

«Dar comida obligando a repartirla». Un modelo de don maya-ch'orti' en proceso de transformación

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Se analiza la importancia de los regalos de comida para el mantenimiento de la cohesión comunitaria entre los mayas-ch'orti' del oriente de Guatemala. Eso se percibe en los regalos cotidianos de comida pero, sobre todo, en aquéllos que se producen como consecuencia de actos rituales trascendentes como el *recubal* (regalo de comida de padres a compadres). En el *recubal*, se regala tal cantidad de comida y de una cualidad tan particular que el receptor se ve obligado a repartir la ofrenda. Ese modelo de don lo he llamado «dar obligando a repartir». En la actualidad, el modelo comienza a resquebrajarse como consecuencia de la irrupción desde el mundo ladino de dos tipos de discurso que lo cuestionan, uno sobre la pobreza y otro sobre la superstición. Analizo finalmente las implicaciones sociales que sobre las comunidades ch'orti' puede tener el triunfo de ese tipo de discursos.

SUMMARY

The author discusses the importance of food giving among the Ch'orti' of eastern Guatemala. For this Maya people, food giving is a way of facilitating community cohesion, a purpose than can be seen in the daily gifts of food and especially in important rituals such as the *recubal*. In a *recubal*, a father gives food to his godfather following an offering model which the author calls «giving so as to cause to redistribute.» The amount of the food is so large, and its kind so special, that the receiver finds himself compelled to redistribute the offering among a large number of villagers. Nowadays, the importance that these gifts have for community integration is being undermined by two types of discourses coming from the Mestizo world: a discourse on poverty and another on superstition. These discourses portend other social effects for Ch'orti' communities.

Palabras clave: Maya-ch'orti'. Antropología de la alimentación. Ofrendas. Guatemala.

Key words: Chorti (Mayan). Anthropology of food. Offerings. Guatemala.

RDTP, LVI, 2 (2001): 75-98

EL REGALO Y LA COMIDA

Si el desconcierto va íntimamente ligado a las primeras experiencias de trabajo de campo antropológico, recuerdo cómo este desconcierto, unido a una mezcla de sentimientos encontrados, estaba provocado por los continuados y abundantes regalos de comida que recibía en los primeros días de trabajo en la región ch'orti' de Guatemala. Era común que, en cualquier casa que visitaba, en un momento de la conversación, llegase una mujer con tortillas y frijol y ofreciéndomelos dijera, más aseverando que interrogando: «va a almorzar». Si el ofrecimiento se producía cuando yo ya había almorzado, respondía más o menos, «aprovechenlo ustedes porque ya almorcé» o «porque no siento hambre»; en otras ocasiones, conociendo el disgusto que provocaba el hecho de no aceptar su comida, almorzaba dos veces. Pero finalmente en alguna casa debía plantear la excusa porque sí me resultaba imposible almorzar tres o cuatro. Al rehusar su comida, se enfrentaban en mi dos sentimientos, por un lado conocía la impertinencia de rechazar una ofrenda de comida, pero por otro lado era consciente del sacrificio de regalar comida en un ámbito donde es un bien escaso. Entendía que mi argumento de «ya estar lleno» sería lo suficientemente lógico para atender la llamada de mi cuerpo y de mi conciencia sin contravenir la etiqueta social: pensaba que así no era descortés y no contribuía a despojarles innecesariamente de ese bien escaso. Sin embargo, al escrutar sus caras e interpretar sus cuchicheos, comprendía que mis argumentaciones no eran válidas. Con el tiempo llegué a aceptar tres y cuatro almuerzos en una misma jornada; claro, sólo comía uno, los otros los guardaba, primero de manera inhibida y con cierta mala conciencia, después de manera natural y sin el sentimiento de estar arrebatando un bien preciado. Eso se llegó a producir cuando entendí que regalarme comida no tenía el efecto exclusivo de satisfacer mi necesidad, de llenar mi estómago, sino que era un acto por el cual se ayudaba a crear vínculos, no sólo entre aquéllos que me regalaban y yo que recibía, sino entre toda la comunidad. Era perfectamente entendible para ellos, como comprendí después, que yo recibiese la comida y la guardase sin probarla; no sólo no era descortesía sino que se trataba de una forma muy común, y en todo caso correcta, de usar la ofrenda alimenticia. Cuando por primera vez escuche la expresión «quien da de lo que come, come de lo que no ve» tuve la certidumbre de que con el regalo de comida que me hacían no pretendían sólo nutrirme a mí, sino de alguna manera nutrirse a ellos mismos. Llegar a reconocer eso supuso una liberación personal al tiempo que la constatación de cierto prejuicio colonia-

lista, a la inversa: yo no era objeto de agasajos por ser extranjero y estar en una situación de poder, sino por ser un vector perfectamente útil para intermediar en una suerte de redistribución comunitaria en sentido amplio. Todos sabían que la comida que yo no aprovechaba la iría a repartir en otras casas y con otra gente y así serviría para trenzar de manera indirecta redes de relación. No sólo en lo que a mi respecta, en la zona lo normal es que cualquiera que llegue a una casa reciba algo de comida, que los favores de tipo laboral se paguen con comida y que en los más importantes rituales comunitarios la comida, para comer y para llevar, ocupe un papel destacado.

En principio, con esas sugerencias me pareció plausible una explicación funcionalista de los múltiples regalos de comida entre los ch'ortí's: la institucionalización del regalo de comida para llevarla a otros era una buena forma de tener asegurada la provisión de alimentos en los momentos en que se puedan precisar. Esta explicación funcionalista que, en el fondo, no es más que una exégesis de la literalidad de aquel dicho «quien da de lo que come, come de lo que no ve», se conectaría de manera clara con otras explicaciones que se han dado en Mesoamérica para entender la lógica igualitaria y redistributiva de ciertas instituciones, por ejemplo el «sistema de cargos», que funcionaría del mismo modo que un termostato. Los gastos que ocasiona la ostentación de un cargo devuelven la distribución de la riqueza a un estado de equilibrio, eliminando la acumulación de bienes materiales que puede trastornar la igualdad existente. En términos de ingeniería, actúan como una regeneración que vuelve a un estado inicial un sistema que empieza a salirse de su curso original (Wolf 1981). Se trata, por tanto, de una institución que permite igualación económica y que a lo sumo lleva a formalizar diferencias de prestigio (Cancian 1976).

No voy a negar la validez del modelo explicativo funcionalista, sin embargo, no resulta más que parcialmente aceptable. Asumirlo como fondo explicativo querría decir que los regalos de comida sirven exclusivamente como mecanismos adaptativos ante la precariedad alimenticia, como termostatos que regulan diferenciales económicos. Esta explicación puede ser válida para alguno de los rituales, como las «posadas»¹, donde el regalo de comida tiene importancia, pero no puede servir como una explica-

¹ En las comunidades ch'orti' se ha intensificado en los últimos tiempos esta práctica que consiste en que algunos aldeanos, generalmente los que tienen más poder económico, acojan durante una semana a uno de los múltiples santos que «caminan» por la región. El que da posada al santo, el «mayordomo de vela», deberá preparar abundante comida para todos los que llegan durante la jornada a acompañar al santo y hacerle peticiones particulares.

ción general; por ejemplo, no se corresponde con la realidad que quien más tiene reciba más visitas o sea especialmente solicitado para apadrinar niños, lo que conlleva un importante gasto en comida; ni tampoco se observa que otros rituales, como los *sikines*², en los que destaca igualmente el regalo de comida, sean diferentes en función del poder económico de quien los ofrece. En definitiva para los ch'orti' la comida regalada no es una simple mercancía que nutre estómagos, sino una prestación total (Mauss 1971) que ayuda a alimentar mentes (Lévi-Strauss 1986). Así, con la comida que se mueve de una casa a otras pueden ciertamente ir ideas en torno a la diferencia de poder económico, pero también ideas morales, políticas o afectivas. Ideas todas que, como trataré de argumentar, tienen que ver con la necesidad de integración comunitaria en momentos en que otras formas tradicionales de integración se han diluido o desaparecido. Con la intensidad de acciones en las que se regala comida se ayudaría a contrarrestar las tendencias hacia un individualismo peligroso.

Todavía una cuestión más antes de desarrollar el argumento, ¿por qué valerse de regalos de comida para generar integración? La pregunta no me parece baladí porque la comida en sí, como expresiva de una necesidad fisiológica del organismo individual, tiene una tremenda potencia asocial (Gutiérrez Estévez 1988: 540); el impulso instintivo individual mueve indefectiblemente a acaparar comida. Hacer expresa la renuncia a la aprehensión particular es poner de manifiesto de manera clarísima la preeminencia de la comunidad frente al individuo, el sentido del amor frente al instinto, porque, como dicen los ch'orti', el regalo de comida «es un cariño»; yo añadiría que, por esa fuerte potencia asocial de la comida, se trataría de una de las manifestaciones de cariño más importantes. Es evidente que al propiciarse institucionalmente regalos de comida se trata de anular los efectos disolventes del individualismo. Pero se trata también de un riesgo porque ¿y si a la hora de la verdad los impulsos instintivos salen y quien recibe comida no la reparte y todo queda en una insignificante vinculación diádica? El recelo social ante la certera domesticación de los instintos está más que justificado. Ese recelo se puede vencer con imperativos morales del tipo «para ganar la Gloria hay que regalar y repartir comida», pero sobre todo, y por si acaso, con estrategias culturales que impidan planteamientos instintivos y eso los ch'ort'is lo consiguen haciendo que las comidas objeto de la ofrenda alimenticia se regalen en abundancia y al borde de la corrupción. Mecanismo no sólo impecable para evitar la acaparación individualista, sino para construir el sentido de

² El *sikín* es el banquete alimenticio que se ofrece, a lo largo del mes de noviembre, a las almas de los difuntos.

la metáfora de la corrupción social a partir del hecho empírico de la corrupción de los alimentos que no se regalan.

Así, en las próximas páginas voy a argumentar cómo los ch'orti' se valen del regalo de un tipo de comidas para contrarrestar las tendencias al individualismo social, porque, aunque en apariencia el regalo crea un vínculo diádico, la realidad es muy diferente y la proposición implícita en los dones alimenticios es «dar obligando a repartir». Presentaré en primer lugar argumentos para justificar cómo en los últimos cuarenta o cincuenta años han desaparecido o se han diluido antiguas formas de integración, considerando que al día de hoy sigue siendo necesaria la cohesión comunitaria. Después analizaré el papel del regalo de comidas, prestando especial atención al ritual más importante en donde la donación de comida es protagonista: el *recubal*, señalando cómo éste genera integración social. Finalizaré aludiendo a algunos cambios que hoy comienzan a ser significativos en la región respecto al valor del regalo de comida y que tienen que ver, creo, con la emergente valoración de la comida como mercancía exclusivamente y con la penetración de ideas foráneas que están haciendo que se interioricen dos tipos de discurso que afectan al don de comidas: el discurso de la pobreza y el discurso de la donación «mostrenca».

LA DIFÍCIL INTEGRACIÓN EN LAS COMUNIDADES CH'ORTI'

La integración comunitaria en las aldeas maya-ch'orti' es, en la actualidad, difícil. Algunas razones de la precariedad cohesiva podemos considerarlas estructurales, sin embargo otras, a tenor de la información etnográfica que existe de la región y que data de los años 30 y 40³, se han gestado en las últimas décadas.

No se puede desconocer una causa de carácter estructural que tiene que ver con la orografía de la región y con la herencia de conquista. Como en otros lugares de Guatemala, una consecuencia directa de la conquista fue el desplazamiento de los indígenas hacia zonas periféricas; en el caso de esta región la concreción fue más que evidente: hispanos y mestizos se asentaron en los valles y la población ch'orti' se desplazó

³ Aunque la información etnográfica de la región es prácticamente inexistente desde hace 50 años, tenemos la suerte de disponer de dos fuentes fundamentales para conocer la cultura ch'orti' en los años 30 y 40, se trata de la excelente monografía de Charles Wisdom, *Los chortís de Guatemala* (1961), quien trabajó en la región a comienzos de los años 30 y la voluminosa obra de Rafael Girard, *Los chortís ante el problema maya*, publicada en 1949.

a las zonas montañosas (Terga, 1980). En este tipo de área, los asentamientos nucleados han sido imposibles, de manera que las casas se establecen aisladas o en pequeñas agrupaciones de dos o tres. En el continuo poblamiento atomizado no se pueden distinguir las unidades territoriales, aldeas, en la terminología oficial. La dispersión tiene que ver, evidentemente, con la orografía que limita las zonas donde se puede allanar un terreno para construir casas y, también, con el hecho de que casa y campo de cultivo, la milpa, vayan unidos, de manera que en torno a cada casa hay milpas, lo que impide la agregación de viviendas ya que el terreno que éstas ocuparan se arrebataría a una parcela de tierra. La consecuencia real de esto es que las casas están muy separadas unas de otras. Es normal que las aldeas ch'orti' tengan por término medio unas 100 o 150 casas y que la separación entre las viviendas de extremos opuestos dentro de una comunidad pueda ser de 8 o 10 kilómetros; traducida la distancia en tiempo, en recorrer el espacio que separa esas casas, dentro de una pequeña comunidad, se puede tardar más de tres horas.

El aislamiento y lejanía entre casas se incrementa por el hecho de que los caminos no se configuran para integrar las viviendas. Existe siempre un camino principal que se dirige al pueblo y sendas secundarias que unen las casas particulares con las milpas y con ese camino principal, de manera que uno puede andar varios kilómetros por senderos dentro de una aldea sin pasar por ninguna casa e incluso sin verlas. En efecto, nadie llega a los bordes de una vivienda sin el deseo expreso de dirigirse a ella. La sensación de soledad y aislamiento de las casas se incrementa entre los meses de julio a octubre cuando las milpas están crecidas y esconden sus siluetas, pero incluso la configuración intimista de las casas se verifica por el hecho de que parecen estar intencionalmente escondidas entre los árboles que generalmente las rodean: frondosos árboles de mango o de guineo. De esa intimidad doméstica dan buena muestra los perros que suele haber en todas las casas. El hecho de no estar acostumbrados a recibir gente hace que sean especialmente coléricos cuando llega cualquier desconocido. A los perros se los teme y en ese temor hay más construcción ideológica que peligro real. Con frecuencia cuando anunciaba que iba a visitar una casa me decían «tenga cuidado que allí hay chuchos bravos»; en realidad los perros, generalmente pequeños, no son peligrosos, pero —como decía— esas manifestaciones acerca del peligro tienen la intención de manifestar que el visitante va a llegar a un espacio demasiado aislado e íntimo. Así, la norma social dice que hay que avisar con antelación de una visita, para preparar al anfitrión no acostumbrado, o por lo menos dar avisos de la llegada gritando «¡permiso!, ¡permiso!...», desde algunas decenas de metros cuando uno se está aproximando.

En segundo lugar la integración se hace difícil porque no hay lugares de obligado encuentro: no existe, por ejemplo, un único «ojo de agua» —manantial— donde aprovisionarse, sino que en todas las aldeas hay varios. No hay tampoco un centro ceremonial donde se acuda en común y sistemáticamente, si acaso, en los últimos años, eso se da en los oratorios católicos que está construyendo la Parroquia de Jocotán (cabecera municipal), pero aún en estos casos la asistencia de campesinos es muy reducida e intermitente. Sabemos que en otras comunidades mayas, y en éstas ch'orti' en el pasado, había lugares donde se celebraban rituales comunitarios⁴, como «pagos a la Tierra» o que la «Casa de los Ángeles» donde los Padrinos de Invierno hacían rogaciones para pedir lluvia, congregaba un importante número de aldeanos, pero en la actualidad este tipo de «pagos» se realiza individualmente en las milpas particulares y son escasos ya los Padrinos que hacen rogaciones y éstos no atraen a tantos convecinos. El individualismo ceremonial se aprecia claramente en el hecho de que en todas las casas existan «mesas» o altares donde se realizan todo tipo de actos rituales de diversa procedencia y naturaleza: encender candelas a la Tierra o al Señor de Esquipulas, ofrecer comida a las almas de los difuntos o al patrón Santiaguillo Caballero, quemar copal para «Los Hombres Trabajadores» o para salir de una enfermedad, acoger a un santo o espantar al espíritu de la escasez, el *xiximai*... en fin, el altar individual puede asumir todas las necesidades ceremoniales y rituales que precisan los ch'orti' y que, en muchos casos, hace apenas 30 o 40 años se hacían en centros comunitarios.

También han desaparecido muchos espacios donde en el pasado se realizaban actividades económicas que precisaban labor conjunta u organización corporativa. Los bosques prácticamente han sido esquilados y ocupados por milpas que llegan casi a las cumbres de las montañas; al menos hasta los años 40, en esos bosques había animales de caza mayor y se organizaban cacerías comunitarias (Wisdom 1961: 94-97), pero desde hace años eso desapareció. Tampoco se dan otras actividades comunales como pescar o recolectar plantas silvestres, que según Wisdom se practicaban en esas fechas.

Los bosques talados y la creciente pérdida de eficacia de las tierras, como consecuencia, fundamentalmente, de un notable crecimiento demográfico en las últimas décadas⁵ han provocado otra consecuencia

⁴ Concretamente Rafael Girad, a finales de los años 40 hablaba de la existencia en la región de varios centros ceremoniales, concretamente los de Cayur, Tan Sha, Tutikopot, Ta Shajte y Limón (1949: 645-656).

⁵ Si comparamos la población rural de Jocotán en los últimos censos (Instituto Nacional de Estadística, *Censo de Población Nacional*, Guatemala, 1973, 1981 y 1994),

desagregadora: la emigración temporal para trabajar en fincas. Los efectos sociales de ella en las comunidades son diversos, pero aquí me querría referir a uno en concreto. Como es lógico la emigración temporal se concentra en los meses en los que la labor en el campo es menos precisa, entre septiembre y enero y entre abril y mayo. En el pasado esos meses de relativa inactividad en el campo se aprovechaban para realizar labores de tipo comunitario: arreglar caminos, construir viviendas, reparar puentes... Eran tiempos en los que también se aprovechaba para intensificar las relaciones sociales: platicar de manera distendida y sin apremio en los caminos o incrementar la frecuencia de las visitas, por ejemplo. Hoy no es posible. No existen datos precisos y fiables para cuantificar el volumen de la emigración temporal⁶, pero no sería exagerado cifrar en la mitad el volumen de cabezas de familia campesinos que sale de sus casas a lo largo de uno o dos meses. Como he referido en otro lugar (López García y Metz en prensa) la emigración de ch'ort'is a fincas comenzó en los años cincuenta de este siglo, sobre todo para la cosecha de algodón en la costa del sur y la de café en «la costa» del norte, predominantemente en Gualán, Zacapa, y al otro lado de la frontera en Honduras. Debido a la caída en la industria de algodón en Guatemala, desde los años setenta los enganchadores de las fincas del sur (Escuintla, sobre todo) prácticamente han dejado de reclutar en el área ch'orti'. Según los administradores y trabajadores de las fincas norteñas de café, allí empezó la producción en los años cincuenta y siempre dependieron de la labor ch'orti', del mismo modo que los propios ch'orti' han dependido

observamos que se ha pasado de 19.766 a 19.000 habitantes entre 1973 y 1981; en esos años pues la población rural supuestamente habría descendido. Según datos del Centro de Salud, en 1987 habría 20.500 habitantes en la zona rural con lo que el crecimiento en los últimos años se habría disparado hasta un 1,3% anual. Para 1994 el Censo establece que la población rural de Jocotán subió a 24.482, con lo que el crecimiento demográfico habría sido aún mayor, con un incremento anual del 2,5% desde 1987.

⁶ La encuesta de Ramírez Jiménez en las aldeas del suroccidente de Jocotán en 1984 nos proporciona algunos datos. En estas aldeas, a pesar del cultivo extra de maguey y caña de azúcar, activos en época de máximas salidas, emigrarían aproximadamente el 30% de los campesinos; de ellos el 53% lo haría por un mes y el 47% por dos meses. En todo caso un 56% emigraría solo frente a un 44% que lo haría acompañado por algún familiar, esposa e hijos en el 67% de los casos e hijos, únicamente, en el 33%. Es decir, durante más de un mes al año algo más del 20% de las familias estarían fuera del hogar en unas comunidades que, como Tunucó Abajo, son más reticentes a la emigración por las posibilidades que ofrece la caña y el maguey (Ramírez Jiménez 1984 51-55). Datos de una encuesta más reciente en otra comunidad ch'ort'i, Pelillo Negro, ofrecen similares porcentajes.

casi exclusivamente de estas fincas en las últimas décadas. Otra fuente de trabajo que parece haber empezado en los años setenta es la relacionada con el cultivo de frijolares y milpa en Petén. Menos común es el trabajo migratorio en las bananeras de Izabal y las fincas de café en Esquipulas y Concepción Las Minas (Rodríguez Rouanet 1970).

Ni siquiera se da en la actualidad un liderazgo compartido y asumido por todos. Ciertamente existen dos cargos oficiales en todas las aldeas: el alcalde auxiliar y el comisionado militar, pero ninguno tiene el necesario consenso y raramente son personajes que contribuyan a la cohesión social, más bien al contrario, el comisionado militar ha sido alguien más odiado que querido, al que más bien se ha procurado ocultar información acerca de aspiraciones o problemas comunitarios. Otros líderes parciales en estos momentos, como catequistas, curanderos, coordinadores de proyectos o promotores de algún tipo, lo son sólo de parcialidades dentro de la comunidad, de manera que podemos encontrar en una misma aldea, que como digo no supera las 150 casas, varios catequistas o «Delegados de la Palabra» que, aunque coordinados desde la Parroquia, tienen un alto grado de autonomía para sus parcialidades y muestran, con frecuencia, celos hacia las formas de actuar de otros catequistas, lo mismo pasa con promotores rurales de salud o de «tecnología apropiada». Pero, además, la cohesión parcial que pueden generar estos líderes religiosos y sociales se resquebraja porque no se corresponde con el ámbito de influencia de otros especialistas, como rezadores o curanderos, cuyo lugar de acción rompe las fronteras del barrio o incluso de la propia aldea. El hecho de que el liderazgo no contribuye a crear cohesión se observa claramente en el caso de los coordinadores de proyectos comunitarios de desarrollo que, lejos de generar la cohesión y la integración, se conducen por otro tipo de motivaciones que resultan difíciles de precisar y que retratan la desagregación comunitaria⁷.

El relato que hacía Wisdom (1961) de la actividad cooperativa aldeana en los años 30 del siglo XX no se ve, por tanto, reflejado en la actualidad. Si en ese tiempo había espacios comunales útiles hoy no los hay, si había unos claros y reconocidos centros ceremoniales éstos están hoy prácticamente en desuso, si había líderes carismáticos que integraban a la comunidad, como los Padrinos de Invierno, éstos han desaparecido en muchas comunidades y donde no, su competencia ha decrecido. Ya he apuntado algunas razones por las que se ha ido produciendo ese cambio, como la pérdida de eficacia de las milpas o el incremento demográ-

⁷ En otro lugar (López García 2001) refiero cómo en muchos casos los proyectos de desarrollo no contribuyen a generar cohesión en las aldeas.

fico, alguna más habría que tener presente, como la intensa actividad misionera llevada a cabo por la Misión Católica Belga instalada en Jocotán desde los años 50 con una importante acción entre los indígenas, no sólo reclutando y formando a catequistas y «Delegados de la Palabra» sino, además, actuando dentro de las comunidades a través de dos redes fundamentalmente, la llamada «Promoción Femenina» y la red de Promotores Rurales de Salud. También habría que considerar la circunstancia de que la primera guerrilla guatemalteca, surgida en los años 60, tuvo en esta región uno de sus principales focos y varias aldeas sufrieron una intensa represión, lo que provocó, entre otras cosas, un incremento de la inseguridad y un evidente retraimiento que justificó, por ejemplo, la desconfianza hacia el nuevo tipo de líderes comunitarios que se habían formalizado en Guatemala desde 1945, los alcaldes y comisionados militares.

Si a ese tipo de configuración espacial, ceremonial y política, se añadiese la idea del individualismo como un bien social, al que sin duda puede conducir la mezquindad, se dificultaría enormemente la creación de una comunidad en todos los sentidos, pero sobre todo en el sentido moral. La condensación de ideología individualista, seguramente, imposibilitaría la continuidad de comunidades donde se sigue precisando la cooperación social. Porque, efectivamente, la cooperación social es necesaria, dado que la casa individual o la pequeña agrupación de casas no es suficiente para atender a muchas necesidades que requieren un amplio consenso, acuerdo y colaboración: la construcción de casas o retechado de las mismas puede ser una de ellas, pero, sobre todo, ciertas labores agrícolas como la siembra y la cosecha; para ellas se requieren ayudantes llamados «mozos» y como quiera que en un mismo tiempo todos precisan ayudar y ser ayudados, porque esas actividades se dan en torno a un mismo tiempo, es necesario cierto orden y consenso que sólo se logra superando ese individualismo que prefigura la configuración espacial, ceremonial y política a la que me he referido. Otras actividades económicas, como la molienda de caña, también requieren acuerdo ya que hay pocos trapiches y bueyes en las aldeas. Igual necesidad cooperativa se hace imprescindible para actos rituales como entierros. Y, sobre todo, se precisa tener el referente de pertenencia a una comunidad que permita poder buscar y encontrar cuando se necesitan, bienes, personas y servicios de todo tipo: provisiones de ollas o de pita, de frijol o de maíz, de un trapiche para moler caña o de un ayudante para la milpa, de una hija para matrimoniar o de una persona respetable para futuro compadre, de un rezador o de un curandero, de un buen contador de casos o de un compañero para acudir a la chichería, de una ayudante de cocina o de una partera, de un machete aliado o de un «malobrista» que

pueda hacer «un mandado» en contra de alguien... en fin, tener conciencia de que se vive en comunidad porque se sienta que estando dentro de ella uno puede llegar a lo que fundamentalmente pueda necesitar.

Los peligros de la extrema atomización, que anularía la idea de comunidad, se solventan con prácticas culturales que generan una topografía reticular e integrada, una red de caminos imaginarios que conectan unas casas con otras, conocidas o desconocidas, y que permiten crear la idea de comunidad moral que supera afectos y desafectos personales. No sólo, pero de una manera destacada, el regalo de comidas ayuda a crear esa topografía reticular, esa idea de comunidad. Lo que estoy afirmando, en definitiva, es que el énfasis en la necesidad de regalar comida, no sólo a conocidos sino también a desconocidos, ha sido una respuesta a la situación de desagregación a la que se han visto conducidos los ch'orti's en los últimos años.

«DAR OBLIGANDO A REPARTIR». COMIDA Y VINCULACIÓN COMUNITARIA

Al destacar la importancia de los regalos de comida entre los ch'orti' actuales no quiero decir que en el pasado la comida no formase parte de las ofrendas y de las interacciones sociales, pero sí quiero hacer notar la intensificación de las mismas y la apremiante necesidad de llevarlas a cabo y, además, de una manera tan particular que me ha permitido formular ese modelo de don como un «dar obligando a repartir» al que, en extenso, me referiré más adelante.

Una realidad novedosa que nos permite enfatizar la necesidad de regalar comida, tiene que ver con el deseo de «ganar la Gloria» tras la muerte, porque desde hace tiempo los ch'orti' saben bien qué le puede suceder después de muerto a quien no ha regalado comida. En la mayoría de las comunidades se conoce directa o indirectamente a alguien que «murió tres días»⁸ en los que visitó los lugares donde se puede ir tras la muerte: la Gloria o el Infierno. A esos muertos-visitantes, que luego resucitan, se les encomienda que, a su regreso al mundo, traigan «los contados», «las noti-

⁸ Algunos ch'orti' se refieren así a una experiencia que les ha llevado a conocer qué hay tras la muerte. Afirman que estuvieron «muertos» unas horas o alguna jornada (lo general son tres días) y en ese tiempo conocieron a quienes habitan en la Gloria y en el Infierno y las razones de su estancia allí. En esa visita son guiados por algún personaje sagrado que les aclara dudas y les hace recomendaciones. Al cabo de la visita se les conmina a regresar a la tierra, porque «su momento no ha llegado todavía», con el encargo de pregonar en el mundo lo que vieron. En otro lugar he desarrollado ampliamente el modo y el sentido de estas visitas (López García 2000).

cias», de cómo es «el estilo de Dios»: es decir qué quiere Dios que se haga en el mundo para «ganar la Gloria» y cómo castiga a quienes tienen comportamientos incorrectos en el mundo. Aunque existen variaciones en los relatos de diferentes personas que han «muerto tres días», se da un extraordinario consenso respecto a dos tipos de acciones que no son del agrado de Dios y que motivan que quienes las realizaron en el mundo estén, a su muerte, en el Infierno. Esas dos acciones se refieren al mal uso de la palabra (por burla, insulto o chisme) y a la ruindad respecto al uso de la comida. Es evidente que ambas acciones permiten llenar de sentido la metáfora de la corrupción social. Ahora sólo aludiré a la segunda. Por ejemplo, D. Ricardo López, de Tunucó Arriba, cuenta al respecto:

Los que no hicieron bien en la tierra se van por poniente. Esos que no regalan sus tortillas arriba están también, pero aparte... si [una persona] tenía alguna cosa de comida y no hizo regalía con ella a otra persona, ese en la otra vida es un gusanero lo que tiene... Si uno que maneja fresco de chicha, cuando viene un paseante lo embroca [lo invierte para no regalar]... en la otra vida un gusanero tendrá en el jarro, porque no hizo su regalía... allá [en el otro mundo] está con los miserables... Por eso aquí en la tierra hay que extender la mano, hay que regalar: si hay chilate, regalar un traguito de chilate a otra persona. Por eso en un *sikín* los visitantes están con guineos, panes... si hay chicha, también... porque uno quiere tener su traspatio [su aposento] en la Gloria, no lo vaya a perder.

Este relato, como otros a los que me podría referir de ch'orti' que «mueren tres días» tiene, por tanto, una clara moraleja: quien quiera «ganar» la Gloria debe ser generoso en el mundo. Una generosidad que se concreta en el regalo de comida. El miserable, el ruin, aquel que esconde el comal con tortillas o «embroca» la olla cuando llega un caminante, aquel que no atiende a las visitas «con un bocadito siquiera», aquel que no recibe a las almas con comida, aquel que no ofrece a sus compadres o a sus consuegros las dádivas alimenticias pertinentes... en fin, aquel que acapara para sí comida sin regalarla, recibe un merecido castigo cuando le llega la muerte: su alma no se encaminará a la Gloria sino que irá al Infierno, lugar donde sólo tendrá comida podrida, agusanada. Efectivamente, la imagen del mísero en el otro mundo, con sus recipientes llenos de gusanos, es una de las que más impactan y repugnan a quienes «mueren tres días».

Pero el imperativo moral, en sentido estricto, alude a la necesidad de regalar comida y no hace referencia a la obligatoriedad de repartir la ofrenda que es, según sugiero, un imperativo social. Eso se consigue, como he dicho, haciendo que el regalo no genere beneficios individuales sino que geste vínculos más amplios, haciendo llegar la ofrenda a cuantas más

personas mejor. La cuestión está, entonces, en ver cómo un don recibido se convierte en un don para repartir, de qué manera se hace que la potencia asocial de la comida se venza, de qué manera pueden quedar sin efecto los impulsos instintivos que podrían provocar la acumulación personal. El mandamiento moral explícito se entronca con el soterrado mandamiento social por la forma que toma el regalo de comida: debe ser abundante y perecedera. Así no sólo «se gana» la Gloria sino que también se ayuda a construir una sociedad mayormente conjuntada.

He aludido a cómo se consigue, en las donaciones de pequeña escala, que un don recibido se convierta en un don repartido. Si alguien llega de visita a una casa donde están echando tortillas o cociendo frijol es seguro que comerá allí y no sólo comerá sino que le darán un plato tan abundante que no podrá dar cuenta de él: lo que sobre lo envolverá en una tusa de mazorca y se lo llevará. Igualmente, los mozos que colaboran en la siembra o la recolección recibirán abundante comida en el desayuno y almuerzo en tanta cantidad que le sobrará para llevar a su casa, lo mismo cualquier persona que hace un servicio: un rezador, alguien que presta algo... todos comen y llevan comida. Es muy significativo el acuerdo social en torno a lo que deben comer quienes acuden como mozos o ayudantes: la norma social dice que deben comer «una ración», y es significativo porque el concepto de ración, aunque parece aludir al requerimiento nutritivo de un cuerpo, rebasa con creces la necesidad individual; se ve claro en las tortillas de maíz, una ración de tortillas son doce, que suman un peso aproximado de 500 gramos. La realidad es que nadie come tantas tortillas, a lo sumo seis u ocho; el concepto de ración de tortillas en las comunidades ch'orti' se hace más significativo si se compara con la ración de tortillas que se ofrece en los almuerzos en cualquier comedorcito popular en el pueblo, allí sí connota individualidad: la ración de tortillas que acompaña al almuerzo individual son cuatro o seis tortillas y de un peso sensiblemente inferior. Aunque más difícil de cuantificar, lo mismo se podría decir respecto a la ración de frijol que se ofrece a estos mozos o ayudantes y que siempre supera lo que uno puede comer. En estos actos cotidianos se aprecia que los vínculos que conforma el regalo de comida, aparentemente diádicos, se amplifican: no se trataría sólo de agasajar al huésped o al servidor sino a alguien más que, en estos casos, suelen ser los familiares del receptor. Pero si esto es así en los actos cotidianos, mucho más en rituales de mayor trascendencia como son los asociados al establecimiento de vínculos con las ánimas de parientes (*sikines*), los que tienen que ver con la creación y consolidación de relaciones de noviazgo y matrimonio y los que se realizan para gestar relaciones de compadrazgo. Para ver su alcance

me centraré en el *recubal*, uno de los actos rituales dentro del proceso de consolidación de relaciones de compadrazgo.

En uno de sus trabajos clásicos Foster (1976) considera que las relaciones de compadrazgo formarían parte del conjunto de relaciones interpersonales diádicas, dado que se establecen sólo entre dos individuos sin que se de una vinculación contractual corporada y puesto que, según él, unidades amplias como aldeas, barrios o grandes familias nunca se vinculan entre sí. Análisis más recientes de carácter diacrónico y sincrónico dan a entender, contrariamente a lo apuntado por Foster, que la institución del compadrazgo no es simplemente egocéntrica sino que se trata de una unidad global de parentesco ritual, de modo que la comunidad se puede convertir en algún momento y para determinados fines en una unidad social ligada por vínculos de parentesco ritual. El elevado número de individuos que el compadrazgo puede unir entre sí a través de reglamentaciones extensivas —del tipo el compadre de mi compadre es mi compadre—, el hecho de que la relación de compadrazgo se conecte con otras hasta convertir la comunidad en un «grupo social de compadrazgo» y la posibilidad de que la institución pueda ser explotada como elemento de intercambio y alianza entre los grupos que llega a formar o sobre los que se introduce, hace que se supere, con mucho, la relación exclusivamente diádica (Signorini 1984; Ravitz 1966).

En muchas comunidades mesoamericanas sucede algo similar a lo que se ha sugerido respecto a Chinautla (Guatemala), donde las dos familias enlazadas por el compadrazgo usan entre sí una terminología de parentesco similar a la empleada por parientes de una familia nuclear; de modo que, por ejemplo, el hijo de un compadre se calificaría asimismo como hijo. Por ello, la prohibición de incesto se extiende a las relaciones entre dos familias de compadres. La sensación placentera y la seguridad que el establecimiento de este tipo de alianzas supone, queda clara en las palabras del antropólogo Rubén E. Reina, que trabajó en esa comunidad: «debe resultar grato para el chinautleco, el ser capaz, por la adición de padrinos a su red social y emocional, de hacer contrapeso a las fuerzas sociales que tienden a empujarlo a una vida solitaria y aislada» (1974: 322).

En la actualidad, por tanto, la etnografía mesoamericana parece estar de acuerdo en que, lejos de vinculaciones diádicas, las relaciones de compadrazgo generan vínculos en cadena. Para el caso de los ch'ortí's, al estar mediatizado el acto ritual por comida yo sugiero que se crea un vínculo más importante y amplio incluso que el de cadena, sugiero que se crea una amplia vinculación reticular en la que se integran no sólo conocidos sino aún desconocidos. Esta sugerencia se puede concretar analizando el *recubal*.

El *recubal* es seguramente el más importante, aunque no el único, de los actos rituales que refuerzan la vinculación entre compadres y entre un ahijado y su padrino. Se trata de una entrega ritualizada de comida que el padre de un niño hace al padrino de éste, más o menos un año después del bautizo. Es un don, «un cariño», por el que los padres, en representación de su hijo, quieren agradecer que dos personas hayan aceptado el compromiso de integrarse en la red de parientes. Los padrinos, al aceptar «llevar a un niño», adquieren varios compromisos con su ahijado y los padres lo agradecen con esta espectacular entrega de comida, magnificada por el hecho de que la entrega se llevará a cabo por una persona de prestigio dentro de la comunidad, «un personero», y por el hecho de que el envío se realizará en forma de procesión visible en toda la aldea.

El proceso de creación de vínculos de compadrazgo sigue varios episodios: primero los padres plantean a alguien su deseo de que sea el padrino de algún hijo suyo; en segundo lugar, se acuerda el día del bautizo, al cabo de un año se hace el anuncio formal (llamado «aviso») de que va a llegar unos días o unas semanas después el *recubal* y, por último, se celebra este acto. Petición, establecimiento del vínculo y consolidación del mismo precisan este ritual en el que destaca la ofrenda de alimentos por parte de los padres del niño o niña a los que son o van a ser sus compadres.

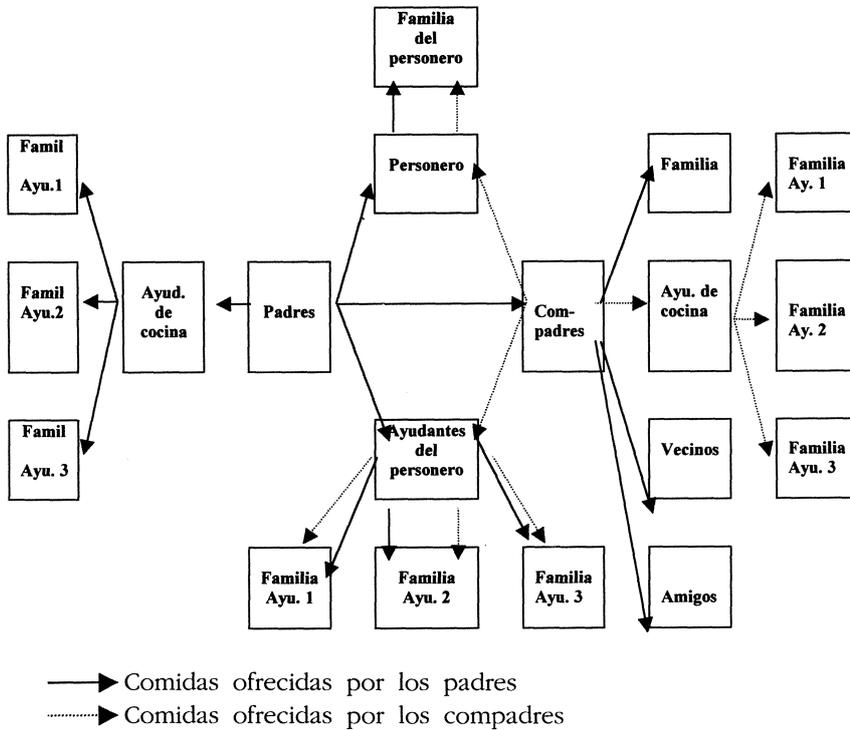
El día previo al *recubal* hay una actividad frenética en la casa de los padres. La madre ayudada por otras mujeres pasará el día realizando las tres comidas que se entregarán al «personero» para que las lleve a los compadres: cocer y moler maíz para hacer tortillas en tal cantidad que puedan rebosar un gran *barco* (recipiente de calabaza), aproximadamente unas ciento cincuenta tortillas; cocer masa de maíz para hacer atol y poder llenar varias ollas de barro o *barcos*: en un buen *recubal* hasta treinta o cuarenta litros y, en tercer lugar, preparar y cocer dos grandes *chumpes* (pavos) que se apartarán del fuego cuando estén «medio sancochados» (medio cocidos). Muy temprano en la mañana del día prefijado llegarán a la casa de los padres el «personero» y sus ayudantes, que se encargarán de llevar «el cariño», «la regalía», a los compadres. Son recibidos con mucha ceremoniosidad por los padres que les ofrecen un copioso desayuno, del que siempre sobra algo para que lo puedan llevar a sus casas. Mientras desayunan, las mujeres y el dueño de la casa comienzan a preparar «el regalo»: en dos grandes ollas de barro o en *barcos* vierten el atol, meten los recipientes dentro de redes y cubren la boca con una hoja de guineo y lo amarran fuertemente. Los *chumpes*, que habían sido retirados del fuego «medio sancochados», se colocan también de una manera especial,

amarrando sus patas y alas al cuerpo; las alas se cruzan y se anudan con el pescuezo y las patas se introducen en una abertura hecha en el ano del animal. Se envuelven en hojas de guineo, se colocan en el *barco* que es relleno generalmente con abundantes tortillas que cubren por completo a los *chumpes*; los *barcos* asimismo se introducen dentro de una red. Por último se llena otro *barco* con tortillas. Cuando terminan de desayunar, el padre ofrece al «personero» los alimentos diciéndole: «va a hacer el favor de llevar este cariño al señor compadre y a la señora comadre». El «personero» lo recibe y lo traspa a sus ayudantes e inician la procesión.

Cuando llegan a la casa del compadre y la comadre, éstos están «alistas», esperando al «personero» a la entrada; se inclinan mutuamente y el «personero» dice las palabras ritualizadas de la entrega: «buenos días señor compadre, señora comadre, aquí vengo en representante de su señor compadre y de su señora comadre, que aquí mandó un bocadito para bien y agradecimiento del favor que ha hecho con ellos, ellos están muy agradecidos y esperan ellos que reciban con buena voluntad». El compadre lo recibe y dice simplemente «gracias». Después les invita a sentarse y están un rato hablando. Inmediatamente, les ofrecen atol y tamales o caldo con carne que ellos han preparado por su parte, porque no tocan en ese momento la comida enviada por los compadres; les ofrecen suficiente para comer y para guardar. Cuando terminan su almuerzo, dice el «personero»: «bueno nosotros nos vamos...»; entonces el compadre entra en la cocina donde tienen preparada la «respuesta» para el ahijado y para los compadres: una tabla de pan, unas bolas de jabón, una libra de café y 20 quetzales envueltos en una servilleta, esto, dice, «para sus ropitas» (del ahijado); todo lo depositan en los «trastes» de los padres, que han sido vaciados, lo entregan al «personero» diciéndole: «lleva una razón para mi señor compadre y mi señora comadre, que muy agradecido por los bienes y favores que ha sacrificado por nosotros y que le dice muchas gracias...»; «está bien, gracias», dice el «personero», «llevaremos todas las palabras que usted nos ha dicho». Regresan a la casa de los padres ya en la tarde, llevando los presentes de los compadres; hacen la entrega diciendo: «ahí están los trastes», dándose por entendido que en ellos irán los presentes de los compadres y transmitiendo las palabras de agradecimiento.

A esta hora de la tarde hay ya algunas comidas del día de *recubal* que están circulando: las ayudantes de cocina en la casa de los padres ya marcharon con comida, los personeros y sus ayudantes, igualmente cargados con comida, también están de regreso. Pero el gran tráfico culinario que desencadena el *recubal* está organizándose en la casa de los

compadres. Si el día anterior la actividad frenética se desarrolló en la casa de los padres para componer «la regalía», en la jornada de *recubal* la actividad intensa está en la casa de los compadres que tendrán que descomponer y fragmentar el regalo porque, evidentemente, la familia del padrino no puede comer todo eso y, lo más interesante para mi análisis, tampoco puede conservarlo. Al enviarse los pavos medio cocidos se obliga a los compadres a tamalearlos rápidamente y a repartir tamales entre vecinos y conocidos porque, si no, a los dos días se arruinaría la carne; el atol, si no se consume al cabo de un día se agría en exceso y es incomedible. Así que en la tarde estarán circulando cántaras y *guacales* (tazones de calabazo) de atol por diversas vías hacia múltiples casas y lo mismo sucede con las tortillas, si no se consumen en uno o dos días se endurecen y pierden su emotividad y valor, de modo que también habrá que repartirlas. De tal manera que el tipo de alimento que se entrega en esas celebraciones evita tentaciones de ruindad y egoísmo y obliga al receptor a repartir. Así, en una celebración como el *recubal* pueden colmarse de una comida, que aparentemente refrenda un vínculo diádico, más de cien personas (ver gráfico).



La tesitura en que se pone al receptor es clara: o reparte la comida o ésta pierde su valor, se pudre, se pone agría o se endurece.

De este modo, el tipo de comida regalada consigue dos efectos. En primer lugar, se impide por completo cualquier tentación individualista por parte del receptor, ya que, aunque sintiese impulsos egoístas y tratase de acaparar y conservar comida, se le haría imposible al estar ésta al borde de la pérdida de su valor. En segundo lugar, la cantidad abundante de comida recibida, obliga a los receptores a fragmentarla en múltiples porciones y repartirla entre familiares, conocidos o vecinos, sabiendo incluso, que alguno de éstos subdividirá, a su vez, la ofrenda, para regalar a alguien que puede llegar a ser un conocido lejano o incluso un enemigo de los propios compadres. Este hecho, es decir, que un don recibido se convierta en un don repartido hasta a desconocidos, no se vive como un fastidio inevitable, sino que se reconoce que así, configurando a través de la comida regalada una retícula, se está creando comunidad y se está haciendo contrapeso a todas las realidades y tendencias que mueven al individualismo.

Quien en esta situación acaparase comida, comprobaría que ésta se corrompe y, por extensión, al no repartir, estaría dando sentido a la metáfora de la corrupción social. Del mismo modo que el no repartir comidas regaladas lleva a la corrupción de éstas, la sociedad que no hace «regalías» acaba desintegrándose, descomponiéndose en soledad. Resulta en ese sentido significativo referirse siquiera brevemente al papel ideológico de los dos animales que provocan mayor repugnancia y temor entre los ch'ortí's: los gusanos y los zopilotes. Ambos tienen una relación clara y empírica con la hediondez y la putrefacción de los alimentos: al poco de comenzar a corromperse los alimentos a éstos les salen gusanos y los sobrevuelan zopilotes. Pero significativamente el gusano y el zopilote son actores principales de relatos que aluden a la corrupción y la desintegración social. El gusano, considerado el *nabual* (animal asociado) de los brujos, es enviado por éstos cuando quieren hacer mal a otra persona. Una evidencia de que alguien está «brujeado» es que le salen gusanos por las narices. Respecto al zopilote, podemos traer a colación uno de los mitos más extendidos en la región, el del *Kumix Ángel*: el pequeño hijo de una familia decide salir en busca de su madre para conseguir la lluvia que tanta falta hacía a los hombres. Como estaba lejos, pide al zopilote que lo lleve; al no querer éste, su maldición consistió en la condena a comer carne hedionda; al no facilitar la conjunción quedó marcado para morar en los márgenes. En cambio, el gorrión (en la región así se llama al colibrí), que sí lo ayudó, se convirtió en benefactor de la humanidad y fue bendecido para que comiese aromas, para que se sustentase olien-

do flores. La imagen del mezquino con su comida agusanada en el otro mundo y del infierno sobrevolado por zopilotes convergen en el mismo sentido.

Quizá no de manera tan espectacular pero el mismo sentido de vinculación amplia tendrían otros rituales, como las entregas de comida para crear y consolidar relación entre novios y consuegros o los *sikines*.

CAMBIOS EN EL MODELO DE DON ALIMENTICIO

En las páginas anteriores he querido justificar la trascendencia social del modelo de don «dar obligando a repartir», sin embargo tengo evidencias para justificar que ese modelo de don se está resquebrajando, lo que sugiere que se están produciendo, asimismo, cambios en el modelo de sociedad que los *ch'orti'* están considerando o se están viendo obligados a considerar como apropiada.

Los cambios nuevamente tienen que ver con factores ecológicos, políticos y religiosos: cada vez llegan a las comunidades más agentes de desarrollo gubernamental y no gubernamental, la presencia de misioneros católicos y evangélicos se hace más densa; después del último gobierno militar en Guatemala, en el lapso de los últimos quince años, ha habido en la región doce consultas electorales, lo que ha hecho que las comunidades hayan sido visitadas con asiduidad por proselitistas políticos; cada vez hay más aparatos de radio y se escuchan más voces ajenas y lejanas; incluso con una frecuencia cada vez más significativa llegan a las aldeas santos desde lejos. Los propios *ch'orti'* cada vez salen más: deben pasar más días trabajando como temporeros, la guerra en Guatemala llevó a la perversión del reclutamiento forzado, lo que obligó a «prestar» servicio militar a muchos jóvenes indígenas durante más de dos años fuera de la comunidad, cada vez son más asiduas las visitas al pueblo porque se necesita comprar y vender más... en definitiva, la apertura hacia el mundo ladino está siendo significativamente mayor. Como resultado de todo ello están calando en las comunidades *ch'orti'* dos discursos foráneos que se solapan y que aluden a las perniciosas consecuencias de las ya citadas regalías de alimentos. A estos discursos los he llamado el discurso de la pobreza y el discurso de la donación «mostrenca», calificativo que se usa en la zona para aludir a la superstición.

El discurso sobre la pobreza está incidiendo en cambios que tienen que ver con el sentido y los alcances de las relaciones de compadrazgo. Cada vez éstas son más frecuentes entre indígenas y ladinos del pueblo, particularmente en aquellas aldeas donde la escasez de tierras y la aridez

de las mismas es más notoria y donde se advierte, efectivamente, una mayor pobreza; es el caso de las aldeas ch'orti' más occidentales como Las Minas, Candelero o Suchiquer. Estas nuevas formas de vinculación de compadrazgo interétnico son propiciadas a iniciativa de los indígenas (nunca o rarísimamente se da el caso de padres ladinos-compadres indígenas). Los ch'orti' que consiguen entablar estas relaciones consideran que es bueno para ellos, porque teniendo un compadre ladino en el pueblo éste les puede ayudar a resolver problemas de tipo burocrático o allanarles el terreno intermediando con alguna institución. Otros confiesan que es la pobreza y la escasez lo que les lleva a buscar compadres ladinos; no tanto porque esperen obtener beneficios económicos de ellos sino porque, «con un compadre ladino es menos el gasto». Doña Petronila, de Candelero, ha buscado padrinos ladinos para sus hijos, lo que le está posibilitando revender en el mercado frijol que compra algo más barato a sus compadres, pero, además se evita los gastos considerables que conlleva la relación en la aldea⁹ y tiene la certeza de que los compadres no van a ir a visitarla, con lo cual no estará sometida a la incertidumbre de una visita del compadre «que si no hay [comida] para recibirlo» le llenaría de congoja y sería objeto de una fuerte crítica social:

Yo quiero una persona del pueblo porque fijese, que ellos no van a venir a ver a los ahijados y uno de aldea viene a verlo y si uno no puede brindar un trago de café a su comadre... [siente congoja] y como los del pueblo no vienen, esos no vienen a pasear, sólo los ahijados tienen que llegar a ver la madrina.

El nuevo rumbo que en algunas comunidades están tomando las relaciones de compadrazgo está provocando lógicamente que cambien por completo las visitas ritualizadas con comida. Sigue habiendo un regalo en forma de comida de los padres a los compadres y sigue teniendo los mismos ingredientes: maíz y carne de *chumpe*, pero cuantitativa y, sobre todo, cualitativamente es un regalo diferente. En efecto, los indígenas siguen llevando un pavo a sus compadres, pero no previamente cocido sino vivo y también les envían maíz, pero no cocinado en forma de tortillas y de atol sino en grano, en un costal. Quienes así hacen el regalo afirman que ese es el deseo de sus compadres ladinos del pueblo («ellos saben cómo lo van a comer», dicen). El hecho de que los padres desconozcan cómo comen los compadres y que éstos prefieran el animal vivo y el

⁹ En Chinautla igualmente es relativamente barato pedirle a un ladino que sea padrino; es sin embargo embarazoso para un indio pedirle a otro indio entrar en relación de compadrazgo y ofrecerle no más que un pollo; la donación debe ser más espléndida (Reina 1973: 316).

maíz en grano tiene un significado sociológico más allá de lo evidente. Desconocer el gusto del otro va a implicar que la institución del compadrazgo se entienda de manera diferente. Ciertamente, como consecuencia de esta vinculación de compadrazgo, el trato entre un indígena y su compadre ladino se hace más suave y agradable del que anteriormente se tenía, pero no se genera una relación de igualdad y respeto simultáneo como la que se da entre compadres de aldea. Los nuevos compadres seguirán siendo, casi, unos desconocidos. Por otro lado, el hecho de que se regale la materia prima, sin cocinar, elimina la carga imperativa que tenía el regalo tradicional, el compadre del pueblo no se ve obligado a repartir, sino que por el contrario puede ir usando particularmente el maíz recibido y puede cocinar el *chumpe* cuando haya una ocasión especial o venderlo. Así, esta nueva forma que toma la ofrenda, lejos de generar ideología igualitaria y cooperativa refuerza el individualismo y la diferencia social.

Si el desencadenante en la reconducción de las relaciones de compadrazgo parte de un discurso sobre la pobreza, el sentido comunitario e integrador de otras donaciones se va a ir perdiendo por nuevos modelos explicativos que se generan en el diálogo ladino-indígena. Obviamente, de ese diálogo hay cosas que no resultan útiles a los indígenas, pero otras sí les sirven para explicar las transformaciones en la donación dentro de sus comunidades. Así por ejemplo, del mundo ladino parte un discurso sobre el carácter «mostrenco» de la donación tradicional en las aldeas que está siendo muy utilizado en las comunidades que suprimen algunas de las antiguas ceremonias.

Si el discurso sobre la pobreza ataca la integración comunitaria, entrelazada multipersonalmente, el discurso sobre la donación «mostrenca» ataca los cimientos de la relación con entidades sobrenaturales: va contra los *sikines* (bajo la aseveración de que las almas no comen) y ataca a los «pagos» en forma de comida a Dios, los Ángeles o la Tierra (enfatiizándose que éstos no comen).

D. Justo, de las Minas, seguramente la comunidad más empobrecida de la zona, justificaba el cambio en la celebración de los *sikines*, afirmando que las costumbres pasadas eran «mostrencas». En su aldea, hasta hace unos años, se desarrollaba el *sikin* a lo largo de todo el mes de noviembre, mes en el que alternativamente cada familia preparaba el abundantísimo banquete para ofrecérselo a las ánimas y el no menos abundante agasajo para todos los que ese día acudían a acompañar al doliente en la casa donde se celebraba. La realidad «mostrenca» de los antiguos *sikines* tiene una doble vertiente: por un lado está el hecho irracional de que se dilapidase en una celebración el volumen de comida

que podría ayudar a sustentar a la familia durante al menos un mes y como eso tenía lugar en todas las casas de la comunidad, ¿cómo entender que en noviembre se consumiese tanta comida, incluida abundante carne, cuando tanta falta les iba a hacer unos meses más tarde? ¿cómo no moderarse y guardar para el tiempo de la escasez, el tiempo de las tortillas de maicillo con sal? Desde que, en sus palabras, hay verdadera comunidad esa práctica desapareció:

[...] como hoy hay comunidad... antes, Dios, no era asina... antes sólo usted era el del gasto si se le moría una familia; hoy no por la gracia de Dios no... ya a todos que se le muere alguien, ya hay quien viene con una libra de azúcar, una libra de maíz, o con una libra de frijol, sal, un pedazo de dulce o unos centavitos... así se hace agora... antes como no había conocimiento, como éramos mostrencos todos, tal como anochecía amanecíamos, como un perrito... hoy ya es de otro modo.

El cambio consiste en que se fija un solo día para recordar a los muertos, generalmente el día 1 o el 2 de noviembre. A una explanada o al cementerio de la aldea se dirigen con un poco de comida (media docena de naranjas o algunos tamales o unos pedazos de caña...) los campesinos; esa comida se deposita en una manta y tras un acto religioso, se reparte entre todos, no siendo infrecuente que cada quién se lleve lo mismo que llevó. En esta nueva modalidad de *sikín* no hay gasto superfluo y es, por tanto, una evidencia para ellos de que ahora se vive en comunidad. Se llega al extremo, en algunas aldeas, de crear historias que no sólo expresan la renuncia al pasado sino que incluso lo ridiculizan. Así, del mismo modo que en muchas aldeas se cuenta el caso del muchacho descreído que dudaba de que las ánimas viniesen a comer en noviembre y por su escepticismo las ánimas se lo llevaron, ahora en otras aldeas como Limón se cuenta que una señora creía ver en una de las noches la procesión de ánimas alumbrando con sus candelas y al afirmar que efectivamente las ánimas vienen a comer, sus interlocutores se ríen de ella diciéndole: «señora no se confunda, éramos nosotros que veníamos de *sikinear*».

Pero seguramente en el *sikín* hay una evidencia más clara a la que se recurre para aludir al pasado «mostrenco»: el hecho de ofrecer comida a los muertos y no aprovecharla. En efecto, el aspecto más llamativo para quienes valoran en exclusiva la utilidad mercantil de la comida está en el hecho no sólo de que se ofrezca, sino que se acepte que después de la visita de las ánimas éstas han comido y, por tanto, no se puede volver a aprovechar. Además, se trata de un espléndido banquete: nunca deben faltar tortillas, generalmente con carne de pavo o pollo, ni tampoco *chilate* (horchata de maíz) con pan, pedazos de ayote (calabaza), diferentes cla-

ses de fruta como naranjas y guineos; es normal que haya tamales y también pueden ponerse *shepes* o *ticucos* (especie de tamales rellenos de frijol tierno o frijol molido); además de las tortillas con carne de pavo o pollo puede haber otras con queso; también habrá algunos pedazos de caña de azúcar y, como bebida, además del chilate, se pondrá café y, en muchos *sikines*, algún recipiente con chicha.

En el triunfo de la crítica a estos banquetes para las ánimas han tenido mucho que ver los nuevos intermediarios religiosos, tanto pastores evangélicos como catequistas y Delegados de la Palabra católicos, cuyos mensajes sobre el carácter idolátrico de los «pagos» refuerza la idea del pasado mostrenco. D. Lalo de Jocotán refería que así eran los *sikines* y los «pagos a la Tierra». Son «una ignorancia del pasado», decía, aunque él mismo se cuestionaba si la Tierra realmente querría lo que se le da y admitía que ciertamente en el pasado «se cosechaba bastante maíz y cargamento de frijol».

D. Lucio, de otra de las aldeas más ladinizadas, Los Vados, se lamentaba de que los Delegados de la Palabra de su comunidad quisieran acabar con esas prácticas:

En mi aldea ya mucha gente no pone comida porque el Delegado de la Palabra quita todo eso, ya no se siente uno tranquilo haciendo eso... Para qué van a poner algo para esos muertos, dicen los Delegados, coman ustedes... ¿para que se shuquee [se ensucie, se arruine] por gusto?. Ya al celebrar el día de los Santos dicen: para qué, para qué, dicen, si ya están muertos; los que necesitamos comer somos nosotros, pero ellos ya no.

Ir poco a poco reconociendo que no hay que dar de comer a los muertos, ni a la Tierra, ni a la comunidad, está reflejando a las claras que las ideas de comunidad corporada e integrada se están sustituyendo por otras formas más personalistas en lo que respecta a las relaciones en el interior de las aldeas. Es pronto para evaluar qué efectos tendrá e incluso para aceptar que este nuevo rumbo se impondrá sobre los anteriores, porque estas evidencias de cambio se están dando en Guatemala en el momento en que una ideología pan-maya está cobrando vigor y está propiciando que se revaloricen las formas de lo que se está llamando «espiritualidad maya». En esa idea de la espiritualidad hay un importante componente de artificio, pero con el aval de su defensa por parte de la intelectualidad maya y de gobiernos occidentales que van a aportar fondos, y habida cuenta de la curiosidad de los ch'orti' por explorar nuevas y diferentes formas de integración, lo que pueda suceder sólo nos lo podrán ir anticipando quienes vayan próximamente a «morir tres días», siempre y cuando, claro, sigan habiendo ch'orti's que «mueren tres días».

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CANCIAN, FRANK. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- FOSTER, GEORGE M. 1976. *Tzintzuntzan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIRARD, RAFAEL. 1949. *Los chortis ante el problema maya*. México: Editorial Cultura, 5 vols.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, MANUEL. 1988. «La oración en la comida Yucateca», en Gutiérrez Estévez (comp.), *Alimentación Iberoamericana. Símbolos y significados*: 61-87. México: Fundación Xabier de Salas-Instituto Indigenista Interamericano.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1986. *El Totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN. 2000. «Morir tres días. Maneras maya-cho'rti' de conocer cómo es el 'estilo de Dios' y el estilo de los hombres». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597: 33-41.
- 2001. «Aquí es otro modo. Los ch'orti' y la capacitación en derechos humanos», en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*: 181-208. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- LÓPEZ GARCÍA, JULIÁN y BRENT METZ. En prensa. *Primero Dios. Etnografía y cambio social entre los ch'orti' de Guatemala*
- MAUSS, MARCEL. 1971. «Ensayo sobre el don», en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- RAMÍREZ JIMÉNEZ, CELESTE MAGALI. 1984. *La cooperativa. Una alternativa para la producción y comercialización de maguey. Caso específico del municipio de Jocotán*. Guatemala: s/e.
- RAVICZ, ROBERT. 1967. «Compadrinazgo», en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. VI, Social Anthropology: 238-251. Austin: University of Texas Press.
- REINA, RUBÉN E. 1973. *La ley de los santos*. Guatemala: Seminario de Integración Social de Guatemala.
- RODRÍGUEZ ROUANET, FRANCISCO. 1970. «Síntesis del proceso migratorio de braceros del altiplano a la costa sur y sus repercusiones nacionales». *Guatemala Indígena* 4: 5-49.
- SIGNORINI, ITALO. 1984. «Forma y estructura del compadrinazgo: algunas consideraciones generales». *América Indígena* 2: 247-265.
- TERGA, RICARDO. 1980. «El valle bañado por el río de plata». *Guatemala Indígena* 1-2: 1-100.
- WISDOM, CHARLES. 1961. *Los chortis de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social de Guatemala.
- WOLF, ERIC R. 1981. «Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central», en J. Llobera (ed.), *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*. Barcelona: Anagrama.