

Carlos Humberto de Leon Aragon

O procesie lądynizacji w Gwatemali

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 25, 323-357

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CARLOS HUMBERTO DE LEON ARAGON

O PROCESIE LADYNIZACJI W GWATEMALI

Treść: Wstęp. — Indianin i Ladynos. — Struktura społeczno-ekonomiczna społeczności indiańskich. — Etapy procesu ladynizacji. — Wojsko jako czynnik ladynizacji. — Antagonizm Indianin — Ladynos. — Konkluzje.

WSTĘP

Artykuł przedstawia proces ladynizacji Indian gwatemalskich, innymi słowy pokazuje, jak Indianin staje się Ladynosem. Jest to praca opisowa, gdyż badań socjologicznych na ten temat nie przeprowadzono do tej pory. Całość źródeł tej problematyki ogranicza się do obserwacji kilku osób i nielicznych artykułów.

Gwatemala liczy obecnie 4 964 tys. mieszkańców, z czego 2 104 tys. to Indianie, natomiast 2 660 tys. to Ladynosi, a więc biali, Metysi i Mulari. Co do dokładności liczby Indian wg danych statystycznych z 1970 roku można mieć duże zastrzeżenia, ponieważ kryterium oceny, kto jest Indianinem, nie jest do tej pory jasne. Zresztą jest rzeczą wiadomą, że podczas spisów powszechnych (ostatni w 1964 roku) ocena przynależności do grupy Indian, lub też Ladynosów zależała wyłącznie od uznania rachmistrza.

Ladynos (Ladino) jest to nazwa określająca człowieka, który mieszka obecnie w Gwatemali, przy czym nie jest istotne, czy jest on z pochodzenia Indianinem, czy też legitymuje się jakimkolwiek innym pochodzeniem. Pojęcie Ladynosa jest bowiem pojęciem kulturowym, nie zaś etnologicznym ani rasowym. Termin Ladynos jest więc szerszy od pojęcia np. Metysa. Za Ladynosa uważa się w Gwatemali każdego człowieka, niezależnie od rasy, miejsca urodzenia, zasobów materialnych. Ale nie może nim być w pojęciu kulturowo-ekonomicznym taki Indianin, który nie używa języka hiszpańskiego, ma inny sposób zachowania się, odrębną kulturę materialną.

Ladynizacja w Gwatemali oznacza tyle co metysaż kulturowy w Meksyku. W omówieniach problematyki indiańskiej, zwłaszcza w kołach indigenistycznych, spotykamy się również z terminem *Incorporación del Indígena al medio nacional*.

Powodując się tym, że w Gwatemali Indianina akulturowanego nazywa się Ladynosem, wolałem, dla większej ścisłości, nazwać cały ten proces ladynizacją, a nie akulturacją. Opieram się tu na świeżej jeszcze tradycji naukowej w tej dziedzinie, której autorzy posługują się nomenklaturą używaną w Mesoameryce (południe Meksyku i Gwatemala); termin ladynizacja biorę z hiszpańskiego *Ladinización*.

Ladynizacja w Gwatemali, moim zdaniem, pociąga za sobą integrację dwu grup ludności tego kraju: Indian i nie-Indian. Można nie bez pewnych realnych podstaw przypuszczać, że mimo oporów integracyjnych zarówno w grupie indiańskiej, jak i nieindiańskiej integracja obu tych grup spowoduje szybszy rozwój ekonomiczny i kulturowy kraju pod warunkiem, że będzie to proces kierowany, a nie jak do tej pory — naturalny.

Praca moja mówi o konkretnym okresie historycznym, obejmującym lata 1940—1970. Wybrałem ten właśnie okres dlatego, że sytuacja w kraju w latach 1940—1944 daje ogólne pojęcie o sytuacji wieku XX w Gwatemali. Jednakże był to jednocześnie okres kształtowania się burżuazji narodowej, która w październiku 1944 roku poczuła się wystarczająco silna, żeby objąć władzę. Właśnie lata 1944—1954 są znane jako okres rewolucji burżuazyjnej w Gwatemali, który miał decydujący wpływ m. in. i na proces ladynizacji.

INDIANIN I LADYNOS

Odpowiedź na pytanie: kto jest Indianinem, a kto Ladynosem, stanowi element zasadniczy tych rozważań. Bez wyjaśnienia tej kwestii niemożliwe jest pełne zrozumienie aspektów ladynizacji.

Kto jest Indianinem? Od dość dawna próbowano wyjaśnić termin Indianin. Ciekawy jest fakt, że w naukowej hiszpańskiej nomenklaturze Indianina określa się jako *Indígena*, czyli tubylca. Również dla mieszkańców Gwatemali termin *Indígena* kojarzy się li tylko z Indianinem, ale w świadomości Indian (jak ich będę w dalszym ciągu nazywał zgodnie z nomenklaturą polską) są oni *naturales*, co również oznacza tubylca.

Sprawa zdefiniowania Indianina nie jest wcale prosta. Każdy znany mi autor poruszający tę kwestię podaje swój pogląd, który z kolei stwarza nowe kontrowersje.

Najbardziej pierwotny pogląd opiera się na cechach somatycznych. Jeśli ktoś ma skośne oczy, czarne proste włosy, oliwkowy kolor skóry i wystające kości policzkowe, to niewątpliwie jest Indianinem. Definicja ta jest w ogóle nie do przyjęcia, ani w Gwatemali, ani w żadnym kraju Ameryki Łacińskiej, gdzie żyje ludność indiańska, ponieważ Metysi, Ladynosi, Cholos, etc. mają zazwyczaj cechy rasy żółtej, a nie są Indianinami; poza tym przyjęcie takiego stanowiska wiodłoby wprost do powstania koncepcji rasistowskiej¹. W dodatku definicja ta nie jest zgodna z rzeczywistością społeczną.

Inaczej sklasyfikowali Indian zwolennicy koncepcji prawnej, odnoszącej się przede wszystkim do spraw czysto proceduralnych, w sali sądowej, gdzie Indianin podlega prawom specjalnym. Cechy definiujące Indian nie są tu jednak wyraźne, a ponadto kryterium prawne opiera się również na koncepcji rasowej, którą omówiłem poprzednio².

Inni jeszcze autorzy proponują użycie cech kulturowych do zdefiniowania Indianina. Twierdzą oni m. in., że można ilościowo i jakościowo ocenić te elementy kultury prehiszpańskiej, które po dziś dzień istnieją, i na tej podstawie podjąć próbę definicji. Teoria ta jest nie do przyjęcia w krajach z dużym odsetkiem ludności indiańskiej, ponieważ elementy kultury indiańskiej utrwaliły się również w kulturze Metysów lub Ladynosów i na odwrót — Indianie ulegali w ciągu wieków wpływom kultury metyskiej i ladynoskiej. Najlepszym tego przykładem jest indiański sposób odżywiania u Ladynosów i „religia katolicka” w kulturze indiańskiej³.

Meksykański socjolog Alfonso Caso mówi: „Język jest bardzo ważny, będzie on naszym głównym przewodnikiem na drodze dociekań, czy ktoś jest Indianinem, czy nie”⁴. Język oczywiście nie wystarczy do tego celu, albowiem w każdym rejonie kryteria decydujące o przynależności do Indian są różne. Na przykład w departamencie Alta Verapaz większość Ladynosów mówi doskonale językiem *kekchí* (można

¹ Zob. Gamio, *Consideraciones Sobre el problema Indígena*, México 1943, Ediciones Instituto Indigenista Interamericano, s. 2.

² Ta teoria została prawdopodobnie przyjęta tylko w USA, natomiast żaden kraj Ameryki Łacińskiej nie może przyjąć tej definicji, gdyż duży odsetek mieszkańców wywodzi się od Indian.

³ „Religia katolicka” podaję w cudzysłowie, ponieważ przybrała ona zupełnie inną formę w społecznościach indiańskich. Szerzej omówię to w następnych rozdziałach.

⁴ Cyt. wg L. Cardoza y Aragón, *Guatemala las Líneas de su Mano*, La Habana 1968, s. 375, Casa de las Américas, nr 36.

o nich powiedzieć, że są ludnością dwujęzyczną) i odwrotnie — istnieje duża liczba Indian, która już nie mówi językiem *kekchí* w domu ⁵.

Najistotniejszym kryterium określającym Indianina w tym departamencie są obyczaje. W roku 1945 ⁶ Instituto Nacional Indigenista przeprowadził pierwsze badania ankietowe, w celu ustalenia, jakie kryteria są stosowane w różnych rejonach kraju w stosunku do Indian. Przesłano do 223 *municipios* ⁷ z 17 departamentów (jest ich 22 w całej republice) 1248 ankiet. Do analizy wykorzystano 881 ankiet. Naukowcy z Instytutu, zdając sobie sprawę z tego, że kryteria stosowane na zachodzie kraju różnią się od stosowanych w innych rejonach, przeprowadzili badania, mające na celu ustalenie w procentach, które kryteria przeważają w całym kraju, i na tej podstawie spróbowali zbudować odpowiedź na interesujące nas pytanie. Charakterystyczny był przy tym fakt, że ankiety zostały przesłane do dyrektorów szkół wiejskich i miejskich, którzy w przeważającej części są Ladynosami. Fakt ten, moim zdaniem, rzutuje na wyniki badań, co należy uznać za błąd metodologiczny. Opinia wypowiedziana w tych ankietach sformułowana została bowiem przez Ladynosów, nie zaś przez samych Indian.

Uzyskane wyniki są bardzo interesujące i potwierdzają tezę, że nie wszędzie są stosowane te same kryteria (tabela, dane w %).

Wyszczególnienie	Tak	Nie
Język:		
mówi językiem indiańskim	71,7	28,3
mówi językiem indiańskim w domu	83,7	16,3
mówi językiem indiańskim kiedy tylko może	80,4	19,6
mówi po hiszpańsku z innym akcentem	82,7	17,3
Kultura:		
strój indiański	73,7	26,3
obyczaje indiańskie	85,9	14,1
nazwisko indiańskie	67,1	32,9
Indiański wygląd zewnętrzny	66,7	33,3

Najważniejsze kryteria według departamentów: w 7 departamentach ludność mówi językiem indiańskim w domu, w 6 departamentach panują obyczaje indiańskie, a w 2 departamentach ludność mówi po hisz-

⁵ A. Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, Guatemala 1964, s. 186, SISG 14 MEP.

⁶ *Ibidem*, s. 181—206. Autor był dyrektorem Instytutu od momentu jego powstania w 1945 r. do 1951 r., kiedy zmarł.

⁷ *Municipio* jest jednostką administracyjną w Gwatemali odpowiadającą polskiemu powiatowi, natomiast *departamento* jest mniejszy od województwa.

pańsku z obcym akcentem, w 1 departamencie ludność ma zewnętrzny wygląd Indian.

W badaniach dwa kryteria zaznaczyły się najwyraźniej: mówienie w języku indiańskim w domu (a więc język ten jest językiem ojczystym) i obyczaje. Za słusnością tych kryteriów przemawia jeszcze jedna obserwacja, a mianowicie, że 7 departamentów, które opowiedziały się za kryterium językowym (mówi po indiańsku w domu), to najbardziej indiańskie okręgi pod względem ludnościowym. Język hiszpański występuje w departamencie, w którym znajduje się stolica, a więc w ośrodku centralnym, oraz na południu, gdzie znajdują się plantacje kawowe, tzn. gdzie ludność indiańska nauczyła się posługiwać językiem hiszpańskim, nie rezygnując całkowicie z używania indiańskiego.

Na pytanie ankiety dot. stroju indiańskiego 73,7⁰/o odpowiedzi uznało, że noszenie go określa Indianina. Odpowiedzi te jednocześnie wskazują, że strój stopniowo przestaje charakteryzować Indianina. Dzieje się tak dlatego, że bardziej dostępny i tańszy jest ubiór mieszkańców miast, produkowany przemysłowo, aniżeli ubiór indiański wykonany rękodzielniczo w domu (przez kobiety); ponadto gdy Indianie przenoszą się z klimatu chłodnego do tropikalnego, ich ubranie wykonane z wełny lub bawełny jest w tych warunkach niepraktyczne (dotyczy to plantacji południowych).

Na pytanie dot. wyglądu zewnętrznego tylko w jednym departamencie strefy orientalnej o przeważającej większości Kreolów wskazywano, że przede wszystkim wygląd określa Indianina⁸. Jak powiedziałem poprzednio, wygląd zewnętrzny nie może być decydujący, ponieważ Ladynosi wywodzący się od Indian też mogą mieć cechy rasy azjatyckiej.

Pytanie o nazwisko podobnie nie może posłużyć do zbudowania definicji dlatego, że w epoce kolonialnej chrzest robiono masowo i Indianie otrzymywali nazwisko *encomendero*⁹. Prawdą jest, że znaczna liczba Indian ma nazwiska niehiszpańskie, natomiast imiona mają wszyscy bez wyjątku hiszpańskie. Stosunkowo duży odsetek nazwisk niehiszpańskich tłumaczy się tym, że nie wszyscy Indianie byli w *encomiendas*, poza tym nie wszyscy *encomenderos* dawali swoje nazwiska.

⁸ Kreol (Criollo) — potomek Hiszpana i Hiszpanki, urodzony na terenie kontynentu amerykańskiego.

⁹ *Encomendero* to Hiszpan, który otrzymał od władz kolonialnych *encomienda*, czyli pewien obszar ziemi z odpowiednią liczbą Indian. On miał ich nawracać na „prawdziwą wiarę” (katolicką) i uczyć nowej kultury rolnej; oni zaś mieli mu opłacić się pracą na tych ziemiach.

Na podstawie wyników tych badań określamy Indianina jako człowieka mieszkającego na wsi, posługującego się językiem indiańskim i zachowującego indiańskie obyczaje.

Kto jest Ladynosem? Pierwotne znaczenie pojęcia Ladynos jest zupełnie inne niż stosowane obecnie w Mesoameryce.

W średniowieczu nazywano Ladynosem każdego obcokrajowca, który władał językiem hiszpańskim. Stosowano to określenie najczęściej w stosunku do Maurów i Żydów żyjących wówczas w Hiszpanii.

W epoce kolonialnej Hiszpanie nadali tę samą nazwę Indianom, którzy nauczyli się języka hiszpańskiego i wyuczili się nowych zawodów (zwłaszcza rzemiosła) przywiezionych przez Europejczyków. Potem, ze względu na nieliczną imigrację kolonizatorów i wzrost metysażu biologicznego, nazwa ta rozszerzyła się na Metysów i Kreolów.

Pojęcie jednak Ladynosa jest szersze od pojęcia Indianina dlatego, że za takiego uważa się każdego mieszkańca Mesoameryki, niezależnie od rasy czy kultury. Zwykło się mówić, że Ladynos to człowiek, który zachowuje się według zasad kultury zachodniej (*occidental*). Mówiąc „kultura zachodnia”, ma się na myśli kulturę europejską w szerokim znaczeniu tego słowa.

Różne są definicje Ladynosa. Według André Güntera Franka Ladynosi to „grupa wywodząca się z Indian, obejmująca niekiedy także potomków Kreolów, różniąca się pod względem etnicznym i ekonomicznym od Indian i stanowiąca warstwę średnią tych krajów Ameryki Łacińskiej, w których procent ludności indiańskiej jest wysoki”¹⁰. Definicja Güntera Franka nie odpowiada nam, ponieważ Ladynosi nie zawsze różnią się pod względem etnicznym od Indian, a warstwą średnią Gwatemali nie są zladynizowani Indianie, lecz Metysi. Grupa ladynoska nie zawsze też różni się pod względem ekonomicznym od Indian. W departamentach orientalnych, jak wiemy, wsie są typowo kreolskie pod względem etnicznym, ale pod względem ekonomicznym nie różnią się od najliczniejszych na zachodzie kraju biednych wiosek indiańskich.

Przy tej okazji warto przytoczyć słowa Roberta Redfilda: „w wiosce, gdzie mieszkałem, przynajmniej $\frac{1}{3}$ chłopów ladynoskich pracowała więcej niż jeden raz w charakterze parobków na gruntach chłopów indiańskich”¹¹. Nie zawsze więc Ladynosi różnią się od Indian pod względem ekonomicznym.

¹⁰ A. G. Frank, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Latinoamerika*, Frankfurt M. 1969, s. 142.

¹¹ R. Radfield, *Cultura indigena de Guatemala*, SISG, 1956, s. 54.

Richard Adams podaje następującą definicję Ladynosa: „Ladynos to każdy człowiek, który nie należy do grupy tubylczej (indiańskiej)”¹². Definicja ta jest jednak zbyt wąska, aby można było posługiwać się nią dla celów praktycznych. Wyrażamy pogląd, że dla odróżnienia obu grup ludności należy brać pod uwagę czynniki społeczne i kulturowe¹³. Uważamy za Ladynosa każdego człowieka, którego językiem ojczystym jest język hiszpański, a sposób zachowania się i kultura różnią go od ludności indiańskiej. W definicji takiej unikamy cech somatycznych i ekonomicznych.

STRUKTURA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA SPOŁECZNOŚCI INDIAŃSKICH

Z największym odsetkiem ludności indiańskiej spotykamy się w departamentach zachodnich Gwatemali. To właśnie oraz fakt, że w strefie tej bardzo mała ilość Indian uległa zladynizowaniu¹⁴, zadecydowało, iż zajmę się społeczeństwami żyjącymi na zachodzie kraju. Społeczności te można podzielić na dwa typy: zamknięte i otwarte.

Społeczności zamknięte. W roku 1871 państwo zniosło *comunidad* jako jednostki organizacyjno-prawne. Szereg jednak wytworzonych w *comunidad* związków ma charakter znacznie trwalszy i zachowuje swoje znaczenie. Po zniesieniu *comunidad* społeczności indiańskie uznawane są za jednostki prawne tylko wtedy, gdy stanowią *municipio*. W innych wypadkach nie są uznawane prawnie za odrębne jednostki administracyjne i podlegają władzom municypalnym. Społeczności takie, zamieszkałe przeważnie przez Indian, są zazwyczaj rozrzucone; są to osiedla, w których mają siedzibę władze lokalne i nieraz kościelne. Osiedle w języku *quiché* nazywa się *sep*, w języku hiszpańskim *caserio*¹⁵. Każdy *sep* ma swego przywódcę — *ts'anabé*, którego Ladynosi często nazywają kacykiem. Jest on odpowiedzialny — jako reprezentant władz centralnych, municypalnych lub departamentu — za wykonanie ich zarządzeń. Jest również pośrednikiem między *sep* a *municipalidad* (władzami cywilnymi *municipio*) i *principales* (starszyzną wspólnoty).

¹² Cyt. przez J. L. Arriola, *En torno a la integración social de Guatemala*, „Guatemala Indígena”, t. 1, 1961, s. 11.

¹³ R. Stanvenhagen, *Colonialismo y Aculturación*, México 1968, s. 93, Editorial Nuestro Tiempo.

¹⁴ A. M. Arriola, *Secuencia de la Cultura Indígena Guatemalteca*, „Pen-samiento Crítico”, La Habana, t. 15, 1968, s. 78.

¹⁵ Zob. L. Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala 1954, s. 28.

Podstawowym elementem każdego *sep* jest rodzina, i to w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. mąż, żona oraz ich dzieci. Rodzina indiańska trudni się rolnictwem. Mężczyzna zajmuje się uprawą roli, kobieta zaś domem, tj. gotuje, pierze, tka oraz wychowuje dzieci do trzech lat. Dziecko mając 3—5 lat przechodzi pod opiekę starszego rodzeństwa, w wieku 6—7 lat dzieciństwo się kończy i chłopiec musi pomagać w pracy ojcu, dziewczyna — matce. Głową rodziny i osobą decydującą o wszystkim jest ojciec. Dzieci z chwilą ożenku przestają być członkami rodziny.

W tej chwili głównym problemem rodzin indiańskich wchodzących w skład *sep* jest zbyt mała ilość ziemi uprawnej. Dawniej problem ten nie był tak ostry, gdyż w społecznościach tych istniała wspólna własność ziemi. Parcelacja gruntów między poszczególne rodziny rozpoczęła się w czasie rewolucji liberalnej w roku 1871. I obecnie wszystkie grunty rolne znajdują się w rękach prywatnych. Rozdrobienie gospodarstw rolnych zmusza niejednokrotnie rodzinę indiańską do wydzierżawienia gospodarstwa sąsiadom i opuszczenia *sep*. Udaje się wtedy do innych rejonów, gdzie brak jest aktualnie rąk do pracy w rolnictwie. Dość rzadkie są wypadki sprzedawania ziemi Ladynosom (w społecznościach zamkniętych), gdyż indiański system wartości uważa ziemię za matkę-karmicielkę i zabrania jej sprzedaży.

Indianin, który sprzedał swoją ziemię, jest zmuszony do opuszczenia społeczności zarówno pod wpływem moralnej presji społecznej, jak i z braku źródeł dochodu.

Dygresyjnie należy wspomnieć, że w połowie XIX w. rząd przyznał niektórym *comunidad* ogólny tytuł własności ziemi i Indianie mimo zniesienia *comunidad* przywiązują do przyznanego im prawa ogromne znaczenie (np. Charles Wagley zauważa, że „ludzie Chimaltenango wierzą, że ogólny tytuł przyznany *comunidad* jest ważniejszy niż tytuł własności parcel indywidualnych”)¹⁶.

Niezależnie jednak od znaczenia, jakie Indianie przywiązują do ogólnego tytułu własności, prawnie większą wartość ma tytuł własności parceli indywidualnej, gdyż stanowi on często jedyną obronę przed zakusami Ladynosów, którzy mogą przepisywać na własne nazwisko grunty niezarejestrowane. Dlatego też, gdy Indianin sprzedaje ziemię, pozostali członkowie społeczności traktują go jak zdrajcę, handlującego własnością całej *comunidad*.

Niektórzy Indianie — właściciele gruntów rolnych — mają więcej ziemi niż pozostali członkowie społeczności i w związku z tym muszą

¹⁶ C. Wagley, *Economía de una comunidad de Guatemala*, w: „*Economía de Guatemala*”, SISG 6, Guatemala, 1956, s. 262.

zatrudnić kilku sąsiadów do pomocy w pracach polowych. Nigdy z tego powodu nie powstają jakieś różnice społeczne, jak się to ma w przypadku pracy najemnej u Ladynosów. Społeczności indiańskie są bowiem stosunkowo małe, wszyscy się znają i są ze sobą silnie zżyci. Wszelkie różnice w traktowaniu poszczególnych członków zbiorowości są potępiane. Po zbiorach wszyscy — właściciele i ich pomocnicy — dzielą się po równi plonami. „...nie rozwijały się także różnice społeczne między pracodawcą a pracującym, to znaczy między bogatym a biednym”¹⁷.

Społeczności indiańskie mają charakter rolniczy. Zajmują się uprawą kukurydzy, fasoli i jarzyn (cebula i pomidory). Są to podstawowe składniki wyżywienia rodziny indiańskiej¹⁸.

Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Instituto Indigenista, Indianie niemal wszystkie produkty swego gospodarstwa: jajka, mleko, mięso, przeznaczają na sprzedaż, aby za pieniądze z tego uzyskane móc się zaopatrzyć w produkty nie wytwarzane przez nich, jak cukier, sól, wyroby przemysłowe (narzędzia rolnicze, igły itp.). Gdy rodzina ma małą parcelę, musi sprzedać część kukurydzy i fasoli przeznaczoną na własne pożywanie.

W swojej współczesnej postaci system polityczny społeczności indiańskiej nawiązuje silnie do sposobów rządzenia stosowanych jeszcze przed Hiszpanami¹⁹.

Wspomniałem już, że każdy *ts'anabe* (przywódca kantonu lub *sep*) jest przedstawicielem mieszkańców danego kantonu wobec *principales*, którzy w rzeczywistości są prawdziwymi władcami społeczności. „*Principales* to rada starców, którzy spełniają rolę sędziów, udzielając porad i w ogóle kierując całą społecznością”²⁰. Warunkiem przynależności do *principales* jest podeszły wiek, ogólny szacunek i przede wszystkim prestiż społeczny, który dają nie pieniądze, a praca w systemie religijno-politycznym w *comunidad*. Wiek stanowi ważny element w życiu tych społeczności. Średnia życia Indian jest bardzo niska, wynosi tylko 45 lat, dlatego też człowiek przekraczający pięćdziesiątkę musi mieć potężny *nahual*. Według złożonego systemu wierzeń indiańskich każdy człowiek, kiedy się rodzi, otrzymuje swego opiekuna duchowego —

¹⁷ *Ibidem*, s. 287.

¹⁸ Zob. A. Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, „Comentario al estudio de la alimentación en Guatemala”, SISG 14, Guatemala, 1964, s. 71—108.

¹⁹ J. Matta Gavidia, *Anotaciones de Historia Partia Centroamericana*, Guatemala 1969, s. 73—74; rozdz. XII „Gobierno”.

²⁰ J. F. Juarez Muñoz, *El indio guatemalteco*, Guatemala 1931, s. 125.

nahual, którym może być zwierzę, ptak, roślina lub zjawisko atmosferyczne.

Principales cieszą się prestiżem wyłącznie wśród Indian, a w Ladynosach nie wzbudzają większego szacunku. Za prawomocnych przedstawicieli Indian uważają Ladynosi *alcalde (ts'anabe)* — lokalnych przedstawicieli władzy państwowej, jeśli pełnią funkcję w *municipio*, wtedy jest *alcalde municipal*.

Jeszcze jeden element indiańskiego życia społecznego jest wart omówienia: religia katolicka Indian czy, jak wolą niektórzy autorzy — folkkatolicyzm lub ezoteryczny katolicyzm. Chodzi mu tu o dwa aspekty życia religijnego:

— istnienie, działalność i prestiż dwóch profesji: *ajkij* i *ajitsel* (szamana i czarownika);

— popularność w środowiskach indiańskich świętego Szymona (San Simón).

Potocznie pojęcia szamana i czarownika są stosowane wymiennie nie tylko w języku polskim, ale również w języku hiszpańskim. U Indian różnica między tymi dwoma zawodami jest zasadnicza²¹. Indianin nigdy nie pójdzie do *ajkij (adivino)* z żądaniem, aby ten np. rzucił na kogoś zły urok. Wręcz przeciwnie, *adivino* jest raczej dobroczynnym znachorem, potrafi leczyć, radzić, modlić się wyłącznie w dobrych celach. Dokładne tłumaczenie indiańskiej nazwy tego zawodu brzmi: *maestro de los días*. Natomiast *ajitsel (brujo)* lub, jak potocznie go określają, *zajorín* trudni się m. in. rzucaniem złych uroków. Jest to więc *maestro del mal*.

San Simón²² (Maximón lub Judas) przedstawiany jest jako duża kukła wielkości człowieka ubrana po ladynosku. Według Indian jest to ich opiekun²³, natomiast nikt nie potrafi powiedzieć, skąd się ten święty wziął. Wart podkreślenia jest fakt, że figura świętego Szymona nigdy nie jest wnoszona do kościoła, lecz pozostawia się ją zawsze przy wejściu (*en el atrio*). Po świętach figura chowana jest w odpowiedniej *cofradii*. Obrzęd ubierania i rozbierania jej następuje w zamkniętym kręgu *principales*, żaden Ladynos nie może być dopuszczony do tej ceremonii. Mówiono mi, że San Simón zamiast serca ma srebrny krzyż, a Cardoza y Aragón twierdzi, że ma on w piersi małą rzeźbę wyobra-

²¹ Zob. M. Nash, *Machine Age Maya*, „The American Anthropologist”, April, 1958, s. 98; Goubaud Carrera. *op. cit.*, s. 33; Schultze-Jena. *op. cit.*, s. 107—113.

²² Zob. Nash, *op. cit.*, s. 64. Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 67.

²³ Na podstawie rozmowy autora w 1961 r. w Atitlán z jednym *principal* z tej wioski.

zającą jakiegoś boga indiańskiego²⁴. Widać z tego wyraźnie, że elementy kultu religii katolickiej są pomieszane z elementami kultu przedhiszpańskiego.

Cechą charakterystyczną społeczności indiańskich jest skomplikowany system religijno-polityczny, nazywany *cofradías*. *Cofradía*, która w języku *quiché* nazywa się *chak-patán* czy po prostu *patán*, istnieje zarówno pod względem religijnym, jak i politycznym tylko w społecznościach indiańskich. *Cofradía*, choć pozornie jest instytucją katolicką jest zwalczana przez kler, gdyż w rozumieniu katolików jest instytucją pogańską. *Cofradías* mogą składać się zarówno z malej, jak i z większej ilości członków.

Cofradía oznacza po hiszpańsku bractwo religijne. Pojęcie to przeniesione zostało do Ameryki przez misjonarzy i wykorzystane w celu nawracania Indian i utrzymania wśród nich wpływów kościoła. W społecznościach indiańskich *cofradía* zachowuje po dziś dzień dawną strukturę i nomenklaturę (hiszpańską). Nie do uniknięcia jednak były wpływy elementów dawnej religii Majów. „Osią modlitw *cofradías* nie jest święty, ale przodkowie Indian, którzy postawili świętego jako patrona *cofradii*, i właśnie ich się prosi i do nich się modli jako do założycieli *cofradii*”²⁵.

W każdej społeczności indiańskiej jest kilka *cofradii*. „Indianie żyją tu według swego starego rytuału religijnego, do którego zaadaptowali świętych kościoła katolickiego. Tak więc boga wody nazwano św. Isidro, boga trzęsienia ziemi przemianowano na św. Roque, bogiem płonów został św. Silvestre itp.”²⁶. Funkcje religijne pełnione w *cofradii* mają charakter czysto religijny, natomiast hierarchia obowiązująca w *cofradii*, a więc w instytucji czysto religijnej, jest nierozłączna od hierarchii instytucji władz cywilnych. Przynależność do *cofradii* jest obowiązkiem każdego żonatego mężczyzny, a więc głowy rodziny (tylko głowa rodziny jest pełnoprawnym członkiem społeczności lokalnej); chociaż do *cofradii* należy cała rodzina, tylko mężczyzna jest jej reprezentantem. Przynależność do *cofradii* i piastowanie w niej funkcji nie przynosi żadnej korzyści materialnej, ale jest to jedyna droga zdobywania prestiżu społecznego i awansu w hierarchii religijnej i politycznej.

Maning Nash w swojej interesującej pracy *Machine Age Maya*²⁷

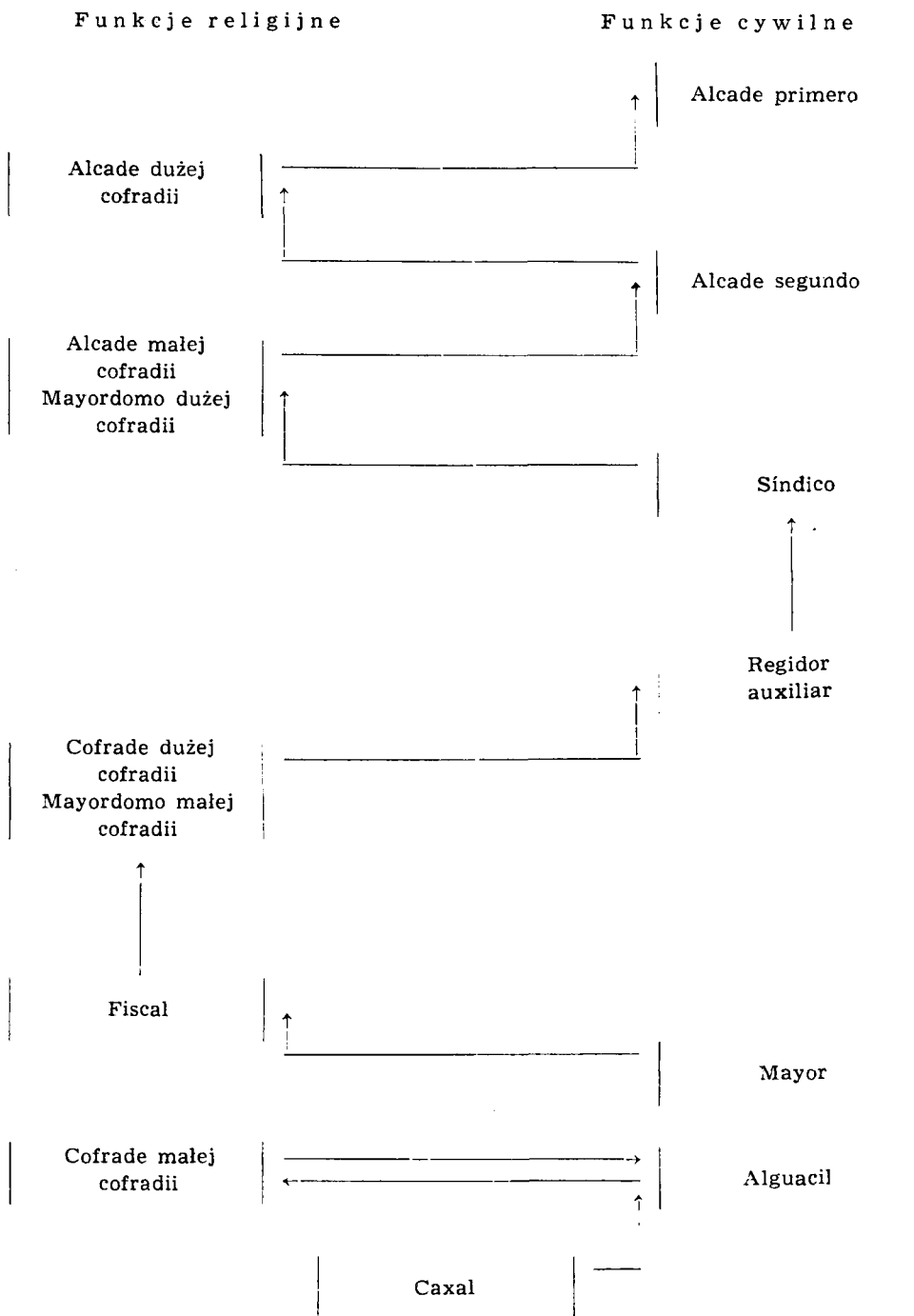
²⁴ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 67.

²⁵ Schultze-Jena, *op. cit.*, s. 38.

²⁶ Juarez Muñoz, *op. cit.*, s. 79.

²⁷ Nash, *op. cit.*, s. 97—100.

HIERARCHIA RELIGIJNO-POLITYCZNA



podaje ciekawy schemat skomplikowanej hierarchii polityczno-religijnej społeczności indiańskich.

W piętnastym roku życia młody mężczyzna wchodzi do *cofradii* jako jeden z *caxal* i mimo że przez cały rok służy w instytucji religijnej, jest pomocnikiem *alguacil*. Grupa *alguacil* zajmuje się czyszczeniem ulic i placów. Po czterech latach *alguacil* po spełnieniu m. in. warunku najważniejszego, tzn. ożenku, zostaje wybrany na *cofrade*. Następnie *cofrade* przechodzi na stanowisko *mayor*, a więc — znowu w hierarchii cywilnej — tj. pełni funkcję miejscowego policjanta. Następne stanowisko to *fiscal*, tzn. strażnik kościoła. Potem może zostać *mayordomo* małej *cofradii* (jest tylko jeden na jedną *cofradię*) lub *cofrade* dużej *cofradii*. Przynależność do dużej czy małej *cofradii* jest uzależniona od aktywności w pełnieniu funkcji na kolejnych stanowiskach. *Mayordomo* jest zastępcą *alcalde* (jest tylko jeden) *cofradii*, a więc wiceprzewodniczącym bractwa. W trakcie spełniania tych funkcji awansuje się w dalszym ciągu, można zostać *regidor* i *síndico*, których obowiązkiem jest sądzić i rozstrzygać drobne spory mieszkańców regionu. Następnym awansem jest stanowisko *alcalde* małej *cofradii* lub *mayordomo* dużej *cofradii*, po tym można awansować na stanowisko *alcalde segundo*, czyli zastępcy przewodniczącego. Z tej funkcji awansuje się na najwyższe stanowisko w hierarchii religijnej — *alcalde* dużej *cofradii*. Tu osiąga się szczyt w hierarchii religijnej, zazwyczaj stanowisko to piastuje się przez jeden rok. Można natomiast kandydować na stanowisko *alcalde primero*, czyli na najwyższe stanowisko cywilnej władzy lokalnej, ale dopiero po piastowaniu stanowiska *alcalde* dużej *cofradii*. *Alcalde primero* wybierany jest przez wszystkich *alcaldes* *cofradii*. Jeżeli Indianin przejdzie przez wszystkie szczeble drabiny do stanowiska *alcalde primero* ma ok. 60—65 lat.

Jak już zaznaczyłem na początku, piastowanie stanowiska *alcalde* *cofradii* nie przynosi żadnych korzyści materialnych, a wręcz odwrotnie, kosztuje *alcalde* około 300 dolarów, które musi wydać w dniu święta patrona. Przepustowość na tych stanowiskach jest mała, przez co nie wszyscy mogą piastować wszystkie funkcje. „Hierarchia społeczna Indian w *comunidad* nie jest stratyfikowana. Wszyscy jej członkowie stosują się w identyczny sposób do jednolitego systemu wartości i wszyscy są sobie równi. Życie w *comunidad* oznacza dla Indianina spełnienie swoich obowiązków w strukturze polityczno-religijnej wspólnoty”²⁸. Tak więc całe życie *comunidad* jest kontrolowane przez *cofradiá*, która już w swoich założeniach narzuca żelazne zasady egalita-

²⁸ Stavenhagen, *op. cit.*, s. 121.

ryzmu. „Stratyfikacja społeczna jest częścią systemu wartości, w miarę zmian, jakie zajądą w tym systemie, stratyfikacja też się zmieni”²⁹ i odwrotnie — zmiany w systemie wartości powodują powstawanie nowej stratyfikacji społecznej.

System wartości jest elementem podstawowym w procesie lądynizacji, gdyż lądynizacja może nastąpić tylko wtedy, gdy zajądą zmiany w tym systemie. Podsumowując: Indianie mieszkający w swoich społecznościach są wyizolowani kulturowo i ekonomicznie od reszty kraju. „Świat jest ograniczony do społeczności lokalnej, której mieszkańcy stanowią dla siebie najwyższą wartość. Jedyną stratyfikację społeczną stanowi wiek ich członków. System obowiązków służy całej *comunidad*, nie ma różnicy między życiem religijnym a cywilnym. Religia wchodzi we wszystkie aspekty życia społecznego. Zazdrość i rywalizacja uważane są za przestępcze i aspołeczne”³⁰.

Jak wspomniałem, prestiż społeczny zdobywa się pracą w hierarchii polityczno-religijnej. Szacunkiem i uznaniem otaczana jest nie tylko głowa rodziny, ale również i żona, która podczas służby męża zastępuje go w zajęciach gospodarskich. Praca spełniana przez rodzinę Indianina będącego na służbie stanowi coś w rodzaju próby życia, gdyż według systemu wartości Indianin musi dużo i ciężko pracować służyć tym samym rodzinie i *comunidad*.

Status kobiety jest wysoki, choć nie bierze ona udziału w życiu politycznym, a w życiu religijnym odgrywa rolę drugorzędną, gdyż właśnie mężczyzna jest stroną prowadzącą w obrzędach. Kobieta szanowana jest z racji funkcji społecznej męża, a przede wszystkim jest ona bardzo ważną siłą produkcyjną. Wytwarza tkaniny i szyje odzież dla wszystkich członków rodziny, zajmuje się hodowlą drobiu i trzody oraz ich sprzedażą — co stanowi poważny dochód w życiu gospodarczym rodziny.

Indianin jest rolnikiem *par excellence*, ale z powodu braku ziemi zmuszony jest często szukać innej pracy. Manning Nash w swojej pracy mówi: „Indianin idzie do fabryki tylko wtedy, kiedy brakuje mu ziemi, żeby utrzymać swoją rodzinę”³¹. Interesujący jest przy tym fakt, że Indianin nawet w takim przypadku tylko częściowo zmienia swój system wartości. „Nie ma żadnej różnicy między rodziną człowieka pracującego a rodzinami rolników [...] To wskazuje, że cechy socjolo-

²⁹ *Ibidem*, s. 121.

³⁰ John Gillin, cyto przez A. Moore, *Las Motivaciones de los maestros campesinos voluntarios en un pueblo de Guatemala*, s. 231, „Anuario Indigenista”, México, diciembre, 1969.

³¹ Nash, *op. cit.*, s. 22.

giczne w organizacji rodziny nie zostały zmodyfikowane przez istnienie fabryk [...] Religia w domu robotnika nie różni się od religii w domu rolnika”³².

Indianin zmieni system wartości tylko wtedy, gdy wyjdzie ze swojej społeczności na dłuższy okres czasu (pobyć w wojsku, na plantacji). Ze względu na cykl zbiorów kukurydzy Indianin może opuszczać — chcąc zarobić dodatkową sumę pieniędzy — swoją społeczność i emigrować do plantacji kawowych na okres nie dłuższy niż trzy miesiące (o plantacjach kawowych będę mówił później).

Społeczności otwarte. W społecznościach tych żyją Indianie i Ladynosi. Jest to grupa odmienna całkowicie od omówionej poprzednio społeczności zamkniętej, różniąca się od niej względem kulturowym, ekologicznym, ekonomicznym i administracyjnym.

Hierarchia społeczna różni się w sposób zasadniczy od poprzedniej tym, że nie jest to społeczność egalitarna. Społeczność otwarta jest uwarstwiona i górną warstwę stanowią Ladynosi. To właśnie oni mają w swoich rękach władzę lokalną i stanowią silniejszą grupę pod względem ekonomicznym. Społeczności te nazywamy otwarte dlatego, że do nich mają wstęp ludzie nie pochodzący z tego samego regionu, podczas gdy wstęp ludzi do społeczności zamkniętych jest zabroniony.

Obok dawnych, wynikających z wielowiekowej tradycji zawodów (jak np. tkactwo, garncarstwo) w społecznościach otwartych rozwija się rzemiosło nowe dla Indian (np. stolarstwo).

Należy tu zaznaczyć, że nie uległy zmianie dawne tradycje związane z obrzędami religijnymi (*cofradías*), Ladynosi jednak nie uczestniczą w nich, ale przestrzegają i respektują strukturę instytucji indiańskich.

Zachodzi natomiast podstawowa zmiana w systemie wartości: ziemię przestaje się traktować w sposób emocjonalny, przedstawia ona tylko konkretną wartość ekonomiczną, wskaźnikiem prestiżu stają się pieniądze, a nie jak do tej pory służba w systemie religijno-politycznym *comunidad*.

Społeczności otwarte to klasyczny przykład *comunidad* dwukulturowej. Indianin bezpośrednio zależy tu pod względem ekonomicznym od Ladynosa, który jest bogatszy, zajmuje się handlem i ma potrzebne środki, żeby kupić wszelkie nadwyżki i wyroby indiańskie.

Pod względem ekologicznym społeczność otwarta różni się od społeczności zamkniętej tym, że jest zbudowana na wzór miasta hiszpańskiego, ośrodkiem którego jest plac centralny, gdzie znajduje się siedziba władz lokalnych, sklepy, kościół i budynki administracyjne. Mieszkańcy centrum to najbogatsi Ladynosi, którzy najczęściej są wła-

³² *Ibidem*, s. 40, 49—50.

ścicielami plantacji sąsiadujących z miasteczkiem. Dalej od centrum mieszkają Ladynosi ubożsi, a na peryferiach już tylko Indianie.

Jak z tego wynika, miejsce zamieszkania jest uwarunkowane posiadaniem bogactwem, co z kolei dyktuje pozycję i funkcje w hierarchii społecznej, przeciwnie niż w społecznościach zamkniętych, gdzie zasoby materialne i pełnione funkcje nie powodowały zmiany miejsca zamieszkania.

Sytuację ekonomiczno-kulturową panującą w społecznościach otwartych obrazuje najlepiej antagonizm dwóch grup kulturowych (Indianin — Ladynos) i dlatego też temu zagadnieniu poświęciłem odrębny rozdział.

Zmiany wprowadzone przez rewolucję burżuazyjną. W latach 1944—1954 zaszły poważne zmiany w życiu politycznym, ekonomicznym i kulturowym kraju. Właśnie w tym okresie zniesione zostało tzw. prawo przeciwko włóczęgostwu (*ley contra la vagancia*), na mocy którego dostarczano właścicielom *fincas*³³ Indian jako pracowników bezpłatnych lub wykorzystywano ich do prac publicznych. Należy tu zaznaczyć, że w odniesieniu do Ladynosów prawo to nie było nigdy egzekwowane.

Dnia 8 marca 1945 r. wydano dekret rewolucyjny nr 72, tzw. Narodowy dekret alfabetyzacji. Uchwała ta, mówiąca o konieczności likwidacji analfabetyzmu w kraju, głosiła: „Prawo zobowiązuje każdego obywatela umiającego pisać i czytać w wieku 16—70 lat do nauczania analfabetów. Poza tym uchwalono, że każdy obywatel powyżej 14 lat ma naturalne prawo do nauki czytania i pisania [...] W tym celu państwo zakłada loterię narodową, aby uzyskać odpowiednie fundusze na tę kampanię”³⁴.

Problem analfabetyzmu jest jedną z podstawowych trudności kraju. W 1945 roku rozpoczęto wielką kampanię nauki czytania — *campana de alfabetización* — na skalę całego kraju. Ale ze względu na nieznaną jomość języków indiańskich kampania się nie powiodła. Jak wykazały dane spisu powszechnego z 1950 roku, 90,30% ludności indiańskiej stanowili analfabeci, wśród Ladynosów analfabetów było 50,90%³⁵.

Ze względu na tak wysoki odsetek analfabetyzmu wśród ludności indiańskiej na początku lat pięćdziesiątych Arbenz zapoczątkował akcję alfabetyzacyjną w językach indiańskich i założył drugą szkołę nauczycielską (obok szkoły z hiszpańskim językiem nauczania) dla nauczy-

³³ *Fincas* — plantacje kawowe lub cukrowe.

³⁴ Moore, *op. cit.*, s. 233.

³⁵ J. Novales. *Situación actual de los indígenas*, „Cuadernos de Antropología”, Guatemala, octubre-diciembre, 1965, s. 16.

cieli wiejskich w Totonicapán — jednym z największych ośrodków ludności *quiché* w kraju ³⁶.

W roku 1954 wraz z upadkiem rządu pułkownika Arbenza wszelkie akcje alfabetyzacyjne w kraju zostały przerwane, co z kolei nie przeszkadzało istnieniu i działaniu pewnej nielicznej grupy nauczycieli wolontariuszy (Indianie), którzy nauczali Indian ³⁷ czytania i pisanie po hiszpańsku.

W okresie rewolucji burżuazyjnej powstały związki chłopskie, zrzeszające prawie wszystkich chłopów gwatemalskich ³⁸. Związki te ściśle współpracowały z powstałymi również w tym samym czasie związkami zawodowymi. Związki chłopskie odegrały zasadniczą rolę w procesie przeprowadzania reformy rolnej, zajęły się bowiem parcelacją i rozdawaniem ziemi chłopom, tzn. przede wszystkim Indianom.

W roku 1952 ogłoszony został dekret nr 900, tzw. Ley de reforma agraria. Reforma ta miała na celu zmianę struktury ekonomicznej kraju i przygotowanie gruntu do industrializacji. „Reforma rolna, którą zrealizowano tylko częściowo, przez półtora roku — pomimo tak krótkiego czasu trwania — dała następujące wyniki: rozdano 400 tysięcy hektarów ziemi 100 tysiącom rodzin bezrolnych, rozdzielono 8 mln quetzalów (1 quetzal = 1 dolar) w formie pożyczek dla nowych właścicieli” ³⁹. Złożono wtedy INFOP (Instituto de Formento de la Producción), który miał dbać o prawidłowe wykorzystanie gruntów rolnych, udzielać pożyczek i kontraktować plony, jak również wprowadzać nowe kultury rolne.

Dla pełniejszego obrazu zmian, które zaszły w wyniku reformy rolnej, zacytuję sprawozdanie KC PGT (Gwatemalska Partia Pracy) z czerwca 1954 roku: „Niewątpliwie reforma rolna zaczęła zmieniać i mogła by zmienić jeszcze bardziej strukturę ekonomiczną kraju. Tylko w roku 1952, roku uchwalenia reformy rolnej, wprowadzono 20 razy więcej traktorów niż w 1948 roku. W latach 1951—1953 zużyto 60% więcej nawozów niż w trzech latach poprzednich. Zaczęła się modyfikacja naszego rolnictwa dotychczas monorolnego poprzez wprowadzenie nowych upraw (bawełna, juta, kaczuk). Stopa życiowa mas chłopskich podniosła się, np.: pracownicy *fincas* zarabiali po 240 quetza-

³⁶ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 424.

³⁷ Zob. Moore, *op. cit.*, s. 225—238.

³⁸ Zob. Nash, *op. cit.*, s. 102. R. Adams, *El problema del desarrollo político a la luz de la reciente historia socio-política de Guatemala*. „Revista Latinoamericana de Sociología”, 1968, 2, s. 175—198.

³⁹ J. Diaz Rozzotto, *Al caracter de la revolución guatemalteca*, México 1958, s. 212.

łów rocznie, a po pierwszych zbiorach po reformie otrzymali średnio po 1500 quetzalów rocznie [...] Zbiory w latach 1953—1954 były większe o 121% od zbiorów z lat 1945—1946. W tym samym okresie produkcja fasoli wzrosła o 175%, ryżu o 31%, pszenicy o 43%, cukru o 73%⁴⁰.

W roku 1954 wojska kontrrewolucyjne wspierane przez CIA i Departament Stanu obaliły rząd pułkownika Arbenza. Większość zdobywcy rewolucji obalono. Odebrano chłopom ziemię, *agraristas* (przywódcy związków chłopskich) zostali wymordowani, ziemię oddano poprzednim właścicielom, a INFOP zmienił swój profil przekształcając się w normalny bank.

ETAPY PROCESU LADYNIZACJI

Podstawową pracą naukową, przedstawiającą kolejne etapy procesu ladynizacji, jest pierwsza, poświęcona temu zagadnieniu książka Richarda Adamsa⁴¹. Zbudował on model procesu ladynizacji, na którym opierają się wszyscy autorzy zajmujący się tematem. Według Adamsa każda osoba podlegająca procesowi ladynizacji przechodzi przez trzy etapy: Indianin tradycyjny, Indianin zmodyfikowany, Ladynos.

Cechy Indianina tradycyjnego:

— strój indiański (w ostatnich latach zachowany głównie przez kobiety, gdyż mężczyźni — jak już wspomniałem w rozdziale pierwszym — powoli zaprzestają noszenia ubrań z domowego warsztatu rękodzielniczego);

— znajomość jednego tylko języka (ludność monojęzyczna);

— organizacja społeczna Indian tradycyjnych różni się od organizacji społecznej Ladynosów. Różnice te przedstawiłem już w rozdziale drugim, pisząc o instytucjach społecznych działających w społecznościach zamkniętych, które — w przeciwieństwie do otwartych — mają skoplikowany system polityczno-religijny oraz jedyną w swoim rodzaju instytucją *principales*.

Cechy Indianina zmodyfikowanego:

— strój indiański zachowany jest i noszony wyłącznie przez kobiety;

— znajomość dwu języków (*bilingüe*) — indiańskiego i hiszpańskiego;

— organizacje społeczne i wzory kulturowe indiańskie zawierają wiele elementów kultury Ladynosów. Osoba taka przypomina bardzo meksykańskiego Metysa kulturowego lub *cholo* peruwiańskiego. Naby-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 213.

⁴¹ Zob. R. Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, SISG, Guatemala 1956.

wa ona cech charakteryzujących Indianina zmodyfikowanego w związku z opuszczeniem rodzimej społeczności. Przyczyny opuszczania własnej społeczności są różne: może to być wyjazd do małego miasteczka do pracy, pobyt w wojsku, wyjazd na stosunkowo długi okres na plantacje trzciny cukrowej lub plantacje kawowe (o czym później).

Cechy Indianina zladynizowanego:

— całkowity zanik stroju indiańskiego, zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet;

— jednojęzyczność (język hiszpański);

— organizacje społeczno-ekonomiczne i wzory kulturowe różne od indiańskich⁴². Indianin zladynizowany jest podobny do Ladynosa, aczkolwiek Ladynosi nie zawsze biorą go za swojego, mimo że kulturowo się od nich nie różni.

Bardzo często, gdy chodzi o proces ladynizacji i wyżej przedstawiony podział na trzy etapy ladynizacji, spotykamy się z określeniem „system kastowy”. Określenie to znalazło swoje uzasadnienie w badaniach przeprowadzonych w Mesoameryce przez Julio de la Fuente. Dzieli on⁴³ społeczności ladynoskie otwarte (dwukulturowe: indiańsko-ladynoskie) lub czysto ladynoskie na trzy rodzaje pod względem przyjmowania Indian zladynizowanych do swoich grup:

1. Społeczności Ladynosów, które w ogóle nie przyjmują Indian:

— żaden Indianin nie jest uznawany za Ladynosa niezależnie od stopnia ladynizacji lub wykonywanego zawodu; nie przyjmuje się także do społeczności synów z małżeństw Indianina i Ladynoski; statusu Ladynosa muszą oni szukać poza społecznością, z której pochodzą (np. społeczności San Luis Jilotepeque, departament Jalapa);

— w niektórych społecznościach Indianin zladynizowany będzie uważany za Ladynosa, jeśli jest wychowany jako taki, lub będzie zaklasyfikowany rasowo jako Indianin, a kulturowo jako Ladynos (np. Indianie Agua Escondida z departamentu Alta Verapaz).

2. Społeczności, w których istnieją pewne możliwości przejścia:

— będzie uważany za Ladynosa człowiek z długim stażem pobytu wśród Ladynosów, ma zawód rzemieślnika, żeni się z kobietą ladynoską i tą drogą stara się o przynależność ladynoską; Ladynosi jednakże nie zapominają mu na ogół pochodzenia, a jeśli nawet go przyjmą, to będzie należał do najniższej warstwy w stratyfikacji ladynoskiej; gdy Indianin zladynizowany (mężczyzna) stara się osiągnąć status Ladynosa,

⁴² Odnośnie do etapów ladynizacji zob. też J. L. Arriola, *En torno a la integración social de Guatemala*, „Guatemala Indígena”, t. 1, 1961, nr 1.

⁴³ J. de la Fuente, *Heritage of Conquest*, „Ethnic and comunal relations”, s. 83—84; The Free Press Publishers Glencoe, Illinois, 1952.

to w niektórych przypadkach jest to możliwe dopiero w drugim pokoleniu (np. Indianie Chortís w departamencie Chiquimula);

— Indianin zładynizowany lub Indianka wychowana po ładynosku i dzieci małżeństw mieszanych formalnych lub nieformalnych są uznawani za Ladynosów.

3. Społeczności, w których przejście do grupy Ladynosów jest bardziej możliwe lub całkowite:

— za Ladynosa uważa się Indianina zładynizowanego pod względem językowym i obyczajowym; przyjmowani są również ci, którzy osiągnęli wysoki status ekonomiczny, lub dzieci obu płci z małżeństw mieszanych wychowane po ładynosku;

— Indianka, wychodząc za mąż za Ladynosa otrzymuje status męża.

W pierwszym i drugim przypadku przyjmowania Indian do wspólnoty Ladynosów mamy do czynienia z systemem kastowym (różnym oczywiście od systemu kastowego Indii), w trzecim — raczej z systemem klasowym. Z powyższych rozważań wyciągnąć można dwa wnioski: po pierwsze, przyjęcie Indianina do grupy Ladynosów nastąpić może tylko do społeczności otwartych i po drugie — konieczne jest całkowite opuszczenie rodzimej społeczności, aby stać się Ladynosem.

Indianin wychodząc ze swojej społeczności zmuszony jest nauczyć się języka hiszpańskiego po to, aby komunikować się z ludźmi, którzy go otaczają. W zależności od tego, jak długo Indianin przebywa poza swoją społecznością, nabywa on cech charakteryzujących Indianina zmodyfikowanego. Przejście z jednego etapu do drugiego następuje bezkonfliktowo. Następują jednak w systemie wartości takiego Indianina zasadnicze zmiany: „Wśród wszystkich walorów kultury ładynoskiej chęć akumulacji ziemi jest chyba najsilniejsza u Indian”⁴⁴. Wynika z tego, że dla Indianina zmodyfikowanego ziemia przestała być wartością samą w sobie, a nabrała konkretnej wartości pieniężnej. Zresztą i dla Indianina tradycyjnego, dla którego pieniądź nie jest nigdy przedmiotem prestiżu, nieobca jest wartość pieniężna ziemi, gdyż — przy wielkim rozdrobieniu parcel indiańskich — zdaje on sobie sprawę z tego, że ziemia może być przedmiotem handlu, a więc że można ją kupić i powiększyć swoje gospodarstwo. Trudność polega tylko na tym, że brak mu środków pieniężnych na zakupienie ziemi.

Indianin zmodyfikowany docenia już w pełni wartość pieniądza. „Diego Martín nauczył się mówić po hiszpańsku, pracował jako nadzorca robotników w *fince* i jako tłumacz u urzędnika mieszkającego w *pueblo*”⁴⁵.

⁴⁴ Wagley, *op. cit.*, s. 282.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 281.

Konflikt przy przechodzeniu poszczególnych etapów ladynizacji powstaje dopiero wówczas, kiedy Indianin chce przestać być Indianinem i chce stać się Ladynosem⁴⁶. „Sama znajomość języka hiszpańskiego i zmiana stroju nie powodują *ipso facto* metamorfozy Indianina w Ladynosa”⁴⁷. Indianin zmodyfikowany, gdy chce zostać Ladynosem, zaczyna wstydzić się swego pochodzenia, unika posługiwania się językiem ojczystym (indiańskim), naśladuje we wszystkim Ladynosów. I w rezultacie jest w pogardzie u Ladynosów, którzy go nie chcą przyjąć, a z drugiej strony jest dyskryminowany przez Indian, którzy uważają go za zdrajcę. Moim zdaniem — chociaż kwestia ta nie jest zbadana naukowo — największy kłopot sprawia Indianinowi przejście ladynoskiego systemu wartości, który jest chwiejny i ulega ciągłym zmianom. Na przykład Carlos Guzmán Bökler mówi, że Ladynos jest istotą fikcyjną, gdyż „od czasów niepodległości importuje ciągle konstytucje polityczne, kodeksy, systemy wychowania, tłumaczone książki, ideologie polityczne, systemy organizacji społeczno-administracyjnych, sposoby myślenia i zachowania się. Elita ladynoska kształci się za granicą lub w kraju stara się imitować wzory zagraniczne”⁴⁸. Z początku Ladynosi naśladowali Hiszpanów, później Francuzów, Niemców, a obecnie Amerykanów. Odległe są te kultury i daleka jest kultura ladynoska od jednolitej i stałej formy. To samo dotyczy ladynoskiego systemu wartości.

Drugim problemem, z jakim styka się Indianin, jest sprawa poczucia narodowego. Indianin w społeczności identyfikował się ze swoją grupą etniczną. W zależności od tego, gdzie się urodził, był Quiché, Kakchiquel etc. Jeśli natomiast mieszkał w społeczności otwartej, był po prostu mieszkańcem określonego departamentu i w konkretnych granicach administracyjnych miał swoją małą ojczyznę (nie należy zapominać, że mieszkańcy departamentu należą do związanej z nim grupy etnicznej).

Indianin daleki jest od zrozumienia takich pojęć, jak Gwatemala, gwatemalski. „Ladynos stworzył fikcję nazwaną Gwatemala i, nie mniejszą, gwatemalski, ale stworzył to dla siebie”⁴⁹. Cordoza y Aragón mówi na ten temat: „Wielkie grupy ludności żyją poza historią. Inne, mniejsze biorą udział w tworzeniu historii. Dzieje się tak dlatego, że

⁴⁶ Zob. E. Hermitte, *Movilidad social en una comunidad bicultural*, s. 28—36. „Revista Latinoamericana de Sociología”, Buenos Aires — Argentina, t. 1, 1968, Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 398—400.

⁴⁷ Stavenhagen, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁸ C. Guzmán Bökler, J. L. Herbert, *Guatemala: Una interpretación histórico-social*, México 1970, s. 104.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 120.

naród nie jest ukształtowany i nie ma zbiorowej świadomości tego, co jest gwatemalskie”⁵⁰.

Indianin więc, pragnąc osiągnąć status Ladynosa i będąc jednocześnie pozbawiony rdzennego (indiańskiego) systemu wartości, kultury indiańskiej, jest zawieszony w próżni. Dopiero drugie pokolenie może osiągnąć pełny status Ladynosa.

Proces przechodzenia od Indianina do Ladynosa ma swój odpowiednik w odwrotną stronę, tzn. są Ladynosi, którzy powracają, jeśli nie w pierwszym, to w drugim pokoleniu do społeczności indiańskich⁵¹. Nie jest to zjawisko powszechne, ale przypadki takie się zdarzają. Może to nastąpić z przyczyn identyfikacji społecznej z Indianami, z powodu małżeństwa zawartego między Indianinem a kobietą ladynoską (znacznie rzadziej spotyka się sytuację odwrotną, tzn. przejście do społeczności indiańskiej przez małżeństwo Ladynosa z Indianką) lub też przez amalgamat kulturowy uwarunkowany zamieszkaniem w pobliżu społeczności indiańskich.

Przechodzenie do społeczności indiańskich ma również miejsce w ramach kampanii alfabetyzacji, przeprowadzanej przez Indiani ladynizowanych, którzy wrócili do swoich społeczności w roli nauczycieli i pełnią swoje funkcje za darmo⁵². Problem ten jednak, aczkolwiek wart tu odnotowania, nie jest przedmiotem moich rozważań i nie będę go szerzej omawiał.

Podstawowym warunkiem ladynizacji jest opuszczenie rodzimej społeczności, czyli migracja. Ladynizacja sama przez się jest wertykalna, gdyż oznacza to samo, co awans społeczny. Wiadomo również, że po to, żeby nastąpił awans społeczny, niezbędne jest spełnienie warunku migracji horyzontalnej. Właśnie tą migracją zajmę się obecnie.

Istnieją trzy rodzaje migracji: migracja sezonowa, migracja stała do stref rolniczych, migracja stała do małych miasteczek⁵³.

Migracja sezonowa występuje w okresie zbiorów kawy i trzciny cukrowej. Gdy Indianie kończą prace polowe na swoich parcelach, mogą wtedy wyjechać na okres nie dłuższy niż trzy miesiące na południe kraju do wielkich plantacji, aby uzyskać tam dodatkowy zarobek. „Liczba pracowników migracyjnych jest wysoka. Trudno jest podać jej dokładną wysokość, ale szacuje się ją na 200 do 250 tysięcy

⁵⁰ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 420.

⁵¹ De la Fuente, *op. cit.*, s. 85.

⁵² Zob. Moore, *op. cit.*

⁵³ R. Adams, *La mestización cultural en Centro América*, „Revista de Indias XXXIV Congreso de Americanistas”, Madrid, julio-diciembre, 1964, s. 166.

rodzin, co oznacza mniej więcej milion osób (1965—1966)”⁵⁴. Indianie, którzy wyjeżdżają, mają po prostu niewystarczającą ilość ziemi na wyżywienie całej rodziny. Dlatego też emigrują sezonowo w celu uzupełnienia dochodu. Trzymiesięczny pobyt na plantacji zapewnia im zarobek w wysokości 90—100 dolarów⁵⁵.

Indianie trafiają do plantacji za pośrednictwem *habilitadores*⁵⁶, którzy za to, że zakontraktowali ich do pracy, potrącają później, po zakończeniu zbiorów na plantacji, po osiem do piętnastu centów dniówki. „Blisko 60% *habilitadores* zarobiło w ciągu jednego sezonu po ponad 1000 dolarów”⁵⁷ (mowa tu o 33 *habilitadores* zbadanych przez Schmidą). Rola tych ludzi jest bardzo istotna dla właścicieli plantacji, gdyż bez nich *fincas* nie miałyby rąk do pracy.

„Indianin, zawierając umowę o pracę, dostaje na rękę pożyczkę. Dług ten oczywiście uzależnia go od właściciela *fincas*, a jeśli zarobki na plantacji są bardzo niskie, niemożliwe prawie staje się uwolnienie od narastających długów”⁵⁸. Tym sposobem pozostaje na plantacji spora grupa Indian, którzy w odróżnieniu od robotników sezonowych wracających do swoich społeczności, pozostają zwykle na zawsze w *fincas*. Jednakże liczba Indian opuszczających całkowicie swoje społeczności nie jest duża. „Według kryteriów stosowanych podczas spisu powszechnego 1950 roku, obliczających mobilność geograficzną, tylko 5,6% Indian spotkano poza departamentami, w których się urodzili”⁵⁹.

Indianie po trzymiesięcznym pobycie na plantacji w zasadzie się nie zmieniają. Nie muszą nawet uczyć się języka hiszpańskiego, gdyż nadzorcy z reguły są Indianami zmodyfikowanymi, władającymi językiem indiańskim. Natomiast Indianie, którzy pozostają w *fincas*, stają się, choć jest to proces powolny, Indianami zmodyfikowanymi, zmuszonymi do całkowitego wyzbycia się rodzimych nawyków społecznych i przyzwyczajenia się do nowego systemu wartości. „Nowe potrzeby materialne, które wytworzyły się u Indian na plantacjach, wystąpiły w ostatnich

⁵⁴ L. Schmid, *El papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala*, „Economía”, „Revista del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales”, Guatemala, 1968, Enero Marzo, s. 15.

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 75

⁵⁶ *Habilitadores* lub *contratistas* jest to człowiek władający językiem indiańskim, który daje w imieniu właściciela *fincas* zaliczkę i w ten sposób zapewnia plantatorom siłę roboczą.

⁵⁷ Schmid, *op. cit.*, s. 66.

⁵⁸ J. Parke Young, *Economía de Guatemala*, SISG 6, Guatemala 1958, s. 140. Zob. też na ten temat J. Juárez Muñoz, *El indio guatemalteco*, Guatemala 1931, s. 93—96.

⁵⁹ Noval, *op. cit.*, s. 9.

dwóch pokoleniach. Jednakże nie wydają się one różne od nowych potrzeb, występujących w społecznościach płaskowyzu (w społecznościach zamkniętych)”⁶⁰. „Różnice społeczne i kulturowe między właścicielem a pracownikami w *fincas* kawowych są większe od istniejących w czasach feudalnych”⁶¹.

Wydawać by się mogło, że Indianin w *finca* z łatwością podporządkowuje się ladinizacji, ale „w pewnych aspektach prawdopodobnie życie w *fincas* stanowi przeszkodę w postępie społecznym Indianina”⁶². Większość Indian wraca z plantacji nietkniętych nawet kulturowo, gdyż nie musieli np. uczyć się języka hiszpańskiego. Innymi słowy „życie w *finca* nie stanowi, jak można było domniemywać, następnego kroku do ladinizacji Indianina”⁶³. Natomiast Indianin osiadły w *finca* zaczyna wprawdzie posługiwać się językiem hiszpańskim, ale na tym właściwie kończy się w tym przypadku proces jego ladinizacji. Jeśli Indianin taki nie awansuje na nadzorcę plantacji i tym samym nabierze cech Indianina zmodyfikowanego, to pozostawiony na marginesie zostaje niewolnikiem na plantacji, traci swoją osobowość, swój system wartości, obyczaje i tradycje kulturowe. A nie mając dostępu do dóbr kulturalnych, Indianin zmodyfikowany jest jakby zawieszony i ani nie można o nim powiedzieć, że jest Indianinem tradycyjnym, ani że zmodyfikowanym. Nie można więc powiedzieć, że życie Indianina na plantacji jest czynnikiem ladinizacji i awansu społecznego.

Migracja stała do małych miasteczek może odbywać się w dwóch wariantach: albo jest to osiedlenie się na stałe w miasteczku, albo też dojeżdżanie do miejsca pracy na wzór polskich chłopów-robotników. Osiedlenie się Indianina w małym miasteczku jest dość kłopotliwe, gdyż trudno tam znaleźć stałą pracę. Najchętniej przyjmowani są tam chłopcy indiańscy, zatrudniani jako uczniowie-pomocnicy w warsztatach rzemieślniczych. To samo dotyczy kobiet indiańskich, zatrudnionych w charakterze służących, albowiem pensja służącej-Indianki jest dwukrotnie niższa od pensji służącej-Ladynoski. Kobiety ponadto łatwiej niż mężczyźni ulegają procesowi asymilacji obyczajów i systemu wartości. Gra tu ponadto rolę fakt, że — jak to już przedstawił w swoim schemacie Julio de la Fuente — Indianka poślubiona Ladynosowi staje się Ladynoską, podczas gdy Indianin ożeniony z Ladynoską nie otrzymuje statusu żony.

⁶⁰ E. E. Hoyt, *El trabajador indigena en las fincas*, SISG 6, Guatemala 1958, s. 303.

⁶¹ *Ibidem*, s. 296.

⁶² *Ibidem*, s. 305.

⁶³ *Ibidem*, s. 305.

Przykładem drugiego wariantu migracji (dojeżdżania) może być praca terenowa. Manning Nash⁶⁴ opisał ją w książce *Machine Age Maya*, poświęconej procesowi industrializacji jednej ze społeczności Gwatemali. Autor również stwierdza, że Indianin przychodzi do fabryki tylko wówczas, gdy niewystarczająca ilość ziemi nie pozwala mu utrzymać całej rodziny.

Książka odpowiada też na interesujące nas pytania, czy umieszczenie fabryki w pobliżu społeczności indiańskiej spowoduje w tej społeczności jakieś zasadnicze zmiany. Otóż Manning Nash doszedł do wniosku, że „można zakładać fabryki w społecznościach rolniczych bez drastycznych zmian psychologicznych i kulturowych, które są zawarte w pojęciu rewolucji przemysłowej”⁶⁵.

Posunąlbym się w tym stwierdzeniu nawet dalej, opierając się na własnych obserwacjach poczynionych w tej samej społeczności. W roku 1876 Hiszpanie założyli w *municipio Cantel* (departament Quetzaltenango) fabrykę tekstylną. Wydawać by się mogło, że społeczność obdarowana fabryką zladynizuje się. Tymczasem stała się rzecz z pozoru niewytłumaczalna — produkcja zakładu zindianizowała się. Wytłumaczenia tego zjawiska szukać należy w tym, że tkaniny w tej fabryce nabrały wzorów indiańskich, gdyż od wieków Indianie zajmują się tkactwem wyrobów bawełnianych i tradycja ta przetrwała do dziś. A więc nawet założenie zakładów przemysłowych nie musi powodować ladinizacji, aczkolwiek może spowodować pewne zmiany w systemie wartości. Sprawa ta nie jest jednak naukowo zbadana. Na pewno Indianin zatrudniony w fabryce musi się nauczyć nowego zawodu (pracuje przy maszynie), poza tym wykonuje najczęściej pracę, którą zawsze spełniała kobieta. Z wywiadów z Indianami wynika, że najtrudniej jest im przystosować się do regulaminu pracy, odbiegającego zupełnie od zasad pracy na roli (określony czas pracy).

Przeprowadzenie badań w środowisku Indian pracujących w fabrykach dałoby na pewno ciekawe, dodatkowe informacje na temat wszelkich zmian, jakie tam zachodzą.

WOJSKO JAKO CZYNNIK LADYNIZACJI

Mówiąc o wojsku mam na myśli armię gwatemalską. Rola tej instytucji w procesie ladinizacji i w ogóle w życiu Gwatemali nigdy nie była przedmiotem badań.

⁶⁴ Nash, *op. cit.*, s. 2.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 112.

Mieszkałem prawie dziesięć lat w garnizonach armii gwatemalskiej i stamtąd przede wszystkim pochodzą moje obserwacje.

Rola armii. Indianin może się spotykać z armią w dwóch wypadkach: jako rekrut lub jako zbuntowany chłop (do tłumienia buntów chłopskich władze używają żandarmerii wojskowej, która składa się wyłącznie z Ladynosów i jest powszechnie znienawidzona zarówno przez ludność cywilną, jak i przez wojsko).

Rokrocznie pod koniec listopada następuje pobór do szeregów armii gwatemalskiej. Służba wojskowa jest obowiązkowa dla wszystkich obywateli, którzy ukończyli 18 lat⁶⁶. Istnieją dwa rodzaje służby wojskowej: pełna służba wojskowa w garnizonach trwająca dwa lata oraz służba wojskowa w rezerwie, która trwa jeden rok. Armia gwatemalska liczy 7—8 tysięcy osób⁶⁷; nie wliczone tu są lotnictwo i marynarka, w których służą wyłącznie Ladynosi. Jeżeli odrzucimy kadrę oficerską, pozostaje nam 6 tysięcy żołnierzy, z czego blisko 50% stanowią szeregowcy — Indianie⁶⁸. Wynika to z prostego faktu, że mieszkańcy miast, a więc Ladynosi, mają możliwość odbycia służby wojskowej w rezerwie. Służba ta jest nieco inna od zwykłej służby wojskowej w garnizonach, albowiem rezerwiści uczęszczają na ćwiczenia przez okres jednego roku tylko w niedziele. Indianie, którzy mieszkają na wsi czy w małych miasteczkach, nie mogą odbywać ćwiczeń przeznaczonych dla rezerwy, gdyż służba ta ma miejsce wyłącznie w garnizonach zlokalizowanych w miastach departamentu (*zonas militares*). Do miejskich baz wojskowych uczęszczają tylko Ladynosi.

Biorąc pod uwagę stopień urbanizacji Gwatemali, można łatwo ustalić, że 65% ludności mieszka na wsi. W związku z tym właśnie mieszkańcy wsi trafiają do armii. Niemniej jednak ze stosunkowo małej liczebności armii wynika, że nie wszyscy mężczyźni muszą odbywać służbę wojskową. Statystycznie rzecz biorąc z kilku rodzin wywodzi się tylko jeden żołnierz. Indianie kierowani są do garnizonów przez wojskową władzę lokalną. Na wsiach gwatemalskich działają *comisionado militar*, którzy są przedstawicielami władz wojskowych⁶⁹. Każdy taki

⁶⁶ Artykuł 13 pkt. 7 Konstytucji gwatemalskiej uchwalonej 1 marca 1956 roku, Tipografía Nacional, Guatemala 1956, s. 15.

⁶⁷ *Tres Continentes: Asia, Afrika, América Latina: „Guatemala”*. Ediciones „Prensa Latina”. La Habana 1966, s. 709.

⁶⁸ Oszacowanie autora.

⁶⁹ *Comisionado Militar* pełni swoją funkcję *ad honores*, jego praca podstawowa polega na wysyłaniu rekrutów do wojska, w zależności od liczby mieszkańców, od jednej wsi do całej gromady. Jego przełożonym jest gubernator departamentu, czyli przedstawiciel Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Nieraz spełnia również funkcję pryncypała i wówczas dodatkowo jest przedstawicielem władz municypalnych.

przedstawiciel jest mieszkańcem tego regionu, ma skończoną służbę wojskową i pełni funkcję pośrednika między wsią a władzami w mieście. Indianie trafiają do najbliższego garnizonu (*destacamento*), a stąd wysyłani są do garnizonów centralnych znajdujących się w innej strefie klimatycznej i administracyjnej⁷⁰. Wymaga to ich adaptacji do nowych warunków.

W wojsku następuje zderzenie się dwu kultur (*choque de culturas*); kultura Indianina z wyizolowanej odciętej od reszty kraju miejscowości z kulturą Ladynosa. Wiemy, że życie i kultura Indian w ich rodzimych społecznościach lokalnych różnią się zasadniczo od życia i kultury Ladynosów, którzy z reguły mieszkają w miastach.

Przeanalizujemy wspomniane wyżej zderzenie dwóch kultur. Indianin niechętnie zdejmuje swoje ubranie indiańskie, choć w stroju tym można czasem zaobserwować elementy ubioru ladynoskiego, np. kapelusz, marynarka, kamizelka, aby przywdziać mundur i bierze tę konieczność wręcz za obrazę. Chętnie natomiast zakłada buty, nawet jeżeli trudno mu w nich chodzić, gdyż są one dla Indian wyrazem prestiżu społecznego. Niechęć do munduru tłumaczy się tym, że jest koloru khaki, a tym samym przypomina ubiór znanego z okrucieństwa na plantacjach kawowych *capataz* (szef grupy robotników zwany *cuadrilla*). Przez asocjację pojęć Indianin czuje więc zadawnioną niechęć do ubioru w tym kolorze.

Indianie przeważnie nie znają języka hiszpańskiego, z konieczności tylko przyswajają sobie niezbędne na jarmarkach czy na plantacjach zwroty. Ale nawet, gdy nauczą się operować hiszpańskim, i tak będą uważali *quiché* czy *kakchiquel* za swój język, a hiszpański — za język ciemieńców czy najeźdźców. Ladynosi z kolei nie znają języka rdzennych gwatemalczyków, czyli Indian, przeciwnie — gardzą tym językiem⁷¹. Indianie zgromadzeni w garnizonach są zmuszeni do nauczenia się języka hiszpańskiego w stopniu pozwalającym przynajmniej na porozumienie się między sobą — pochodzą przecież z różnych terenów, a regulamin nie zezwala na rozmowy w językach indiańskich.

We wszystkich garnizonach prowadzi się roczne kursy nauki czytania i pisania (*cursos de alfabetización*), na które wszyscy analfabeci mają obowiązek uczęszczać. Trudno jednak wymagać, by zaledwie jednoroczny kurs mógł spełnić swe zadanie i nauczyć wszystkich Indian czytać i pisać po hiszpańsku, skoro nawet kurs dwuletni nie jest wystarczają-

⁷⁰ Ten krok władz wojskowych nie ma na celu integrowania Indianina, jest to prosty sposób uniknięcia dezercji.

⁷¹ M. Galich, *Guatemala*, La Habana 1968, s. 13. Autor w ironiczny sposób przedstawia nieznaną imość języków indiańskich przez Ladynosów.

jący. Po opuszczeniu koszar Indianie potrafią już porozumieć się w języku hiszpańskim, gdyż stykali się z nim codziennie w ciągu dwóch lat, ale i tak będą uważać hiszpański za język obcy. Natomiast ci, którzy wracają do swoich wiosek, szybko tracą wątle podstawy poznanej na kursach sztuki czytania i pisania zdobyte w wojsku, dlatego że nie będą mieli do czynienia ze słowem pisanym. Prawie nigdy nie trafia do ich rąk gazeta, a najwyżej podczas kampanii wyborczej mają do czynienia z plakatami propagandowymi, które ze względu na wysoki procent analfabetów oznaczone są najczęściej symbolami.

Godniejszy uwagi jest inny aspekt garnizonowego życia — w wojsku żołnierze mogą zdobyć takie zawody, jak zawód stolarza, murarza, kierowcy, mechanika, itp., mając do czynienia z nową techniką (*militarna*)⁷². Oprócz tego w niektórych garnizonach (choć zależy to tylko od prywatnej inicjatywy kadry oficerskiej) uczą się nowych technik rolniczych, np. nawożenia (do tej pory znali tylko sposób nawożenia *roza* stosowany przez Majów, tj. spalania wszystkiego, co zostaje po zbiorach, i mieszania popiołu z ziemią)⁷³. Zapoznają się też z nowymi odmianami zbóż, hodowlą kur, trzody domowej oraz z ogrodnictwem. Zdobywanie tej nowej wiedzy nie jest jednak — jak mówiłem — powszechne, a nie zapominajmy przy tym, że Indianin jest przede wszystkim rolnikiem: „Indianin jest członkiem swojej społeczności tradycyjnej, związany z ziemią. Kiedy zostaje oderwany od niej, przestaje być Indianinem pod względem psychologicznym i kulturowym”⁷⁴. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że Indianin zabrany do wojska zostaje niejako pozbawiony swojej osobowości.

Przed wszystkim Indianin musi przestawić swój system wartości: dostosować się do zupełnie sobie obcej dyscypliny wojskowej, różniącej się zasadniczo od dyscypliny społecznej środowisk indiańskich. Łatwo przyswajalne są dla niego jedynie pewne atrybuty prestiżu społecznego, których cechy są zbieżne z indiańskim systemem wartości, np. buty, palenie papierosów, spanie w łóżku itp. W wojsku ścierają się nie tylko elementy kultur indiańskiej i lądynoskiej, wzajemnym wpływom ulegają również odmienne obyczaje i doświadczenia kulturowe Indian, pochodzących z różnych regionów kraju.

Po ukończeniu służby wojskowej większość Indian wraca do swoich

⁷² Stopień mechanizacji armii gwatemalskiej jest bardzo niski. Indianie przyzwyczajają się do jazdy samochodem, którym do tej pory jeździli najwyżej dwa razy do roku na plantacje kawowe.

⁷³ Ch. Gallenkamp, *Majowie*, Warszawa, PWN, 1968, s. 199.

⁷⁴ R. Stavenhagen, *Clases colonialismo y aculturación*, „America Latina”, t. 6, 1963, nr 4; octubre — diciembre, s. 75.

wiosek (*vuelven al monte*) w górach, niewielu spośród nich⁷⁵ pozostaje w miastach bądź w charakterze robotników niewykwalifikowanych (jeśli uda im się znaleźć pracę), bądź też jako *marchante*⁷⁶. Ci, którzy mają szczęście, dostają się do różnego typu oddziałów policji gwatemalskiej, gdzie trzeba jednak mieć odpowiednie kwalifikacje.

R. Stavenhagen twierdzi, że Indianin pozostający po wojsku w mieście „jest człowiekiem marginalnym”, tzn. nie ma stałej pracy, a jeśli nawet ją dostanie, to będzie robotnikiem najgorzej płatnym ze wszystkich. Bardzo często — choć nie można tego generalizować — z powodu braku pieniędzy i głodu Indianin zmuszony jest posunąć się do kradzieży, przez co wchodzi w kolizję z prawem i stacza się w kręgi marginesu społecznego miasta. Nie ulega jednak wątpliwości, że droga całkowitego oderwania Indianina od rodzimej społeczności jest bardzo skuteczna w procesie ladinizacji, jest bowiem prawie niemożliwe, żeby Indianin zladynizował się w łonie własnej *comunidad*⁷⁷.

Osobnego omówienia wymaga grupa Indian, ściąganych do pracy na plantacjach UFCO (United Fruit Company) nie bezpośrednio z rodzinnych wiosek, ale po odbyciu służby wojskowej, która spełnia rolę pośrednią w procesie ladinizacji. Na plantacjach bananowych Indianie stykają się m. in. z Ladynosami, którzy mają rozwiniętą świadomość klasową, czują się robotnikami rolnymi, mają dobrze zorganizowany ruch związkowy i partie polityczne. Ich poparciem i sympatią cieszy się głównie PGT (Gwatemalska Partia Pracy).

Z obserwacji nad pobytem Indianina w wojsku i jego dalszych losów wynika, że samo wojsko jeszcze nie ladinizuje go, lecz daje mu zasób doświadczeń spoza tradycyjnej społeczności indiańskiej oraz umiejętność posługiwania się językiem hiszpańskim w mowie i — częściowo — w piśmie. Pobyt w wojsku przygotowuje więc i niejako rozpoczyna proces ladinizacji Indianina.

⁷⁵ Niestety statystyki gwatemalskie nie uwzględniają żadnych zmian demograficznych, jak również nie ma żadnych danych dotyczących migracji wewnętrznej.

⁷⁶ *Marchante* w języku hiszpańskim oznacza wędrownego sprzedawcę. Łączy się to z pewną tradycją indiańską — rzemieślnik sam sprzedaje swoje wyroby, natomiast rolnicy indiańscy nie mają zwyczaju jeżdżenia do miast, swoje zbiory sprzedają na jarmarku lub w sąsiedniej wiosce. Rzemieślnik jest oczywiście bogatszy od drobnego handlarza, a więc i jego status społeczny jest wyższy, ale *marchante* miejski uważa się za człowieka bardziej godnego.

⁷⁷ Stavenhagen, *Clases colonialismo...*, s. 88.

ANTAGONIZM INDIANIN — LADYNOS

„Socjologicznie możemy przyjąć twierdzenie, że Gwatemala nie jest państwem jednonarodowościowym, ale państwem wielonarodowościowym, bez stabilnej struktury społeczno-ekonomicznej, chociaż zorganizowanym pod względem politycznym”⁷⁸.

Wielu badaczy wykazuje tendencje do rozpatrywania antagonizmu Indianin — Ladynos na tle narodowościowym. Osobiście uważam, że narodowość gwatemalska dopiero się kształtuje. Jeżeli wprowadzimy kryterium różnic narodowościowych, to okaże się, że tylko Indianin różni się od pozostałych mieszkańców całego kontynentu, podczas gdy różnice między Ladynosem a pozostałymi mieszkańcami Ameryki Łacińskiej (nie Indianie) są minimalne.

Skłonny jestem postawić hipotezę, że świadomość narodowa u Ladynosów jest wielowarstwowa, tzn. istnieje kilka jej typów. Na podstawie własnych obserwacji grup studentów latyno-amerykańskich przebywających w Europie mogę stwierdzić, że studenci ci czują się najpierw Latino-Amerykanami, następnie dzielą się na Centroaderykanów lub Południowoamerykanów, dopiero na końcu deklarują swą przynależność państwową. Moim zdaniem, wyjątek stanowią Meksykanie, u których rewolucja meksykańska ukształtowała bardzo silne poczucie narodowe. Na terenie krajów Ameryki Łacińskiej spotykamy się z lokalizmem i regionalizmem mieszkańców poszczególnych krajów. U Indian natomiast zjawisko to nie występuje.

Uważam, że zasadniczą podstawą konfliktu Indianin — Ladynos jest struktura ekonomiczna kraju. Problem ten istnieje nie tylko w Gwatemali, ale w ogóle wszędzie tam, gdzie mieszka duży odsetek ludności indiańskiej. Słowa wypowiedziane przez najwybitniejszego marksistę Ameryki Łacińskiej José Carlos Mariátegui w roku 1928 nie straciły na znaczeniu i można je odnieść również do teraźniejszości: „Kwestia indiańska jest kwestią zrodzoną przez naszą gospodarkę. Tkwi ona swymi korzeniami w systemie własności ziemi”⁷⁹. I właśnie na tle ekonomicznym i psychologicznym możemy rozpatrywać ten problem. „61,6% właścicieli rolniczych jednostek produkcyjnych to Indianie posiadający 25% ziemi uprawnej w skali kraju, pozostałe 38,4% właścicieli to Ladynosi mający 75% ziemi uprawnej”⁸⁰.

⁷⁸ Arriola, *op. cit.*, s. 7.

⁷⁹ J. C. Mariátegui, 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1967, Biblioteca Amauta, s. 31.

⁸⁰ Guzmán Böckler, Herbert, *op. cit.*, s. 94.

Współcześni socjologowie rozpatrują antagonizm Indianin — Ladynos na tle walki klasowej i tak ujmują to schematycznie⁸¹:

Indianin	Ladynos
ma manifundia	ma latyfundia
jest wynajmowany	jest wynajmującym
nie ma kapitału	akumuluje kapitał
produkuje tylko dla siebie	produkuje na eksport
pracuje tylko ręcznie	używa maszyn
mieszka na wsi	mieszka w mieście
mieszka na płaskowyżu	mieszka na nizinie
nie ma władzy	jest u władzy

Na podstawie tego porównania można łatwo przekonać się jak bardzo Indianie są obcy klasowo wobec Ladynosów. Natomiast w wypadku zbliżenia się Indianina do statusu Ladynosa zachodzi reakcja określona przez Esther Hermitte w sposób następujący: „pogardę i poniżenie manifestują Ladynosi wtedy, gdy chcą przywrócić różnicę statusu będącego w niebezpieczeństwie”⁸². Zrozumiałe jest teraz, dlaczego latyfundyści w roku 1954 poparli kontrrewolucję w Gwatemali. Chcieli bowiem zlikwidować reformę rolną. Przed rewolucją „dwudziestu dwóch latyfundystów miało po dwadzieścia trzy tysiące akrów ziemi, czyli razem milion 302 tysiące akrów”⁸³. Nic więc dziwnego, że ludzie ci nie mogli pogodzić się z reformą rolną, która zabrała im wszystkie ziemie leżące odlego.

Ze schematów przedstawionych przez Radolfo Stavenhagena i André Günter Franka⁸⁴ wynika, że Ladynos jest pośrednikiem między metropolią, której działalność promieniuje zarówno na kraj, jak i na zagranicę, a społecznościami indiańskimi, które „zależą od Ladynosów, gdy chcą sprzedać nadwyżkę plonów swojej ziemi”⁸⁵. Bowiem tylko Ladynosi mają np. środki transportu, które umożliwiają sprzedaż zbiorów indiańskich na rynku miejskim lub zewnętrznym.

Spotykamy się często z określeniem: „dyskryminacja Indian”. Analizując ten problem będziemy mieli niewątpliwie do czynienia z dziedziną psychologii społecznej, ale na pewno — co zresztą zgodnie pod-

⁸¹ *Ibidem*, s. 123.

⁸² Zob. Hermitte, *op. cit.*, s. 23.

⁸³ Cardoza y Aragón, *La Revolución Guatemalteca*, Montevideo 1953, s. 108.

⁸⁴ Zob. Stavenhagen, *op. cit.*; Frank, *op. cit.*

⁸⁵ Hermitte, *op. cit.*, s. 11.

kreślają wszyscy autorzy — nie jest to dyskryminacja rasowa, lecz kulturowa i ekonomiczna.

Podłoża tej dyskryminacji szukać trzeba w dawnym hiszpańskim systemie wartości. Hiszpanie, którzy wprowadzili w koloniach własny system wartości, mają spadkobierców tego systemu w swoich potomkach. „My, Ladynosi, jak się sami nazywamy, zachowujemy wręcz religijne przekonanie o swoim prawie do hegemonii, które odziedziczyliśmy po panowaniu hiszpańskim. Przekonanie to zakorzeniło się do tego stopnia, że nie możemy pozbyć się śmiesznej pychy, źle się odbijającej na Indianach. Nie uważamy ich nawet za rodaków, tylko za siłę roboczą, którą musimy mieć zawsze pod ręką w razie potrzeby”⁸⁶. „Jesteśmy krajem, w którym spotykają się i żyją bez wzajemnego zrozumienia konkwistadorzy i Indianie”⁸⁷.

Cytowane wyżej wypowiedzi świadczą, że pod względem historycznym sytuacja nie uległa zmianie w ciągu czterech wieków. Niejednokrotnie zadawano Indianom pytanie, co myślą o Ladynosach. Odpowiedzi były różne. „Opisując Ladynosa Indianin wylicza przede wszystkim kryteria ekonomiczne, tak jak typ domu, w którym mieszka, strój, sposób jedzenia, środki utrzymania, spędzanie świąt”⁸⁸. „Indianin nie czuje żadnej sympatii do Ladynosa. Uważa go za obcego we własnym kraju, za uzurpatora swoich praw, nie lubi go”⁸⁹.

Zupełnie inaczej przedstawia się wypowiedź Ladynosa na temat Indianina. Ladynosi uważają Indian za pijaków, brudasów, leniuchów, ciemnych oraz sądzą, że „są obciążeniem gospodarki narodowej i przeszkodą w rozwoju ekonomicznym kraju. Negują w ten sposób siłę roboczą Indian, dzięki której może istnieć taki, a nie inny system”⁹⁰.

Mimo to Ladynosi świadomie są zainteresowani w tym, aby „Indianin był daleki od uświadomienia sobie swojej nędzy, a tym samym daleki od wszelkiego buntu”⁹¹. Jest to przecież podstawowy warunek utrzymania władzy.

W tej wzajemnej niechęci Indian i Ladynosów trudno doszukiwać się antagonizmu klasowego. W społecznościach indiańskich w zasadzie nie ma struktur społecznych ani też świadomości klasowej, podczas gdy wśród Ladynosów występują wedle socjologów amerykańskich cztery klasy (chłopi, robotnicy, klasa średnia i burżuazja). W rzeczywistości

⁸⁶ Juárez Muñoz, *op. cit.*, s. 89.

⁸⁷ Mariátegui, *op. cit.*, s. 91.

⁸⁸ Hermitte, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁹ Juárez Muñoz, *op. cit.*, s. 56.

⁹⁰ Guzmán Böckler, *op. cit.*, s. 84.

⁹¹ Cardoza y Aragón, *Guatemala las líneas...*, s. 382.

jednak mamy w Gwatemali dwie klasy: wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych. Wśród ich są zarówno Indianie, jak i Ladynosi.

Dyskryminację kulturową Indian tłumaczy po części kompleks, jakim obarczeni są niektórzy Ladynosi na tle swego indiańskiego pochodzenia. W kręgach ladynoskich przyznanie się do indiańskiego pochodzenia równa się dyskryminacji kulturowej ze strony innych Ladynosów. Równocześnie Ladynosi nie zdają sobie sprawy z tego, że kompleks pochodzenia bierze się z indiańskiej mentalności wywodzącej się z okresu podboju. Indianie w owym czasie nabrali skłonności do „mimetyzmu”, wynikającego z potrzeby samoobrony. Kompleks ten przeszedł również na Metysów, którzy w epoce kolonialnej byli podobnie dyskryminowani.

Po dziś dzień Indianin lub Indianka zladynizowani w pierwszym pokoleniu i wchodzący w związki małżeńskie starają się poślubić Ladynosa lub Ladynoskę, aby „polepszyć rasę”. Ladynosi metyscy dążą do ożenku z obcokrajowcami w tym samym celu. A więc u Ladynosów pochodzenia indiańskiego kompleks ten występuje bardzo silnie. Natomiast u Indian tradycyjnych w ogóle się go nie obserwuje.

Badania nad tym kompleksem doprowadziły do powstania różnych koncepcji rozwiązania problemu indiańskiego. Najciekawsza była koncepcja propagowania wielkiej imigracji europejskich kolonizatorów. Pierwsza grupa imigrantów europejskich przybyła pod koniec XIX wieku. Najsilniejsza i najlepiej zorganizowana była grupa niemiecka, która później opanowała gospodarke i politykę kraju.

Polityka imigracyjna spotkała się z ostrym atakiem pewnej grupy intelektualistów. Oto słowa jednego z nich: „Czekać na emancypację Indian poprzez aktywne krzyżowanie ras tubylczych z imigrantami białymi jest pomysłem antysocjologicznym, wymyślonym przez tępy mózg importera owiec-merynosów”⁹².

Koncepcje skrzyżowania Indian z Europejczykami istnieją do tej pory, lecz Europejczycy przyjeżdżający do Gwatemali osiedlają się w miastach. Państwo nie jest w stanie dać ziemi przybyłym, a 75% jej znajduje się w dalszym ciągu w rękach latyfundystów. Podłożem problemu indiańskiego jest struktura własności ziemi, a nie sami Indianie.

W ostatnich latach grupa Indian wykształcona w czasie rządów Arbenza zaczęła działać na polu kulturalnym i politycznym, zaostrejając tym samym antagonizm Indianin — Ladynos. Zaczęto badać historię Gwatemali z punktu widzenia Indian. Do tej pory historia tego kraju była pisana przez Hiszpanów lub ich potomków. Nie trudno więc

⁹² Mariátegui, *op. cit.*, s. 36.

zgodnąć, jakie popełniali oni „nieścistości”, odbierając wszelkie zasługi Indianom, którzy przecież do bardzo niedawna stanowili większość mieszkańców tego kraju.

KONKLUZJE

Niniejsza praca informuje o przebiegu procesu ladinizacji Indian zamieszkujących tereny Gwatemali. W toku przeprowadzonych rozważań starałem się przestrzegać kryterium podziału badanych grup na społeczeństwa zamknięte i otwarte. Punktem wyjścia dla omawianego cyklu rozwojowego jest model kultury grup ludnościowych reprezentowanych przez Indian tradycyjnych, do których odniesione zostały trzy obszernie scharakteryzowane etapy ladinizacji, których wyznacznikami są:

- 1) moment, w którym Indianin opuszcza rodziną *comunidad*;
- 2) zmiany, jakie następują w świadomości w modelu kulturowym, spowodowane wyobcowaniem z rdzennego środowiska (Indianin zmodyfikowany);

3) całkowita ladinizacja Indianina, która możliwa jest dopiero w drugim pokoleniu, zupełnie oderwanym od dawnego podłoża etnicznego (Indianin zladynizowany); pokrywa się ona z ostatecznym zespoleniem z Ladynosami wyrażonym unifikacją modelu kulturowego.

Przejsięcie wszystkich trzech etapów przez tego samego Indianina jest niemożliwe ze względu na hamujące czynniki systemu kastowo-klasowego. Powodują one dwustronną dyskryminację, wywieraną na Indianina zmodyfikowanego zarówno przez Indian tradycyjnych, jak i Ladynosów.

Wszystkie obserwacje wykazały, iż zasadniczym warunkiem osiągnięcia statusu Ladynosa jest opuszczenie co najmniej w poprzednim pokoleniu rodzimej *comunidad*. Według zgodnej opinii badaczy przedmiotu ladinizacja zawsze oznacza proletaryzację, którą w przeważającej większości przypadków wypada traktować jako awans życiowy, gdyż jest ona wstępną fazą procesu poprawy warunków ekonomicznych i społecznych ludności indiańskiej. Jego dalszą konsekwencją jest przekroczenie barier klasowych w stratyfikacji społeczeństwa wiejskiego lub miejskiego. Zagadnienie awansu społecznego w strukturze miejskiej leży poza nawiasem omawianej problematyki mojej pracy.

Wyobcowanie Indianina z rdzennego środowiska łączy się zawsze z ryzykiem zejścia w głąb marginesu społecznego, któremu z reguły nie

ulegają już następne pokolenia Indian zladynizowanych, startujące z bardziej dogodnej pozycji socjalnej.

Dynamika indywidualnych aktów ladinizacji przebiega w różnym tempie, przeważnie znacznie wolniej, niż wymagają tego stosunki społeczno-ekonomiczne. Ten bez wątpienia ujemny czynnik sygnalizuje wielu działaczy społecznych i socjologów. Carlos Guzmán Böckler stwierdza, że „Demograficzne wypadki ladinizacji są bardzo rzadko, według obliczeń więcej niż tysiącletnie jest potrzebne, żeby Quetzaltenango [nazwa departamentu] stało się ladinoskie, w wypadku gdy wszystkie tendencje zaobserwowane od pół wieku utrzymują się bez zmian”. To zastrzeżenie, odniesione do zaledwie jednego departamentu, ukazuje z całą wyrazistością, jak trudną drogę będzie jeszcze musiało przejść społeczeństwo Gwatemali do chwili ukształtowania się struktury społeczno-ekonomicznej realizującej model współczesnego państwa.

Obecna dominacja Ladinosów mogłaby zostać radykalnie zniesiona w drodze urzeczywistnienia reformy agrarnej, gwarantującej posiadanie własnego areалу przez ogół chłopów indiańskich. Tak ukształtowane jednostki produkcji rolnej umożliwiłyby ich posiadaczom szersze wejście do sfery obrotu rynkowego, powodując znaczne przyspieszenie adaptacji wielu elementów kultury Ladinosów. Dopiero pełne i rzeczywiste równouprawnienie Indian, zdobyte dzięki reformie rolnej, może spowodować ich faktyczny udział w dziele tworzenia kultury narodowej, nie tylko na ograniczonym polu twórczości ludowej. Stworzyłoby ono warunki powstania kultury narodowej będącej wytworem i własnością całej ludności, a nie tylko grupy ladinoskiej.

Ladinizacja wszystkich Indian jest zresztą nieuniknioną koniecznością, pozostaje tylko problem tempa i sposobu jej realizacji. Dopóki utrzyma się antagonizm pomiędzy Indianami a Ladinosami, trudno mówić o perspektywach powstania ogólnonarodowej świadomości, tak potrzebnej republice gwatemalskiej. Mimo wielkich trudności rozpoczyna się już wielki proces integracji kulturowej. Wówczas pojęcia „Gwatemala” i „gwatemalski” zastąpią dotychczasowe wartościowania według kryteriów „indiański” i „ladinoski”, w którym ten ostatni nadal uchodzi niesłusznie i niesprawiedliwie jako „gwatemalski”.

Tylko zmiana systemu wartości i partycypacja Indian w życiu społeczno-gospodarczym, politycznym i kulturalnym może spowodować powstanie narodu gwatemalskiego.