

EL SIGUIENTE MATERIAL TIENE  
**DERECHOS DE AUTOR**  
POR LO QUE SE SUGIERE QUE EL  
MISMO NO SEA REPRODUCIDO NI  
USADO CON FINES DE LUCRO.  
UNICAMENTE PARA FINES  
EDUCATIVOS Y DE INVESTIGACION



# TRADICIONES D GUATEMALA



UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLORICOS

15

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

Centro de Estudios Folklóricos

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLÓRICOS  
BIBLIOTECA

TRADICIONES DE GUATEMALA

15

Guatemala, Centroamérica

1981

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLÓRICOS  
BIBLIOTECA

ENSAYOS

## ETNO-RESISTENCIA Y REPRODUCCION SOCIAL EN GUATEMALA. La apropiación temporal entre los Mam de Guatemala

(Primera parte)

*Jesús F. García-Ruiz\**

La ubicación espacial del grupo Mam ha permanecido históricamente sin grandes cambios.

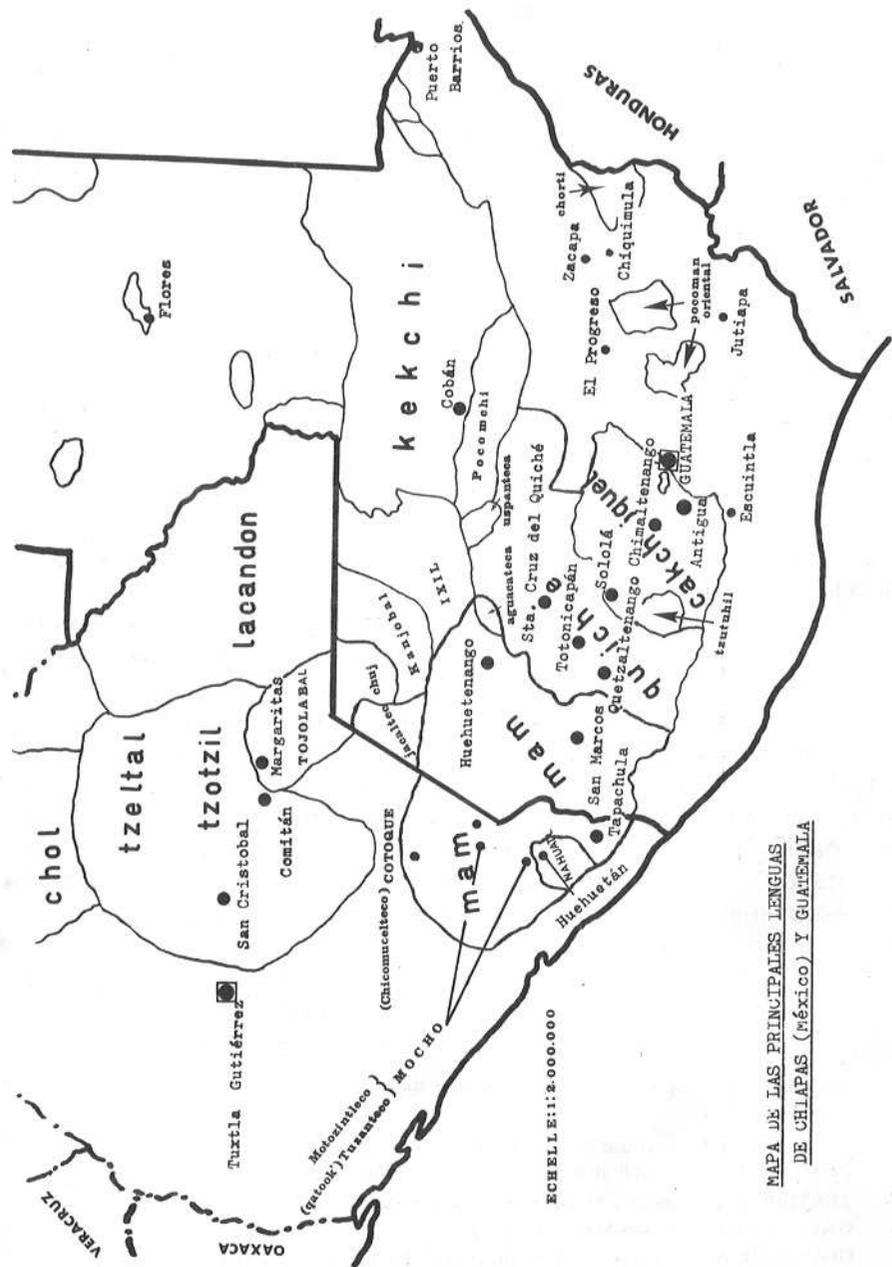
La modificación más importante se produjo con la llegada a Guatemala de los grupos Quiché, Cakchiquel, Tzutujil, Uspanteca, etc., hacia el año 1000 de nuestra era, lo cual obligó a los Mam a replegarse hacia la zona montañosa de la Sierra Madre.<sup>1</sup>

En el momento de la Conquista Española el territorio ocupado por los Mam debió ser muy semejante al actual. En la *Carta de las lenguas actuales de Guatemala*,<sup>2</sup> Goubaud y Arriaga indican que la zona ocupada por los Mam antes de la Conquista comprendía todo el departamento de Huehuetenango, la mayor parte del departamento de San Marcos, la actual región quiché situada al norte del río Blanco, la parte occidental de Quetzaltenango y una franja de Retalhuleu. Si a esto añadimos una parte del antiguo Soconusco y una parte del sudesde del Estado de Chiapas creemos que estamos muy cerca de la realidad.<sup>3</sup>

Actualmente, la zona ocupada por los Mam se extiende —al norte— desde los límites con los Jacalteca, Chuj, Kanjobal e Ixil; el sur limita con la zona de fincas de Retalhuleu. Al este con el grupo Aguacateca y Quiché y al oeste el grupo Mam ocupa una franja del Estado de Chiapas.

\* Doctor en Etnología. Pertenece al equipo de investigación de la Universidad de La Sorbona de París.

- 1 JUARROS, D. *Compendio de la Historia*. . . , cap. 22.  
BRASSEUR DE BOURBOURG, C.E. *Histoire des nations*. . . , vol. II, p. 152.  
TERMER, F. *Etnología y Etnografía de Guatemala*, p. 3.  
GARCIA-RUIZ, J.F. *Los Mam*, pp. 89-96.
- 2 GOUBAUD, A., y ARRIAGA. *Distribución de las lenguas indígenas*. . .
- 3 Cfr. OROZCO Y BERRA, M. *Geografía de las lenguas*. . .



MAPA DE LAS PRINCIPALES LENGUAS  
DE CHIAPAS (México) Y GUATEMALA

En varias oportunidades hemos trabajado en los tres últimos años en esta última zona de Chiapas y consideramos de interés aportar ciertas precisiones. Hasta el Tratado de límites de 1883 pertenecía a Guatemala una parte del territorio Mam actualmente mexicano: Amatenango de la Frontera, Mazapa, Motozintla, el antiguo San Gerónimo, etc.<sup>4</sup> En estos municipios actualmente se habla Mam, aunque en la cabecera de Motozintla se habla en mo-čo<sup>5</sup> (llamado comúnmente Motozintleco) que es también hablado en la cabecera del municipio de Tuzantán, más al sur.<sup>5</sup> En Mazapa se habla Mam, pero existe también un número significativo de hablantes Cakchiquel. En Amatenango de la Frontera se habla igualmente Mam. Encontramos también hablantes de Mam en ciertos municipios situados al norte de los mencionados: Comalapa, Chicomucelo, Bella Vista, Bejucal de Ocampo, La Grandeza, Siltepec, El Porvenir. Más al sur, en la zona costera: Unión Juárez, Tuxtla Chico,<sup>6</sup> Tuzantán, Tapachula... son municipios que cuentan también con hablantes Mam.

En época reciente, a partir de la erupción del Volcán Santa María (1902), que recubrió de ceniza una parte de la región destruyendo las siembras e imposibilitando el cultivo durante varios años, hizo que parte de los habitantes instalados en el lado guatemalteco afectado por dicha erupción se trasladasen al lado mexicano, los cuales ocuparon tierras cuya propiedad no estaba bien definida.<sup>7</sup>

Como consecuencia de esta erupción y el movimiento de población, el número de hablantes Mam aumentó en la zona mexicana y es significativo el hecho de que sea en esta zona que encontramos el mayor número de demandas de creación de nuevos centros de población.<sup>8</sup>

Geográfica y culturalmente la región que nos ocupa es bastante homogénea, a no ser la inesperada presencia cakchiquel en pleno país Mam. Esta implantación es antigua, pues los misioneros nos hablan de 216 indios, habitantes de Cipacapa —pueblo añejo de Tejutla— que hablan cakchiquel.<sup>9</sup>

Las comunidades que hemos estudiado están situadas en la parte

4 O'GORMAN, E. *Historia de las divisiones territoriales*. . . p. 257.

5 SCHUMANN, O. "El Tuzanteco y su posición. . ."

6 ESCALANTE, R. "Noticia del mame de Tuxtla Chico".

7 GARCIA S., A. y CARRASCAL G., I.E. "Los mames": 239.

8 INDICES PARA EL LISTADO DE RESOLUCIONES PRESIDENCIALES. Navarrete, C. 1978: 68.

9 CORTES Y LARRAZ, 1958, T. I: 143.

sur del Departamento de Huehuetenango, límite con el Departamento de San Marcos.

En la época colonial pertenecían a dos curatos: el de Santa Ana Malacatán, al cual pertenecían los actuales municipios de Santa Bárbara, Colotenango, San Rafael Petzal, San Ildefonso Ixtahuacán y San Gaspar Ixchil; el de Huehuetenango con los municipios de San Pedro Necta, San Juan Atitán y Santiago Chimaltenango (éste último pertenecía a San Pedro Necta).<sup>10</sup>

Evangelizados en un principio por los padres dominicos,<sup>11</sup> fueron posteriormente cedidos a los padres Mercedarios por el Obispo Marroquín.<sup>12</sup>

El curato de Huehuetenango<sup>3</sup> tuvo derecho a encomienda, mientras que Santa Ana Malacatán fue dada como "casa de administración de doctrina" sin privilegio o categoría de convento, pero con encomienda. En este último vivían en permanencia tres religiosos por el año 1696 y Fuentes y Guzmán nos dice que la "casa de administración" constaba de cuatro claustros con sus celdas y oficinas muy capaces y todo el atrio procesional está cuadrado en calles de naranjos y encubertado de continuas parras.<sup>13</sup>

Es en esta zona donde recogimos la información que utilizaremos para el análisis.

"Todo grupo humano tiene una especialidad y una temporalidad, en otros términos, una territorialidad y una segmentaridad, que son la dimensión de su historia"<sup>14</sup> y que van a definir la especificidad del sistema de representaciones.

El hombre Mam pertenece a una especificidad comunitaria en la cual encuentra su función y su sentido, pues su comunidad —al definirse—, define e identifica a sus miembros.

Esta pertenencia —definida por un territorio apropiado históricamente, una historia propia, divinidades referenciales, una vestimenta y una especificidad lingüística—, crea en la conciencia de cada uno de los individuos un sentimiento colectivo profundo que lo lleva —en la mayoría de los casos—, a no poder pensarse sino en tanto que miembros de dicha comunidad. Es decir, que cada miembro del

10 RECINOS, A. 1954: 319.

11 REMESAL, A. 1966, T. I: 244.

12 "Respuesta del Primer Obispo. . ." B.O.M. XX, p. 91.

13 FUENTES Y GUZMAN, op. cit. T. III, p. 65.

14 IZARD, Michel. "A propos de l'identité ethnique", p. 305.

grupo no puede autodefinirse sino a partir de su pertenencia al mismo espacialmente situado y socialmente reconocido.

Esta pertenencia es vivida cotidianamente como *a priori* y la reproducción individual y del grupo pasa necesariamente por el sistema de representaciones; sistema de representaciones que es la resultante de la mediación de apropiación y explicación que en los diferentes momentos de la historia del grupo sus miembros han realizado, instaurando "referentes" significativos que constituyeron y constituirán la base del comportamiento.

Ahora, bien, estos "referentes" son también la resultante de la elaboración histórica de generaciones sucesivas espacialmente situadas y definidas. Esto implica la organización y la transmisión del "capital de saber" y de los "especialistas" depositarios del mismo, ya que la permanencia o la readaptación de las significaciones va a ser la condición *sine qua non* de la identificación y, en consecuencia, de la identidad. Y el calendario —apropiación temporal—, es precisamente uno de esos referentes privilegiados cuyo contenido forma parte integrante de ese "capital" de saber" referencial.

En nuestro trabajo de campo hemos intentado siempre tener clara la perspectiva concreta de la función que los diferentes comportamientos y prácticas suponían.

La investigación sobre el calendario nos planteó desde el principio una dificultad fundamental: ¿cómo se articulan las dependencias concretas entra práctica agrícola, fenómenos naturales, acción ritual, vida cotidiana?

Por otra parte, dada la función social de primera importancia que el calendario desempeña organizando la actividad del grupo, su codificación o mejor, el conocimiento de su codificación implica un poder real y concreto sobre y en la práctica cotidiana. Los depositarios de este poder son y han debido ser los pibotes articuladores en torno a los cuales el poder, la resistencia y la autoridad se ha estructurado.<sup>15</sup>

15 Cuando hablamos de autoridades nos referimos al sistema tradicional aún existente, en el que podemos distinguir los escalones siguientes: **ixcuel**: niños entre 11 y 13 años que tienen como responsabilidad concreta la limpieza de los lugares públicos, acompañar las acciones rituales abriendo la marcha, adornar los lugares de culto, etc.; los **fiscales**: jóvenes de 17 a 20 años que cumplen la función de policía y comunican las órdenes a las diferentes aldeas dependientes del centro comunitario; los **regidores**: generalmente en nombre de cuatro que colaboran con el **alcalde vara** a la organización social y ritual de la comunidad; el **alcalde vara**: preside las acciones rituales, las planifica, etc. Finalmente el **Shiman del pueblo**: único miembro del cuerpo de autoridades que no es renovado cada año, detentor de los conocimientos y artífice de la tradición. Es él quien realiza la acción ritual y garantiza la fidelidad.

Es precisamente este el centro de nuestro interés: ¿cuál ha sido y es la función de estos depositarios del "capital de saber", cómo han logrado —frente a todo tipo de intentos desestructuradores mantener la unidad identificadora del grupo. . . , cuáles han sido los mecanismos que han hecho posible la persistencia de una especificidad de las comunidades indígenas actuales?

Dentro de esta perspectiva hay dos conceptos que queremos explicitar: el de etnoresistencia y el de reproducción social.

El primero es necesario situarlo a partir de las informaciones históricas de que disponemos, el segundo tiene que fundamentarse además en la dimensión etnográfica actual.

### 1. La etnoresistencia:

Las comunidades indígenas han ido estructurando históricamente diferentes mecanismos capaces de enfrentar las agresiones exteriores y los antagonismos internos que en un momento u otro podían poner en peligro su unidad y su coherencia.

Es por eso que nos interesa precisar algunos de esos mecanismos que han hecho posible la realidad actual con que el etnólogo se encuentra en el contexto de América Central.

La estructura del sistema de autoridad es —creemos— uno de esos mecanismos fundamentales de la resistencia histórica. En efecto, haciendo participar a todos y cada uno de sus miembros en responsabilidades progresivas y específicas según la clase de edad y a partir de una elección que tiene en cuenta la posición concreta al interior de la comunidad, la comunidad se ha asegurado y se asegura la incondicionalidad individual al tiempo que realiza la función propedéutica transmitiendo eficazmente, en situaciones reales, el contenido y la significación de las prescripciones y de los valores referenciales de que es portadora.

La responsabilidad fundamental de la autoridad es la de constituirse en centro integrador y reproductor asegurando la transmisión de los valores transmitidos por los ancestros, por los linajes y por la representación de las divinidades.

En otras palabras, es a dicha autoridad a quien incumbe la función reguladora de las contradicciones que surgen y se expresan al interior del grupo.

Esta función de "regulación de contradicciones" en las comunidades guatemaltecas que estudiamos tiene una historia y

poseemos un cierto número de documentos que nos permiten comprender ciertas líneas de fuerza concretas.

Sin querer hacer aquí un análisis "de los mecanismos de etnoresistencia", nos parece importante —para fundamentar nuestra perspectiva— delinear las grandes líneas del proceso.<sup>16</sup>

La orientación de nuestro trabajo ha estado y está determinada por el presupuesto de que la estructura actual que encontramos en las comunidades indígenas tiene una historia, pero que antes de estudiar su génesis es necesario profundizar en la estructura existente para comprender, posteriormente las significación del hoy en su profundidad temporal.

Es por eso que en un primer momento nuestro trabajo tuvo como perspectiva e intención el **hoy** de las comunidades, mientras que el presente análisis intenta resituar en su proyección histórica un aspecto fundamental del control social: el calendario.

La sociedad colonial integró, a través de "los pueblos de indios", los linajes que en la sociedad prehispánica detentaban en gran parte el poder. Se les confiaban funciones concretas de gobierno en la escala del contacto directo con la base y una función administrativa; los linajes se reestructuraron en parte al interior de la nueva situación guardando una aparente aceptación y sumisión al poder español, sumisión que les permitió conseguir una serie de privilegios.<sup>17</sup>

Pero al mismo tiempo esta situación permitió un control profundo de las comunidades, control que aunque a veces implicó abusos y tensiones,<sup>18</sup> hizo posible la permanencia del núcleo comunitario y evitó la desintegración.

16 Cfr. GARCIA-RUIZ, J.F. *Los mames*. . . 1977.

17 Estos privilegios fueron a veces motivo de profundas tensiones internas, sobre todo entre los miembros de la administración indígena (gobernadores, justicias, "caciques". . .). Un fuero especial les otorgó el derecho de recurso directo al rey (**Recopilación de Indias de 1680**, lib. IV, título 7, ley 12) y exenciones fiscales (*ibid.*, ley 18). Igualmente se le concedió el derecho de portar armas, ya sea como adorno personal o como medio de autodefensa (**Gobernación**, leyes 158, 159, 163 y 164). Se les atribuyó también beneficios de rentas especiales, posesión de tierras, etc. . . . **Archivo General de Indias**, "Archivo de Guatemala", legajo 393, cuaderno 2, fols. 203 y 192 v.).

18 Los abusos de poder se manifestaron sobre todo en la utilización de ciertas tierras como propiedad privada, apropiándose a veces el producto de su venta. Otro aspecto fue la utilización de la mano de obra indígena en beneficio propio al tasar los tributos, etc. En ciertos casos estos abusos obligan a las autoridades españolas a formular prohibiciones concretas: "que los caciques paguen jornales a los indios que trabajan en sus labranzas" (**Gobernación**, lib. III, tít. VII, ley 10, del 8 de julio de 1577).

En este sentido, la acción de la autoridad es vista y explicitada por los misioneros como totalmente negativa aún en el siglo XVIII. Cortés y Larraz, Obispo de Guatemala, se quejaba de esta acción negativa: "... la obediencia de los indios es ciega, pues lo es no sólo de voluntad, sino de entendimiento; pero en tal grado que no pueden conocer lo contrario de lo que disponen tres o cuatro del pueblo".<sup>19</sup>

Este mismo Obispo mandó a cada uno de los párrocos de su diócesis un cuestionario antes de su visita pastoral comenzada el tres de noviembre de 1768, y en las respuestas de dichos párrocos encontramos numerosos testimonios en el mismo sentido: "... no hallo otro remedio que la instrucción y que se quite la peste de los calpules y principales, y en habiendo algunos instruídos que todo el gobierno corra por sus ayuntamientos. La empresa es dificultosa y algo larga, pero la necesidad es suma y de otra suerte la infidelidad de los indios en cuerpo y alma será eterna."<sup>20</sup>

Ahora bien, entre esas "autoridades" hay un personaje fundamental que no aparece como autoridad al exterior de la comunidad, pero que al interior de la misma es determinante, ya que él es el depositario del conocimiento, de la significación, de la tradición y de la palabra ritual eficaz: es el llamado **Ak Kin** —el del sol— en ciertas ocasiones y **Chuchakau** —"el que busca el buen día"<sup>21</sup> o **Ictunal**, —nombre genérico del sabio-sacerdote—, en otras.

Fueron ellos los verdaderos estructuradores de la resistencia. Su acción fue mucho más encarnizada y sin condiciones que la del resto de las autoridades, ya que no debían ningún favor a nadie. De hecho, su función no sólo no tuvo cabida en ningún momento en la sociedad colonial —a diferencia de las autoridades políticas prehispánicas que en bien de casos fueron recuperadas—, sino que fueron el objeto número uno de la persecución de los misioneros, ya que eran considerados como representantes directos "del mundo del diablo" a cuyas órdenes se decía que trabajaban y de cuyo "reino eran los ministros".<sup>22</sup>

19 CORTES Y LARRAZ, P. *Descripción Geográfico-Moral*. . . , t. I, p. 173., y cfr. t. II, p. 91.

20 TESTIMONIO DE LAS CARTAS, Legajo 948, II, fol. 139.

21 ZAMORA, Román, *República de Indias*. . . , p. 350. TESTIMONIOS DE LAS CARTAS, fol. 154-154v.

22 CORTES Y LARRAZ, *Ibid.*, II, p. 156.  
Cfr. FUENTES Y GUZMAN, *Recordación Florida*. . . , II, p. 44; REMESAL, A. *Historia General de las Indias*. . . , I, p. 203, II, p. 212; VASQUEZ, F. *Crónica de la Provincia*. . . , I, pp. 39-40, II, p. 227; IV, pp. 110, 389.

Hablando de los **Ah Kin** o **Chuchakau** se nos dice que "... ésta es una especie que llevan muy en secreto los indios".<sup>23</sup>

Por otra parte, este grupo de sacerdotes-sabios gozan de gran prestigio e influencia en las comunidades y "eran muy alabados".<sup>24</sup>

Uno de los mecanismos más frecuentemente utilizados para defenderse de la búsqueda incesante y ataque de los misioneros fue el de presentarse o autodefinirse como "curanderos". Esta estrategia se fundaba en el hecho de que para los españoles, medicina y religión eran de naturaleza diferente y no podían ser pensadas sino como autónomas. Para el hombre prehispánico, por el contrario, medicina y religión están íntimamente relacionadas, ya que la enfermedad era considerada como originada por las divinidades, los **tahawic** o **ahwa-lwic**, los ancestros, etc. Esta diferencia fundamental de la representación permitió que, como hemos indicado, los sabios-sacerdotes pudiesen presentarse como curanderos sin que los españoles pudieran sospechar de la función real ejercida.

Presentándose, pues, desde el interior como curanderos, su acción pudo continuar eficazmente frente a la acción misional controlando y reprimiendo todo intento o concesión interior.

Fuentes y Guzmán, entre otros, explicita los castigos a que eran sometidos los transgresores del secreto de las prácticas comunitarias:

*"Grandes castigos recaen sobre el prevaricador de las cosas sagradas o a quien osa profanar los oratorios, o incluso se atreven a desacatar a los ministros o paces. Nada menos que eran castigados despeñando al reo y el resto de la familia quedaba señalada de modo infame, perdiendo todas las prerrogativas en esclavitud perpetua. Si la irreverencia era leve, la esclavitud recaía sobre el reo y su familia y si reincidía pasaba la esclavitud a todo el calpul o linaje y si por tercera vez moría despeñado".<sup>25</sup>*

Estas acciones punitivas continúan vigentes y eficaces aún en el siglo XVIII y explican, en parte, el por qué los centros rituales de las diferentes comunidades siguen vigentes.

Si el misionero descubría algunos de estos centros rituales o a alguno de los **Ah Kin** era la mayor parte de las veces por pura

23 Testimonios de las Cartas. . . II, fol. 125.

24 CORTES Y LARRAZ, *op. cit.*, II, 272.

25 FUENTES Y GUZMAN, *Recordación Florida*. . . I, 321.

casualidad, ya que "entre ellos era cosa difícilísima la acusación".<sup>26</sup>

Dentro de la misma perspectiva, jugó un papel importante la estructura patrilineal y patrilocal de los grupos de descendencia. Los misioneros se dieron cuenta,<sup>27</sup> pues al ser el padre el depositario de los medios de producción hasta su muerte, los hijos permanecían bajo su autoridad y control pudiendo, incluso, privarlos de la parte de la herencia que les correspondía: un padre desheredó a su hijo por haber manifestado —que su padre—, tenía los ídolos en el pedestal de un crucifijo.

Los misioneros intentaron corregir severa y públicamente a los que descubrían.<sup>28</sup> A veces les hacían presentarse ante los miembros de la comunidad con una vela en la mano, con un lazo al cuello en los días de fiesta, humillándolos después y obligándolos a que asistieran con los niños a escuchar la Doctrina.<sup>29</sup>

Pero en otros casos, a pesar de que el misionero lograba descubrirlos, se veía obligado a devolverles la libertad sin condiciones ante el alboroto y la movilización de la comunidad.<sup>30</sup>

## 2. El calendario y la etnoresistencia:

Uno de los aspectos más interesantes y al mismo tiempo más secretos de esta resistencia fue, sin ninguna duda, los conocimientos y la articulación del calendario en la vida cotidiana. Articulador de la actividad productiva y de su programación, definidor de la acción ritual, el calendario ha sido y es objeto de prescripciones estrictas y eficaces.

Los testimonios son numerosos.<sup>31</sup>

A pesar de la imposición del sistema calendárico occidental, el indígena guatemalteco continuó dependiendo en profundidad de la "marcación" del calendario prehispánico. Cortés y Larraz se percata y se queja, ya que los **Ah Kin** continúan "a dirigir las acciones de los

26 Testimonios de las cartas, II, fol. 125.

27 CORTES Y LARRAZ, 1958, II, 31.

28 Testimonios de las cartas, II, fol. 167. Cfr.

29 Testimonios de las cartas, II, fol. 166.

30 Testimonios de las cartas. . . II, fol. 125.

31 VALLADARES, L.A. El hombre y el maíz, p. 144 ss.

OAKES, M. The two crosses of Todos Santos, p. 248.

LaFARGUE, O. Santa Eulalia. . . , pp. 72, 88, 110, 163, 171.

LINCOLN, J.S. The Maya calendar of the Ixil Indians of Guatemala, p. 107 ss.

LaFARGUE, O., and BYERS, D. The year bearer's people, p. 167 ss.

indios en cada uno de los días del año; pero acciones malas y buenas como son siembras, viajes, idolatrías y deshonestidades, según las atribuciones de cada día que hacen a los animales y aún al demonio que es a quien suelen dar mayor culto."<sup>32</sup>

El mecanismo del calendario como regulador de la actividad y del comportamiento continúa, pero el misionero frecuentemente no puede pensarlo independiente de la estructura hispánica al tiempo que le sorprende la universalidad de la práctica y la coincidencia existente en las diferentes comunidades.

En las cartas testimonio de que hemos hablado, se nos dice explícitamente: "En el cálculo del año varían los naturales en todo de la regulación y cómputo que de él hacemos; tanto en disminuir los meses del año, cuanto en aumentar los días de la semana. A estos dan peculiares nombres, que aludiendo unos a frutos de sus siembras y otros a los oficios mecánicos de sus relativos oficios, para logro de su éxito favorable en éstos y en aquellos la abundancia de sus cosechas acuden a quienes tienen inteligencia de esta numeración; la cual hacen contando por el día primero del mes el nombre que corresponde a el día que ocurre de la semana; y si el que procura señalar el día siete u otros que tienen por favorables pronósticos asegúranse aquel en el que se ha de pedir a Dios lo que anuncia su respectivo nombre y de tal suceso veneran el día que dan en él ofrendas por responsos, que piden, y muchas limosnas (. . .) resulta una gran confusión en que en un mismo día se hacen tales funciones en un mismo pueblo".<sup>33</sup>

Este testimonio nos parece de primera importancia, pues a partir de confirmarnos la universalidad de la utilización del calendario en las diversas comunidades indígenas con idéntica significación,<sup>34</sup> explicita la función concreta y la importancia social que tienen "quienes tienen la inteligencia de esta numeración" como organizadores de la vida comunitaria y como mediadores en el proceso estructurador entre la representación, el conocimiento concreto y la actividad productiva.

Estas personas que forman parte integrante del sistema de autoridad general de la comunidad, tienen bajo su responsabilidad el conjunto complejo de la acción ritual y son responsables directos igualmente de las prácticas codificadas individuales o colectivas. Es en

32 FUENTES Y GUZMAN, op. cit., II, p. 156.

33 Testimonios de las cartas. . . II, fol. 78. Ver 109 v.

34 Ibid., II, fol. 149, donde se nos dice "este es el almanaque que se usa en todas las parroquias del Kakchiquel y en Kiché y en Mam y me persuado ser el mismo que tenían en su gentilidad".

sus manos que se estructura y modaliza el equilibrio del grupo. Son ellos quienes tienen la responsabilidad de reactualizar en cada momento el "equilibrio provisoriamente estable"<sup>35</sup> ya que son ellos mismos quienes "administran lo indeterminado" a que hace relación Bourdieu.<sup>36</sup>

La ritualización del comportamiento posibilita la mediación de apropiación de la actividad agrícola, actividad agrícola de la que el grupo depende física y simbólicamente para reproducirse.

El misionero queda sorprendido y desconcertado frente a un comportamiento que no logra explicarse: por un lado tiene que utilizar la represión directa<sup>37</sup> para que los indígenas asistan a la iglesia y cumplan las prescripciones estipuladas por la religión, y por otro se encuentra con que en ciertos días que no tienen nada que ver con la prescripción cristiana esos mismos indígenas le piden que celebre la misa, que venga a la iglesia, que rece delante de ciertos santos... o simplemente vienen ellos solos en masa a expresar la creencia en cultos específicos.

El P. Gerónimo Real explicita este contraste perturbador: "En vísperas de estos días (favorables según los *chuchakau*), a media noche, disparan cohetes en las casas de todos los interesados y muchos de estos se introducen en las iglesias, las que iluminan con excesivo número de luces, teniendo el resto de la noche en oración y, al día siguiente, desde la mañana, hacen las mujeres la misma ceremonia"<sup>38</sup>

El mismo misionero agrega no muy convencido en el fondo de sí mismo: "que no tuvo que notar acción de irreverencia sino el indebido, penoso y extraño modo de su exterior devoción".

Como ya lo hemos indicado, el misionero veía en todo lo indígena la expresión y perpetuación del "mundo del demonio". En esta perspectiva, el calendario y toda su significación social era también visto "... como la nigromancia que el demonio sabía enseñarles"<sup>39</sup> y es objeto de búsqueda y de castigo. Por todos los medios el misionero busca informaciones, pero difícilmente las logra. Y aunque a veces está

35 GODELIER, M. *Geographie Humaine: Rapports et modes de production...*, p. 8.

36 BOURDIEU, P. *Le sens pratique*, 1980, p. 223.

37 *Testimonio de las cartas*, II, fol. 108, 183v, etc.  
CORTES Y LARRAZ, II, p. 174 etc.

38 *Testimonios de las cartas...*, II, fol. 154-154v.

39 FUENTES Y GUZMAN, *op. cit.*, II, p. 45.  
Cfr. FUENTES Y GUZMAN, *Ibid.*, I, p. 400.  
*Testimonios de las cartas...*, II, fol. 26v.

profundamente convencido de su existencia y que el comportamiento social del grupo es consecuencia de dicho contenido, no encuentra el objeto directo de ataque. Una especie de indeterminación, de impersonal, flota en el ambiente, pero la identificación en una persona no es simple. A veces llega a utilizar presiones directas sobre las conciencias en la administración del sacramento de la confesión, ya que al encontrarse individualmente con las personas las presiones pueden funcionar más eficazmente. Pregunta por "este pecado", pero "todos lo niegan"<sup>40</sup>.

El acuerdo implícito o explícito del secreto es la única posibilidad y el arma por excelencia de la resistencia y de la defensa de la identidad.

### 3. Función y estructura del calendario en las comunidades Mam: la reproducción

Uno de los elementos que más profundamente hemos sentido y constatado a lo largo de todo nuestro trabajo de campo, ha sido la influencia formidable que en el comportamiento individual y comunitario ejercía el calendario.

Lo hemos encontrado en la determinación del día del cultivo de la milpa, de la ofrenda a las divinidades de las montañas, del hijo recién nacido, en la planificación de un viaje, en la elección del día de matrimonio, en la determinación del día de la cosecha, ... etc.

Todas estas imbricaciones profundas son difíciles de restituir en su interrelación concreta. Implicaría una reconstitución de situaciones, de comportamientos, de coyunturas, de miedos, de incertidumbres, de confianzas, de seguridades, de euforias... y sobrepasaría el objetivo de las actuales reflexiones.

En este apartado nos contentaremos con presentar una sistematización de diferentes informaciones presentadas linealmente. Esta linealidad nos va a permitir aclarar la sistemática propia del sistema al tiempo que va a suprimir su cotidianidad implícita, pero por el momento preferimos esta contradicción.

Nuestro interés por el calendario, aunque ya lo hemos esbozado, radica en el hecho de que es uno de los "lugares" privilegiados del análisis de la especificidad comunitaria y el mediador privilegiado posiblemente entre el ciclo productivo, el sistema de representaciones o creencias y la reproducción social.

40 CORTES Y LARRAZ, *op. cit.*, II, p. 120.

En efecto, la vida humana se da en el tiempo. La temporalidad implica una apropiación personalizada y cotidiana de los diferentes momentos que la componen. Ahora bien, esta apropiación se expresa sistemáticamente en y por el calendario específico que permite substituir el tiempo lineal, homogéneo y continuo por otro heterogéneo, discontinuo y referencial en el cual los individuos y el grupo pueden ser ubicados en una relación concreta significativa socialmente hablando.

Esta heterogeneidad introduce "puntos y momentos de referencia"<sup>41</sup> y de identificación, los cuales a su vez, se convierten en organizadores de funciones propias a través de los cuales el grupo y los individuos realizan su mediación con la naturaleza (acción ritual y productiva en relación con los diferentes procesos de trabajo), con la historia (formas históricas de percepción en relación con los ancestros y con la identidad histórico-espacial) y con las representaciones de la divinidad y de lo sagrado (mediatización de la defensa, de la agresión y de lo divino).

Ahora bien, las representaciones y prácticas organizadoras de la temporalidad no son ni casuales ni ocasionales. Tienen una historia que se inscribe a su vez en una linealidad temporal y espacial como producto y resultante de "prácticas de generaciones sucesivas en un tipo específico de condiciones de existencia".<sup>42</sup> Esta planificación estricta especialmente significativa en los complicados calendarios prehispánicos<sup>43</sup> no puede ser a su vez una casualidad ocasional. Debe obedecer sin ninguna duda, a una voluntad minuciosamente programada de no dejar nada de lo fundamental a la simple iniciativa o voluntad de los individuos. En otras palabras, esta codificación tiene como finalidad paliar y suprimir, en la medida de lo posible, los eventuales fallos, incertidumbres y debilidades del actor individual, instaurando de esta forma prescripciones expresas y referencias codificadas en relación con momentos fundamentales de la ciclicidad físico-climática.

Programando la temporalidad cíclica, el calendario explicita y regula la "inteligencia" cotidiana del espacio —en tanto que "lugar para vivir"—, y la reproducción física y simbólica. La ciclicidad introduce la diferencia, pero al mismo tiempo es portadora de identificación, ya que el grupo se reconoce en la reiteración de los procesos, "de los

41 BOURDIEU, P. "Le sens pratique", en A.R.S.S., p. 51.

42 Idem.

43 Cfr. THOMPSON, J.E. *Maya Hieroglyphic Writing*, la bibliografía es abundantísima.

momentos fuertes" (de siembra, de acción ritual...) de las dependencias...

Instaurando la ciclicidad reguladora de proceso de apropiación, sincronizando el pasado y el presente en la acción ritual, el calendario —repetimos—, orquesta la vida comunitaria determinando, a lo largo del proceso, los momentos referenciales e identificadores: el **cuándo**, el **cómo**, el **por qué**... encuentran ubicación y sentido.

Por otra parte, esta programación, permite actualizar la memoria colectiva reiteradamente en su polisemia significativa. Las prácticas adquieren categoría de modelo con profundidad histórica, modelo y profundidad que fundamentan la verdad de lo creído, de lo ritualizado, de la razón última del por qué y para qué del existir concretamente. Afirmando la identidad de los referenciales de la identidad concreta, el individuo y el grupo interiorizan y modalizan el comportamiento y las razones eficaces de lo vivido cotidianamente.

¿Qué verdad puede ser más fehaciente, qué creencia más eficaz que la que me permite subsistir dando la lluvia a mi maíz, dando la vida a mi cuerpo? Y si la vida de mi cuerpo es el maíz,<sup>44</sup> ¿qué puede haber de más convincente que mi vida, que mi existencia?

La reproducción adquiere aquí su más profundo y enraizado sentido: el calendario programa mi relación con los ancestros a quien puedo invocar y evocar y, situándome a mí en la historia comunitaria, me convierte en objeto-futuro de invocación y evocación. Restituyéndome en lo más profundo de mi identidad, me inserta en la identidad en que se reconocerá mi descendencia.

#### BIBLIOGRAFIA

- |              |      |  |
|--------------|------|--|
| AUGE, M.     | 1974 | La construction du Monde, Paris, Maspero.  |
|              | 1979 | Symbole, Fonction, Histoire, Paris, Hachette.  |
| BOURDIEU, P. | 1971 | "Genèse et structure du champ religieux", in <i>Revue Française de Sociologie</i> , XII. |
|              | 1972 | Esquisse d'une théorie de la pratique, Geneve-Paris, Droz.                               |
|              | 1976 | "Le sens pratique, en: Actes de la Recherche en Sciences Sociales, fev. 1976, No. 1.     |

44 Cfr. GARCIA-RUIZ, J.F. *La vie c'est le maíz*, 1975.

BRASSEUR DE BOURBOURG	1980 1857-59	<i>Le sens pratique</i> , Paris, Ed. de Minuit. <i>Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale</i> , Paris.
CORTEZ Y LARRAZ, P.	1958	Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala... , Guatemala.
ESCALANTE, R.	1967	"Noticia del mame de Tuxtla Chico", en <i>Anales I.N.A.H.</i> , Epoca 7, T. I: 149-156.
FUENTES Y GUZMAN	1969-72	<i>Recordación Florida</i> . . . Madrid, B.A.E.
GOUBAUD, A. y ARRIAGA	1946	Distribución de las lenguas indígenas actuales de Guatemala, Guatemala.
GARCIA-RUIZ, J.F.	1975	La vie c'est le mais: ver une analyse de l'humanisme mam. E.H.E.S.S., Paris.
	1977	Les Mam: Analyse des structures socio-politiques et du système des croyances, Paris, E.H.E.S.S.
	1981	"La cervelle du ciel: ethnologie du copal" en <i>Techniques et culture</i> , No. 5:35-88.
GARCIA S., A. GARRASCAL G., E.	1974	"Los mames: sus problemas geoeconómicos", en: <i>Boletín del Instituto de Geografía</i> , Vol. V, 213-277. México.
GODELIER, M.	1977	<i>Geographie Humaine: rapports et modes de production, stratifications sociales dans le cas des sociétés vivant en écosystèmes forestiers tropicaux, roneo</i> . Maison des Sciences de l'homme, Paris.
INDICES para el listamiento de resoluciones s./f.		Presidenciales. Secretaría de Reforma Agraria. Dirección de Servicios Electrónicos. México.
IZARD, M.	1977	"A propos de l'identité ethnique" en: Lévi-Strauss <i>L'identité</i> , Paris, Grasset: 305-316.
JUARROS, D.	1936	<i>Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala</i> , Guatemala.
LEVI-STRAUSS, C.	1958 1973	<i>Anthropologie structurale</i> , Plon, Paris. <i>Anthropologie structurale deux</i> , Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS, AUGE, GODELIER	1975	"Anthropologie histoire, ideologie", in <i>L'Homme</i> , XV (3-4).
NAVARRETE, C.	1978	Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. U.N.A.M., México.
OAKES, M.	1969	The two crosses of Todos Santos, Princeton University Press, N.Y.
OROZCO Y BERRA	1864	<i>Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México</i> , México.
O'GORMAN, E.	1973	<i>Historia de las divisiones territoriales de México</i> , México, Porrúa.
REMESAL, A.	1964-66	<i>Historia General de las indias occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala</i> , Madrid, B.A.E.
RECINOS, A.	1954	<i>Monografía del Departamento de Huehuetenango</i> , Guatemala, Ed. Ministerio de Educación Pública.
RESPUESTA del Primer Obispo de Guatemala, Don Francisco de Marroquín a la quinta pregunta de información hecha ante la audiencia de Guatemala. (17-X-1551) en <i>Boletín de la Orden de la Merced</i> , XX.		
ROMAN ZAMORA, J.	1897	<i>República de indias, idolatrías y Gobierno en México y Perú antes de la Conquista</i> , Madrid.
RECOPIACION de las leyes de los reynos de Indias	1943	Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.
SCHUMANN, O.	1969	"El Tuzanteco y su posición dentro de la familia mayanse", en <i>Anales</i> , I.N.A.H., No. 49, T. I, época 7a:139-148, México.
SOUSTELLE, J.	1940	<i>La pensée cosmologique des anciens mexicains</i> , Paris, Hermann.
TESTIMONIOS DE LAS CARTAS, respuesta de los curas seculares y regulares de los curatos y doctrinas del Obispado de Guatemala. A. de I. legajo 948.		
TERMER, F.	1957	<i>Etnología y etnografía de Guatemala</i> , Guatemala, S.I.S.G.
THOMPSON, J.E.	1962	<i>Maya hieroglyphic writing</i> , Oklahoma, Norman.
VASQUEZ, F.	1944	<i>Crónica de la provincia del Smo. Nombre de Jesús de Guatemala de la</i>

Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el reino de la Nueva España, Guatemala.

- |                  |         |  |
|------------------|---------|--|
| VALLADARES, L.A. | 1957    | El Hombre y el maíz, México, Costa-Amic.   |
| XIMENEZ, F.      | 1929-32 | Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, de la Orden de Predicadores compuesta por el Rvdo. Padre Predicador general. . . de la misma provincia, Guatemala. |