico, donde pasado, presente y futuro reelaboran todo su significado en una nueva dimensión histórica.

Las luchas del colonizado y su resistencia a la descomposición

El primer protestante, convertido a los años 20, fue amenazado de muerte y metido a la cárcel. Hoy la lucha entre los distintos grupos protestantes —más de la mitad de la población— puede ser verbal o

lucha de altoparlantes y también, a veces, violenta (destrucción de oratorios). La lucha entre los “costumbristas” (practicantes de la religión tradicional) y el sacerdote católico es latente o abierta. Un sacerdote entró en 1953 con la protección de la tropa y el gobernador, años después fue enjuiciado y expulsado; recientemente, un dirigente de la acción católica fue embrujado después de un conflicto entre los dos grupos. También vimos que toda la historia es una larga serie de pleitos por la tierra. Recordamos estos acontecimientos para enfatizar que, si bien la historia oficial, así como la antropología, han difundido la idea del “indígena” estático o congelado, correspondiendo con ello a sus necesidades ideológicas de colonizadores, no por ello coinciden los hechos con la realidad vivida diariamente por el colonizado. Éste vive un estado de crisis, de agonía, de lucha incansable para su sobrevivencia y, a cada instante, debe enfrentar el poder del colonizador. Sus métodos de resistencia son múltiples:

La insubordinación y la violencia:

“Este pueblo ha sido siempre levantisco y hasta hace pocos años se ha logrado convertirlo a la tranquilidad y a la paz.” Este boletín de victoria fe emitido por el Intendente de SM en 1941;

En 1736, el pueblo quiere matar a los representantes locales del poder colonial: gobernador, alcalde; el alcalde mayor de Totonicapán se queja de su constante “rebeldía”;

En 1802-1806, sublevación; llegan 400 hombres de la tropa encabezada por el alcalde mayor de Totonicapán; 50 hombres y mujeres son encarcelados, tres principales ejecutados; la Justicia decide quitar machetes y sables a la población, ponerla a trabajar en caminos e imponerle una multa;

En 1812-1820, oposición a pagar tributos, amenaza a los representantes de la “numeración”, agresión contra el sacerdote y el alcalde mayor; participación en la rebelión de A. Tzul en Totonicapán (200 chiquimultecos llegan a Totonicapán en 1820). Amenazado por la intervención de las milicias ladinas de Salcajá, Sija y Xelajú. El sacerdote interviene: si llega la tropa irán hacia el monte hasta 20 leguas y no pagarán su tributo.

A la fecha, los conflictos toman un matiz religioso mezclado de anti-comunismo; los comisionados militares (2 por aldea) ayudan a la justicia, al mantenimiento del orden y, sobre todo, a la conscripción militar, “cada seis meses agarran a unos jóvenes para el servicio militar”; sin embargo ciertos cantones se niegan a proporcionarlos.

La “desconfianza”, el secreto:

“90% de la gente de aquí tiene desconfianza y miedo cuando ve a un ladino, aun si es enfermero o profesor... sobre todo si es americano... pero Ud. conoce nuestra historia, hay miedo del extranjero.” Esta declaración me la hizo uno de los dirigentes más brillantes de SM, una de las pocas personas que ha cursado hasta el sexto grado (no pasan de diez en toda la historia del pueblo) quien había viajado por todo el país y que se negaba rotundamente a la “ladinización”. La historia es la expropiación de la tierra por el español, la lucha contra el encomendero, los jueces, el sacerdote, los escribanos ladinos, los licenciados, las autoridades administrativas o militares: el poder colonial español o ladino, ya que la situación no ha cambiado en su esencia. El ladino, para el chiquimulteco, es primeramente el empleado: secretario, tesorero, enfermera, policía, maestro, por la sencilla razón que todos los vecinos son naturales (parece ser que en toda la historia de SM, desde la conquista, no hubo otro tipo de ladino, salvo tal vez unos dueños de tienda en el siglo XIX, que ahora se fueron —recientemente se instaló un dueño de farmacia—). La connotación de ladino indica mañoso, astuto, mentiroso, “el de afuera”¹⁰ lo que corresponde al papel social de cualquier intermediario del poder colonial (es bueno recordar que todos estos “empleados” reciben salarios que muchas veces equivalen al ingreso anual de la población, aun siendo de Q. 60.00). El mundo de fuera es sinónimo de peligroso, de robo, de fiscalidad, de tributo, de extranjero; en forma legendaria “chupan la sangre” y “se comen a los niños”. Estructura mental que refleja muy cabalmente una estructura económica colonial basada sobre la expropiación del suelo y de la riqueza nacional. Allí se origina un sinnúmero de conflictos con los secretarios de alcaldía, los maestros, las enfermeras, los sacerdotes, la resistencia a los censos, a los técnicos de ministerio, a la justicia departamental y explica, asimismo, la abstención política. En una estructura de poder de la riqueza, basada sobre el monopolio de unos y la explotación de otros, la discriminación racial inscrita en el sistema y, también las ideologías, hacen que esta conducta no solamente sea lógica, sino también adecuada. Es por esta estructura colonial que no podemos aceptar que el “indígena” sea un semi-proletario, ya que la agresión colonial ha elaborado una respuesta hasta ahora inquebrantable: la solidaridad del grupo, frente al colonizador.

Toda nuestra tesis enfatiza lo ambivalente, ambiguo, paradójico, las conductas de doble sentido, precisamente por haber subrayado los factores objetivos de la descomposición social debemos terminar resaltando: *que al nivel global nos impresiona la solidaridad.*

Solidaridad y organización del colonizado

A pesar que desde hace siglos no tiene las condiciones que aseguran su reproducción como grupo, SM existe. El milagro histórico colectivo de SM es la suma de situaciones extraordinarias: un comerciante que tiene su tienda en Escuintla regresa dos días a SM para hacer la leña que necesita su hogar para un mes; otro comerciante que tiene una tienda en Cubulco, Baja Verapaz, regresa cada semana con su *pick up* para abastecer la otra tienda que tiene en SM; este otro sacrifica durante un año su comercio en San Marcos para tomar la dirección de una junta educativa en la aldea; uno más que abandona un año su tienda del Puerto de San José para asumir el sistema de cargo en su eslabón más bajo, pero que es exigencia si quiere ser algún día principal. Insistimos, una vez más, en repetir este hecho: más de la mitad de los hombres están fuera del pueblo 300 días del año, sin embargo siguen la vida de su hogar, de su paraje, de su aldea; participan de las relaciones sociales, políticas, religiosas y conservan su milpa.

Además de la memoria colectiva, del secreto, de la defensa del idioma, del sentido empresarial, del apego a la tierra, nos parece que hay raíces más profundas que explican esta defensa heroica y paciente de su ser social, una cierta forma de democracia ilustrada y directa. Hay un momento en que se suspenden todas las reacciones individualistas, las consideraciones partidistas, las tendencias a la descomposición: para la elección de los que van a dirigir el pueblo, regular su vida colectiva, tomar decisiones que interesan para la preservación del grupo. A pesar de la lucha religiosa entre protestantes, Acción Católica y costumbristas, las grandes diferencias de riqueza, son divisiones que no interfieren en la vida del gobierno local que tienen en las aldeas o en el pueblo; las autoridades están escogidas con la más admirable tolerancia; la división entre los asuntos públicos y creencias o simpatía personal es total¹¹ (sabemos muy bien que ciertos intereses exteriores al pueblo como partidos o iglesias tratan de trastornar esta regulación, pero en SM no tienen éxito). La publicidad total en todas las decisiones que interesan al pueblo, de la justicia, la discusión meditada, correcta, entre todos los vecinos que tienen cierta experiencia, de la cual después de horas, a veces, de evaluación, apreciación, mediación, compromiso, permite llegar a decisiones que, al practicarlas, todos son unánimes. El rechazo al pluralismo constituye uno de los resortes más eficaces de la permanencia. La selección de los dirigentes efectivos se hace a base del criterio de la experiencia, del prestigio, de un largo proceso valorativo de los servicios prestados al pueblo, no teniendo ninguna relación necesaria con el poder económico o la edad. Esta estructura de poder existe a dos niveles, la

aldea y el pueblo; la autoridad real de poder en SM toma el nombre de principales y regidores.¹²

Desde luego, esta estructura de poder realmente autóctono y auténtico contradice todas las formas “legales” de la democracia representativa que quiere imponer el poder central. De allí que surja claramente la duplicación de poder característica de una estructura colonial (A. Beltrán): por una parte el poder formal, con sus representantes y mecanismos locales y departamentales: elecciones, alcaldía con secretario y tesoreros ladinos, justicias, partidos políticos que, objetivamente, siguen jugando un papel colonialista; y, por otra parte, el poder real que mantiene la continuidad esencial del grupo. Particularmente perniciosos resultan los mecanismos de la democracia parlamentaria, que además de su formalismo total, viene, por su pluralismo, a introducir diferencias y posibilidad de disgregación. Por esta razón la abstención electoral no demuestra “ignorancia” o falta de civismo como lo rezan los partidos aun progresistas, de la misma manera que la tendencia a acoger los gobiernos fuertes y personales no significa una tendencia innata hacia la reacción y el conservantismo, sino un apego hacia los valores de unidad y unanimidad, que además de su origen lejano es principio de sobrevivencia.

Conclusiones

1. La “comunidad de SM no posee los medios de subsistencia que le permitan reproducirse como comunidad, por el hecho fundamental que carece de tierra; por esto afirmamos que el empleo del concepto de comunidad es erróneo.

2. Esta carencia básica —originada por el fenómeno colonial— determina la disociación de la fuerza de trabajo de sus medios de subsistencia y de producción, permitiendo la constitución de una reserva de mano de obra disponible para la producción dirigida al mercado capitalista internacional. Los “indígenas” de SM son parte del ejército de reserva del capitalismo mundial (y podríamos decir que por esto mismo, se les llamó “indígenas”).

3. Esta condición histórica determina una descomposición social, reflejo de la descomposición nacional, que se manifiesta básicamente por:

a) una polarización interna de los medios de producción y riqueza, y su corolario el crecimiento de la relación salarial.

b) el desarrollo de la mercantilización de los medios de subsistencia, de la tierra y de la fuerza de trabajo.

c) una alta división social y técnica del trabajo a nivel regional que incluye a SM.

d) cristalización de un capitalismo mercantil ligado a una pequeña industria doméstica que permite destacar actitudes empresariales.

e) surgimiento de múltiples grupos religiosos que reflejan nuevas actitudes, pautas de conducta y valores que más que negar los tradicionales los reorganizan o reinterpretan.

Estas conclusiones nos permiten afirmar que el modo de producción dominante en SM es capitalista; sin embargo numerosas características especiales nos obligan a especificar este concepto demasiado general, y proponemos usar el de “modo de producción colonial”, por las siguientes razones:

1. La posición de SM en relación al mercado mundial (reserva de mano de obra)
2. Su posición geográfica en relación al territorio nacional (región de refugio con población “indígena” superior al 80%)
3. Su enfrentamiento incansable con la estructura de poder colonial y ladina
4. La preservación tesonera del simbólico minifundio, base espacial de una identidad histórica
5. El bajo desarrollo de las fuerzas productivas, resultado de las razones anteriores.

El conjunto de estas características determina una situación individual y colectiva que podríamos calificar de esencialmente ambivalente o ambigua; como lo expresa el fenómeno de la doble estructura de poder, el poder colonialista subsistiendo paralelamente al poder real como instrumento de defensa de la tradición, la memoria colectiva y la sobrevivencia del grupo. Esta ambigüedad analizada en SM es característica de todos los países colonizados que no han logrado afirmar una identidad nacional.

Este análisis no quiere ocultar las paradojas, ambivalencias, y contradicciones —que algunos interpretaran como contradictorio— sino pretende centrar el análisis en ellas por dos razones:

— La realidad de SM, como la de toda la región y como la de Guatemala, es sumamente compleja y ningún concepto basta para describirla y entenderla.

— El método antropológico oficial participa muy eficazmente en la construcción ideológica reedificada de la sociedad guatemalteca, en general, e “indígena”, en particular; bajo pretexto de objetividad —positivista— y de descripción meticulosa lo ha inmovilizado, congelado, desvitalizado en un retrato muerto como lo necesitaba el poder colonialista

al cual sirve esta ciencia. Hemos tratado, al contrario, de dialectizar todos los aspectos, los niveles, para hacer surgir la historia de SM.

Al terminar quisiéramos dejar la sociología y entrar en el terreno del ensayista, del novelista o del poeta, pues pensamos que nuestra definición inicial del colonizado también peca de generalización y empobrece o esquematiza la vivencia de SM.

Los quichés de SM no son solamente colonizados, son también hombres libres por la lucha sostenida desde hace siglos para mantener una integridad o una incorruptibilidad de su ser colectivo; por esto da la impresión de un pueblo con una gran experiencia o madurez, de un largo camino histórico recorrido, en el cual la época colonial podría ser un negro paréntesis del cual parecen tener la seguridad, el remoto convencimiento de salir un día, aún lejano aunque siempre inminente. SM da la impresión de una paciencia —no pasividad— porque tiene pasado y fidelidad con el futuro; a la inversa del ladino, que concibe el tiempo como un ahora, SM proyecta, espera. Finalmente, es esta seguridad en su ser la que nos impresiona; una especie de solidez moral y colectiva, a pesar de la destrucción sufrida. Tal vez así podemos entender esta reflexión íntima tantas veces oída en SM y otros lugares: “Un día los indígenas van a moralizar Guatemala.” Sí, pensamos que los indígenas tienen una cultura, es decir una tradición fielmente transmitida; el ladino no.

No hay país donde la contradicción extranjero-autóctono, europeo-americano, ladino-indígena, tenga más profundidad. La revolución de estas relaciones tendrá que estar a la altura del problema si se quiere hacer de Guatemala una nación.

¹ Santa María Chiquimula se encuentra situada a 40 kms. de la ciudad de Quetzaltenango, en el altiplano (Sierra) centro-occidental de Guatemala. Se trata de la zona de más alta densidad de población de todo el país; con un 98% de población Quiché. En el desarrollo del trabajo se abreviará Santa María Chiquimula así: SM.

² Consideramos necesario aclarar que en esta zona se desarrolló la investigación de manera más intensa, sin perder de vista el método comparativo que nos permitió determinar la homogeneidad social de esa región, confirmando lo erróneo del concepto de “comunidad”. Nos permitimos indicar que no quisimos de ninguna manera desligar la investigación de otras actividades como la cátedra de métodos y técnicas de investigación, así como numerosas charlas a grupos campesinos. Tanto desde el punto de vista ético como del metodológico nos pareció una exigencia relacionar teoría y docencia con una cierta praxis social, ya que nos parece inconcebible que el estudioso extranjero venga solamente para ver e investigar con motivo de “tesis”, cayendo en el colonialismo intelectual. Oír y hablar, recibir y dar, observar y participar: contradicciones que no conocen soluciones definitivas, pero nos parece que asumirlas es la única manera de evitar la sociología servil, burocratizada y explotadora.

³ Es en este momento que tomamos conciencia del carácter profundamente colonialista del término "indígena" y decidimos ponerlo entre comillas; en la práctica lo sustituimos por la palabra "naturales" porque con él se identifican. Desde luego en el plan teórico sabemos que no podemos cambiar por decreto una palabra tan cargada colectivamente, producto y cimiento ideológico de toda una dialéctica de la relación colonialista que ejerce el ladino sobre el autóctono. Sin embargo, entrevemos por haberlo vivido en unos breves instantes, el día que en Guatemala estas palabras se diluyan, no porque los científicos sociales lo quieran, sino porque un ladino toma conciencia de su realidad colonialista frente a un "indígena" que afirma su identidad histórica y presente.

⁴ Ver *Guatemala, 1524, 1969, Colonialismo*. Herbert, J. L., Guzmán Bockler, C. En preparación.

⁵ Quiero agradecer a varios estudiantes del primer año de Ciencia Política su colaboración en este terreno y también a otros estudiantes de Introducción a la Sociología, en Quezaltenango, por sus distintas ayudas.

⁶ Estas consideraciones se oponen radicalmente a las afirmaciones de los que —como R. N. Adams— declaran que el "indígena" no tiene recuerdo de la llegada de los españoles porque no recuerda quién era Alvarado ni de la fecha de la conquista u otras ligerezas por el estilo, que demuestran una comprensión de la historia realmente afflictiva.

⁷ Exponemos estas cifras para dar una idea, sabiendo que no significa mucho y lo engañoso que pueden ser; resulta más adecuado decir que no hemos conocido ni una sola familia autosuficiente; sea porque carecen de tierras y tienen que vender su fuerza de trabajo o dedicarse a otras actividades, sea porque su grado de acumulación les permite entrar en una serie de relaciones comerciales que no corresponde a la autosuficiencia. Veremos, más adelante, que los otros recursos propios de SM son de poca importancia (madera, barro, cal).

⁸ Recordamos que la dieta diaria es la siguiente: 5-7 tortillas, chile, una taza de café con panela en las 3 comidas diarias. Hierbas, carne con hueso, frijol, huevo, son excepcionales en la dieta local, ya que son productos que se comercializan.

⁹ Compartimos las conclusiones y discusiones que J. Noval hace en relación a este concepto en su investigación sobre San Miguel Milpas Altas.

¹⁰ "Como todos los momostecos ladinos se presentaron al señor Jefe (político), le mintieron y nosotros como ignorantes somos por no saber el lenguaje castellano, no nos hicieron caso más que sólo a los ladinos". (Escrito por las autoridades de SM a finales del siglo XIX.)

¹¹ Recordamos un incidente revelador y personal: mi presencia lógicamente suscitó discusión; por razones religiosas ciertos grupos temían que propagara otras creencias; tuve que explicarme delante de todas las autoridades del pueblo (120 personas); el más opuesto a mi permanencia fue el principal de la casa donde me hospedaba, a pesar de que teníamos relación amistosa (y económica); al comunicarle mi sorpresa por su actitud en esta reunión, me contestó: "esto es otra cosa, allá era representante del pueblo, hay que seguir la voz del pueblo".

¹² No queremos generalizar estas observaciones a toda la zona comparable a SM, numerosas observaciones nos permiten afirmar que existe en la mayoría de los pueblos bajo nombres y formas distintas: principales, cofradías, grupos religiosos que bajo una nueva forma repiten en el fondo los mismos fenómenos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R. N., *La comunidad Latinoamericana en Revolución* (Guatemala, Universidad de San Carlos, Cuadernos de Antropología, 1965, núm. 5).
 BONFIL, G., *Conservative Thought in Applied Anthropology: A critique* (Human Organization, vol. 25, núm. 2, 1966).

- BENDIT COHEN y otros. "Manifeste aux sociologues" (in *Le Gauchisme remède a la maladie senile du communisme*. Paris, Seuil, 1968).
- FLORES, H. H., *Ensayo crítico sobre la estructura social guatemalteca* (Guatemala, Rumbos Nuevos, 1968).
- GREMIAL NACIONAL DE TRIGUEROS. *Investigación sobre el cultivo del trigo en Guatemala* (Quezaltenango, 1966).
- GUNDER FRANK, A., *Capitalisme et sous developpment en Amerique* (Paris, Maspéro, 1968).
- LENIN, V., *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (Moscú, Lenguas Extranjeras, 1952).
- MARX, K., *Fondements a la critique de l'economie politique* (Paris, Anthropos, 1968).
- NICOLAUS, M., *Fat-Cat Sociology (Remarks at the American Sociological Association Convention)* (New University Conference, Chicago, 1968).
- NOVAL, J., *Materiales Etnográficos de San Miguel* (Guatemala, Universidad de San Carlos, 1964. Cuadernos de Antropología, núm. 3).
- *Acerca de la existencia de clases sociales en la comunidad pequeña* (Guatemala, Universidad de San Carlos, Revista Estudios, núm. 2, 1968).
- WEBSTER, F., McBRYDE, *Geografía cultural e histórica del Suroeste de Guatemala* (Guatemala, S.I.S.G., 1969, 2 tomos).