

CAPITULO VII

CONCLUSIONES

1. Recopilación teórica

Intentaremos recopilar los factores que intervinieron, según nuestro análisis, en el movimiento de conversiones estudiado.

1.1 Base de poder

Gracias a la mayor articulación de la comunidad con el resto del país, en especial con la Capital de Guatemala, en términos de comercio, **creció la base de poder** de algunos individuos que iniciaron e impulsaron el movimiento, ya que dicho aumento de poder tendió a colocarlos en un **nivel superior** de articulación del poder y a provocar la **negación de ciertas creencias básicas** de la comunidad, como la que fundamenta el principio de la redistribución. El ascenso al nuevo nivel de articulación convirtió a dichos individuos en unidades

que gozaban no sólo del poder, sino también de la **autoridad** necesaria para enfrentarse con las autoridades tradicionales de la comunidad encargadas del cumplimiento y la defensa de las creencias básicas, contra las cuales se rebelaban. La fuente de la nueva autoridad provino del mismo acto de conversión, por el cual se les sustraía el reconocimiento de autoridad (en ciertos aspectos) a unidades tradicionales superordinadas y se legitimaba la nueva autoridad en referencia a una organización externa a la comunidad (la Iglesia).

1.2 Debilitamiento de la autoridad

Intervino también para **debilitar la autoridad** de las unidades de poder a diversos niveles y para facilitar el desencadenamiento del movimiento de conversión el **aumento demográfico** a un ritmo cada vez más acelerado. Esto influyó en el cambio de patrones matrimoniales geográficos y requirió la génesis de un **nuevo nivel intermedio de articulación** (los Centros) con dominio sobre un ^oárea geográfica más reducida. Aunque la formación de estas nuevas unidades no implicaba creencias distintas, sin embargo conllevaba una dinámica divisiva, que facilitarí la negación de dichas creencias postulada por otros factores.

Junto con el aumento demográfico contribuyó a debilitar las autoridades comunitarias el **creciente poder del Estado** para dirimir los conflictos limítrofes intercomunitarios. Al **desaparecer**, con la definición de los límites municipales, el **enemigo común**, externo a la comunidad, y al **escasear los recursos** (tierra) por el

aumento de la población, la autoridad municipal perdió el sentido de ser la coordinadora de la lucha comunitaria, y entonces las tensiones entre individuos crecieron. Los individuos que ocupaban los puestos de autoridad suplieron su poder reforzando aspectos no experimentables de su potencial cultural. La brujería se multiplicó hasta un límite en el cual, los que sufrían el exceso de la autoridad debilitada, se rebelaron contra las unidades que guardaban el potencial cultural no experimentable que las hacía capaces para defender a las personas contra la brujería y les negaron legitimidad, sustrayendo la fe de las creencias en las que se basaba dicha legitimidad. Entre los rebeldes se contaban tanto individuos cuya base de poder había crecido, como individuos cuya base de poder era muy limitada. Estos últimos necesitaron derivar poder de las unidades formales intracomunitarias.

1.3 Paso liminal

La conversión, implícita en la rebelión, de una creencia aceptada con características de totalidad a otra creencia, supuso en muchos casos una crisis (enfermedad, fracaso, etc.), que ritualmente fue reinterpretada como el paso liminal a la nueva unidad social. La crisis que, dado el carácter de totalidad de la fe, podría haber sido resistida (y en efecto lo fue) reinterpretando siempre los fracasos de la creencia antigua, no fue superada por aquellos que habían sido ritualmente menos iniciados en los principios básicos de su sociedad tradicional en términos de números de ritos

de paso escalonadamente recorridos. De allí que la iniciación diferencial tiende a explicar la desiniciación (conversión) diferencial.

1.4 Derivación intracomunitaria de poder

Hay otros factores que explican la conversión diferencial, esto es, la razón por la cual unos individuos han pasado a las filas del movimiento mientras otros, o se han mostrado indiferentes o han pasado a la resistencia abierta. Tales son la **cercanía** y el **vecindario**, el **parentesco**, la **relación de trabajo** y la **residencia común**. Hemos estudiado estos factores en el marco de la derivación de poder, de modo que se puede generalizar que son ellos tanto más influyentes, cuanto implican una mayor pérdida o ganancia de poder para el converso, según los casos.

1.5 Derivación extracomunitaria de poder

La existencia de **unidades opuestas a nivel nacional** capaces de otorgar poder y legitimar a las unidades rebeldes de los niveles inferiores intracomunitarios parece haber sido un factor imprescindible para el movimiento de conversiones. Así, los actos de rebeldía no fueron más o menos esporádicos, sino que originaron un movimiento organizado, que al negar la legitimidad de las unidades tradicionales afirmaba la legitimidad de las nuevas. Veremos en la sección siguiente que la intolerabilidad de la autoridad, que produjo las crisis arriba descritas, habría provocado en una situación de

unicidad de dominios a nivel nacional actos de rebeldía con agresión, aun física, contra las unidades que detentaban esa autoridad (p. ej. matando al Zahorín). Es difícil pensar que en una situación de unicidad de dominios, se hubiera originado el movimiento y hubiera adquirido las características de totalidad propias de la conversión. Se hubieran dado tensiones y ajustes, pero no se hubiera provocado una situación, donde se podría hablar de conversión, como cambio de adhesión total.

1.6 Poder e iniciación

Por fin, podemos indicar que todos los factores arriba considerados pueden subsumirse en dos conceptos irreductibles entre sí, el poder y la iniciación. El poder, derivado o propio, a diversos niveles de articulación, como el principio impulsivo para efectuar la conversión; y la iniciación, como el principio totalizador, que le comunica a la resistencia o a la conversión, el carácter de adhesión por encima del influjo de cualquier poder.

Dentro del concepto de poder se subsumen el crecimiento de la base de poder de los individuos por el comercio, la formación de un nuevo nivel de articulación intracomunitario, la provocación de la negación de creencias fundamentales, la debilitación de la autoridad a diversos niveles, la derivación de poder intracomunitario condicionada por la cercanía y el vecindario y posibilitada por relaciones de trabajo, parentesco y residencia, y por fin, la derivación del poder extracomunitario.

Dentro del concepto de iniciación se comprenden

la generación de la totalidad del asenso de ciertas creencias a través de ritos verticalmente escalonados, como el matrimonio, las Cofradías, etc., y la superación de la crisis de la conversión reinterpretada ritualmente como paso liminal.

En este trabajo hemos cargado el peso sobre el análisis del poder. Esto no implica resta de importancia al factor de iniciación y a su efecto de totalidad en el asenso, ya que como lo expresamos en el primer Capítulo y lo mostramos en el quinto, este aspecto de la conversión no puede ser interpretado únicamente desde la adaptación al medio.

Así como ambos elementos, poder e iniciación, son irreductibles, también se encuentran **inextricablemente unidos**. Cuando el cambio del medio físico y social pone en crisis la adaptación del sujeto, se trata de un proceso de poder que empuja al sujeto, que se resiste a abandonar sus creencias, hasta el margen de su propia destrucción (desadaptación). Como lo estudiamos en el quinto Capítulo, en el momento cuando el individuo **acepta** su propia destrucción (muerte) engendra su propia afirmación. La dialéctica de este cambio que se efectúa por saltos contrasta con la adaptación continua conceptualizada en el poder.

No se pretende afirmar que esa totalidad no sea fuente de poder y que no pueda conceptualizarse como potencial cultural, sino únicamente que esa totalidad arranca su poder de la **negación del poder** representada ritualmente en la iniciación. El salto de la conversión es por eso un proceso dialéctico de adaptación, para la cual se ha corrido el riesgo de la desadaptación completa.

1.7 Explotación y fe

La explotación es la desadaptación de una unidad subordinada por virtud del poder de otra unidad superordinada que le recorta el control sobre el medio que se le debe. Cuando la relación de subordinación se fundamente en la creencia de la legitimidad de dicha relación la liberación de la explotación está condicionada a la pérdida de fe en la legitimidad de la superordinación y al surgimiento de la fe en una legitimidad opuesta. Este proceso de liberación, que implica las condiciones de poder necesarias para realizar esa readaptación, es un proceso de conversión. La aceptación de la muerte y el encuentro de un nuevo sentido, es fuente de luz y coraje con efectos comprobables hasta sobre la misma salud, que puede impulsar grandes transformaciones sociales.

La fe, o asenso total, puede ser instrumentalizada por una unidad explotadora; pero a la vez, cuando tiene como objeto el fundamento de la legitimidad en la unidad liberadora, no sólo es el instrumento de una liberación de la explotación, sino que comporta en sí "una nueva vida", según lo expresan los símbolos rituales que sellan la liberación. De allí que conviene distinguir entre fe y su instrumentalización, por un lado, y por otro, afirmar que la fe contra la explotación adquiere características de plenitud humana, como gozo, esperanza y valentía, que no se expresan en la explotación.

La fe puede ser instrumentalizada por el explotador, ya sea porque no existen las condiciones de

poder, propio o derivado, para iniciar la rebelión, ya sea porque los explotados se han iniciado en las creencias fundamentales que le dan legitimidad al explotador, ya sea porque ambos factores se combinan en distintas medidas. Entonces la instrumentalización de la fe para el explotado es necesaria. Pues bien, con ser ese el caso en la mayoría de los pueblos del Tercer Mundo, la visión correcta de la dimensión de la fe no ha de partir de su instrumentalización explotadora, sino del proceso liberador, ya que allí encuentra su mejor expresión. Entonces la totalidad del asenso de la fe en situación de explotación se concibe como un núcleo resistente a la explotación y como una semilla liberadora que no debería excluirse a la hora de la praxis política.

2. Violencia y conversión

Suponiendo que entre los dos aspectos, iniciación y poder, al poder se le deba el impulso evolutivo, nos preguntamos ahora cuál de todos los factores subsumidos bajo "poder" ha sido el decisivo para efectuar el movimiento de conversiones: ¿la nueva base de poder? ¿la formación de un nuevo nivel de articulación? ¿el debilitamiento de la autoridad interna? ¿la derivación extracomunitaria?

Para resolver esta cuestión nos ayuda la comparación con una comunidad tzeltal de Chiapas (Nash: 1967; 1970), llamada Amatenango, donde previo a la aceleración de los cambios de los últimos años ha existido una cultura y estructura social semejante a la de San Antonio, en especial en cuanto a la práctica de la

brujería. Con haber sido los cambios de esa comunidad parecidos a los de San Antonio, en Amatenango éstos no han generado un movimiento de conversiones. La comparación se hace, pues, muy sugerente para intuir el factor decisivo de dicho movimiento.

La contraposición de ambas comunidades arroja luz también sobre las causas del altísimo índice de asesinatos (48 homicidios en 15 años: 1950-1965)¹ del pequeño poblado de Amatenango, con 1,900 habitantes, tanto más que podría suponerse que en Guatemala, donde la convulsión de la violencia política se ha hecho proverbial a partir de 1960, el oleaje de sangre habría manchado a San Antonio más que a una comunidad aislada de un país más estable, como México. ¿Por qué, pues, en comunidades semejantes en cuanto a la creencia en la brujería y su presupuesto del influjo en la vida de los hombres por virtud de los antepasados, el resultado de la reacción ante la brujería ha sido en un caso el movimiento de conversiones y en otro una cauda de homicidios?²

Al recorrer los diversos factores arriba apuntados, encontramos, primero, que en ambas comunidades ha aparecido una **nueva base de poder**: en Amatenango, por la concentración de ganado (hasta 200 cabezas en un caso) y la fabricación de licor clandestino, y en San Antonio, por el comercio. Segundo, en ambas se ha formado consiguientemente un **nuevo nivel de articulación**, el de los ganaderos y de las dos cooperativas opuestas con miembros mezclados de las dos secciones tradicionalmente rivales en Amatenango, y el de los comerciantes y las dos organizaciones opuestas,

la Cofradía y la AC sostenidas por ellos en San Antonio.

Tercero, en ambas se ha debilitado la autoridad interna. La estratificación y ladinización de algunos individuos de Amatenango ha sustraído poder a los Principales y Curadores (equivalentes de los Zahorines), haciendo surgir en puestos de mando, como el de Presidente municipal, a individuos que no habían cumplido con la tradicional jerarquía de cargos servidos. La autoridad de los dos Curadores supremos se ha debilitado más aún por la envidia despertada por la agresividad de los poderosos. Se ha multiplicado el número de actos de brujería y el número de Curadores que opera fuera de su ordenada jerarquía. La resultante del alza de brujería y Curadores ha sido el incremento de asesinatos, en un porcentaje tal que los crímenes donde no ha intervenido claramente la sospecha de brujería, como los causados por robo de ganado y por la competencia de mujeres, no se darían, según parece, si no existiera el clima de violencia alimentado por la envidia y la sospecha del influjo de los brujos.³

En San Antonio la autoridad intracomunitaria se ha debilitado por causas como el aumento demográfico, la gradual escasez de recursos, etc. que suponemos habrán ocurrido en Amatenango también pero la estratificación y la ladinización dieron origen a una nueva organización para ascender al poder. Entonces los individuos que la crearon y aprovecharon no sólo entraron en competencia con los Principales y Zahorines que habían subido al mando por la antigua organización (las Cofradías), sino con todos los que se identificaban con ella. La oposición de las dos organizaciones por el

poder conquistó para los Principales un apoyo como no lo habían tenido antes de la división. Entonces, mientras en Amatenango la nueva base de algunos individuos no sirvió para apoyar a las dos organizaciones opuestas (las Cooperativas) y entre éstas no surgió un problema de creencias, en San Antonio las unidades superordinadas recientes apoyaron, dividiéndose, a las dos organizaciones opuestas y entre ambas surgió un problema de creencias para justificar la legitimidad de sus anteriores.

El debilitamiento de los Principales y Zahorines en San Antonio poco antes de que se produjera dicha división organizada no condujo al asesinato del supuesto brujo o su cliente, sino al rechazo del Zahorín propio del cual era cliente el converso. Mientras que en Amatenango el clímax de la opresión expresada en un miedo cerval a la brujería estalló en una serie de asesinatos del brujo o su cliente, en San Antonio la brujería sentida en la enfermedad fue superada por la conversión. En Amatenango se vació de vitalidad la fe en el poder curativo de un Curador frente a su opuesto y por eso, probablemente, se confió más en el arma que en él para oponerse al enemigo, mientras en San Antonio se negó positivamente la fe en el Zahorín propio y la agresividad no se volvió contra el posible brujo enemigo o su cliente, sino contra el Zahorín explotador que le hacía creer que lo curaría, cuando en realidad (según el converso), lo estaba enfermando para poder cobrarle más dinero.

Dentro de esa diversidad de matar al brujo enemigo o negarle la fe al Zahorín, se ha mantenido una

constancia profunda, común a ambas comunidades, que es la que le brinda tanta riqueza a la comparación. Esta es que, aunque el sanantñoero le negó por principio la fe al poder curativo de su Zahorín y por tanto de todo Zahorín, sin embargo, ha guardado la creencia incontestable en su poder destructivo y en su vinculación con las unidades no-experimentables (los antepasados, por ejemplo). El sanantñoero sigue reconociendo dicho poder, pero no le teme, porque la conversión ha levantado ante cualquier Zahorín un poder curativo (de "salvación") depositado en la multitud de los miembros de la AC aplastantemente superior. Así, en la superación del miedo a la brujería ha guardado, como el amateco, la creencia en la brujería.

¿Por qué dentro de ese trasfondo común se originó la diferencia antes apuntada, teóricamente tan sutil, pero de resultados tan diversos? Nos parece⁴ que la solución a dicha pregunta gira alrededor del tipo de **derivación de poder extracomunitario**. Amatenango está situado bajo un dominio fundamentalmente unitario, mientras que San Antonio bajo un dominio múltiple. Aunque Amatenango está conectado con San Cristóbal las Casas, Capital del Estado, por la carretera Panamericana (40 kms.); goza de la presencia de ladinos que se mueven a niveles superiores de articulación, como los Maestros, el Médico, el Cura y 2 Religiosas, aperados estos últimos con algo de dinero extranjero, de todos los cuales puede el amateco derivar poder; y tiene a través de sus autoridades la posibilidad de conducir al asesino ante el Ministerio Público o de llamar tropas federales para instalar, por ejemplo, al debido Alcalde; sin

embargo, el poder derivado del Estado en muchas de sus acepciones anteriores, no puede ser derivado más que a través de un canal, que es el Partido Oficial (PRI). La vez que los amatecos se cobijaron bajo la sombra de la oposición (PAN) por primera vez en la historia aprendieron que “nada se puede lograr con un Presidente (municipal) respaldado por el PAN, pues el PRI es el Partido que tiene actualmente el control de las oficinas regionales y nacionales” (Nash 1970: 251). Sin un Partido de oposición fuerte en relación al poder del Estado es difícil imaginarse cómo podría haber surgido un movimiento organizado, depositario de la “salvación”, que contrarrestara la brujería. En San Antonio, en cambio, hemos observado cómo por la debilidad del Estado, y la fuerza de los Partidos opositores comparativamente mayor que la del mexicano el movimiento surgió.

Se excluye dentro de los poderes extracomunitarios el poder de la Iglesia como factor decisivo del inicio y desarrollo del movimiento de conversiones, ya que en Amatenango reside un Sacerdote y dos Religiosas mientras en San Antonio no ha atendido a la comunidad de la AC más que un Cura visitante. Por lo tanto, la Iglesia Católica, que sirvió como canalizadora del movimiento de conversiones, al igual que otras Iglesias protestantes, no podría haber despertado dicho movimiento dentro de una estructura de dominio político prácticamente unitario.

Nos quedan, sin embargo, todavía dos objeciones sobre factores cuyo influjo no queda claramente despejado. La primera es acerca del poder, aunque sea

dentro de un dominio unitario, del Estado sobre la comunidad. Según Nash, a medida que el poder del Gobierno fortalezca las autoridades de la comunidad el número de asesinatos disminuirá. Afirma que la apertura reciente de la carretera Panamericana ha coincidido con un alza del número de homicidios, posiblemente porque la mayor comunicación ha debilitado la autonomía del gobierno municipal necesaria para juzgar de la permisibilidad de algunas muertes consideradas como víctimas de la legítima defensa. Según esta explicación habría que concluir que en la Guatemala del tiempo de Ubico, cuando el dominio político era unitario, una de dos, o la autoridad municipal de San Antonio⁵ se encontraba aún más consolidada que la de Amatenango sobre sus miembros, o la autoridad externa, a través del Intendente, en una Nación bastante más reducida en extensión que México, se articulaba con mayor poder que en Amatenango. El vacío de poder, resultante del debilitamiento de la autoridad municipal en San Antonio y postulado por nosotros para el auge de la brujería, no sería lo suficientemente grande como para levantar el clima de asesinatos de Amatenango. La magnitud del vacío de poder político extracomunitario explicaría entonces la existencia o no de los homicidios dentro de un dominio unitario. El fenómeno de agresiones contra el brujo desaparecería entonces en la transición hacia la mayor articulación de la comunidad con el Estado. Pero el movimiento de conversiones sigue postulando, dentro de una estructura interna de poderes que se afloja, la existencia de un dominio múltiple.

Una segunda objeción se refiere a la **diferencia en la proveniencia de la base reciente de poder** de una comunidad y otra. En ambas la experiencia de la capitalización ha debido de cuestionar el ideal de la redistribución igualitaria del sistema de cargos y Cofradías, sin embargo, se puede objetar que el ganadero (de Amatenango) no ha necesitado viajar fuera de la comunidad ni conocer las valoraciones del mundo ladino como el comerciante de fuera (San Antonio). La experiencia de la capitalización en ambos casos ha recibido un matiz distinto, al cual se le podría atribuir el impulso de las conversiones.

Respondemos ante esta duda aceptando el impulso peculiar de la experiencia del comerciante expuesta en el Capítulo tercero, pero negándolo como factor⁷ decisivo. Este se debe, como ya dijimos, a la multiplicidad del dominio y no al comercio. Aun fuera del área de mayor comercio con centro en San Francisco el Alto en el Occidente del país⁶ se encuentran comunidades donde el movimiento de conversiones se ha registrado, como en Santa Eulalia, Huehuetenango (Davis: 1970)⁷, y en la región Ixil del Norte del Quiché (Colby y Van den Berghe: 1969).⁸ Si es así, aunque en círculos concéntricos desde San Francisco el Alto y vecindades se haya fortalecido el movimiento con la estratificación diferencial de cada círculo originada por el comercio, sin embargo el comercio no ha sido el factor decisivo, puesto que el movimiento de conversiones se ha dado también en esas comunidades sin comerciantes de fuera.

Para concluir esta sección sobre la relación entre violencia y conversión quisiéramos brevemente especular

acerca de la razón de la **inexistencia de la violencia política** (no ya en contextos de brujería) en San Antonio. Cuando en otras regiones del país la multiplicidad del dominio político, ha sido el clima propicio para el engendro del asesinato político en San Antonio lo ha sido para la efervescencia y la pugna de símbolos legitimadores. ¿Qué factores, nos preguntamos, habrían hecho de San Antonio una arena de violencia política?

La respuesta es aventurada, ya que no se han publicado estudios pormenorizados de la violencia en comunidades ladinas o más aún indígenas. Recordando, sin embargo, con la debida cautela el material Tarasco de Friedrich (1962, 1965) y el análisis del faccionalismo⁹ en San Andrés, Petén, Guatemala (Schwartz: 1968) habría que buscar las causas en el surgimiento de un par de caciques encontrados con un haz de relaciones de compadrazgo bien establecido, con una competencia por el control de los recursos mismos (tierra) y no sólo de símbolos, y con una participación a niveles de articulación superiores al comunitario, posibilitada por su educación; además, habría que buscar dichas causas en la pérdida de la relevancia de la brujería ante la derivación de la fuerza bruta; y por fin, en la proximidad del conflicto nacional en términos de presencia guerrillera vecina y de contrainsurgencia gubernamental. Para que surgiera la violencia política, pues, la organización interna debería dar el paso primero de la oposición de grupos "corporados", en cuanto a creencias, a la oposición de facciones sostenidas por sus caciques; y luego el segundo paso en la transformación de esas facciones en grupos armados.

3. El futuro indígena

3.1 *Conversión e identidad*

Nos preguntamos, por fin, ¿en qué ha contribuido la conversión descrita en este trabajo al futuro del indígena en Guatemala? ¿Ha significado un paso hacia su desaparición o por el contrario un proceso de adaptación para supervivencia?

Por un lado, el movimiento de conversiones implicó un grado de **ladinización cultural** mayor: conocimiento del castellano, demanda de escuelas y alfabetización, extensión del área de comercio, articulación más estrecha con las unidades de poder ladinas de fuera de la comunidad, gradual pérdida de la autonomía municipal, aceptación de creencias avaladas por una autoridad ladina, etc. Aunque en San Antonio no hemos escuchado la acusación explícita de ladinización ventilada contra los convertidos en otros Pueblos con mayor porcentaje ladino, como Tecpán (Cabarrús 1973), la resistencia de los costumbristas a la intromisión del mundo ladino, su dominio y sus creencias coincide con dicha acusación. La pérdida de señales culturales propias de la comunidad indígena pudo haber debilitado, entonces, la identidad de muchos de los hijos de San Antonio y haber contribuido a la disolución de un gran número de indígenas en la población ladina.

Por otro lado, hemos visto que la conversión no comportó la pérdida de la identidad del indígena, ni pudo haber implicado una lucha tan encarnizada y

dramática con los Costumbristas a no ser que dicha oposición se hubiera debido mantener dentro del terreno de la misma identidad, no sólo como indígena, sino más aún como indígena sanantonero. Según esto, la pugna significó, en el fondo, la posibilidad de traducción en un molde organizativo distinto de la misma identidad. La pérdida de señales culturales propias se acompañó de otras señales sustitutas, que aunque de proveniencia ladina, se asumieron como propias y al ser asumidas se distinguieron de las mismas señales en cuanto ladinas.

Para un grupo la AC era una traición a las creencias de los antepasados y una renuncia a confesarse como su descendiente, mientras que para el otro fue la forma de adaptación para poder seguir siendo socialmente reconocidos como hijos de tales antepasados, aunque con creencia, en algunos aspectos, fundamentalmente distinta. Mientras para unos la conversión representaba una negación de la identidad, para los otros era la única forma, dentro de las circunstancias, para afirmarla.

Más aún, no sólo se trataba de visiones de dos grupos distintos, sino que ambas pugnaban dentro de un mismo individuo cuando éste entraba en la liminalidad. El riesgo de perder su propia existencia, ampliamente elaborado en el Capítulo 5, puede así ser comprendido como el riesgo a perder la propia identidad social.

Dado que esta nueva manera de ser indígena no fue exclusiva de San Antonio, sino que se extendió por todo el Occidente del país a juzgar por la etnografía recorrida en el 1er. Capítulo, se abrió para el indígena una alternativa, antes cerrada, distinta de la ladinización

social. Los Censos revisados (Early 1974) de 1950 y 1964 indican en efecto para los 8 Departamentos (Chimaltenango, Sololá, Totonicapán, Quetzaltenango, San Marcos, Huehuetenango, Quiché y Baja Verapaz), donde la división religiosa se ha marcado entre indígenas, apenas una disminución del 81.85 o/o (1950) al 81.16 o/o (1964), menor que la disminución de los porcentajes nacionales (55.8 a 50.4). La persistencia de la proporción igual de indígenas en las comunidades confirma que la división religiosa dentro de ellas significó el rescate de la identidad étnica aun dentro de circunstancias opresivas¹⁰ como es la de haber tenido que pagar por ella con pedazos de su propia cultura.

3.2 . *La ladinización y los científicos*

3.2.1 *Integracionismo*

La visión de la conversión como rescate de la identidad cuestiona los presupuestos de la comprensión integracionista de la ladinización, propia de la literatura antropológica de la segunda mitad de los años '50 (Integración Social en Guatemala 1960). Adams (1956: 213-244) definía la ladinización como el resultado de un doble proceso, el de la movilidad social, por la que un individuo abandona las costumbres de su grupo para convertirse en miembro del otro, y el de la transculturación, por la que una comunidad entera se vuelve más parecida culturalmente a otra. Para comprender el proceso de transculturación clasificaba

las comunidades en un contínuum desde las indígenas tradicionales hasta las ladinizadas y las ladinas nuevas. El presupuesto, que cuestionamos, de esta tipología es que una comunidad culturalmente más ladinizada esté más cerca de abandonar su identidad étnica que una menos ladinizada, ya que hemos asistido al proceso de fortalecimiento de la identidad a través de la ladinización cultural.¹¹

Más aún, aunque el proceso de conversión haya significado un grado de ladinización cultural y en sus inicios comportara relaciones amigables con el ladino, el crecimiento de dichas organizaciones religiosas entre el campesinado indígena ha reafirmado la tensión interétnica dentro de las comunidades donde el ladino ocupa un nivel superior de poder en la mayoría indígena y la explota. Esta reafirmación, sostenida con poder derivado de unidades ladinas externas a la comunidad, se ha mostrado recientemente durante las elecciones nacionales de 1974. Mientras los indígenas tradicionales de las Cofradías han tendido a contemporizar con los intereses del Gobierno derechista que apoya el ladino poderoso de la localidad, los indígenas de cuya identidad dudarían los observadores externos, se han volcado a la oposición del Gobierno afirmando su carácter étnico ante el ladino local. El sonado triunfo de la oposición en Chimaltenango ilustra el masivo apoyo del voto del indígena ("ladinizado").¹²

3.2.2 *Situación colonial*

Otra visión de la pérdida de la identidad étnica,

cuestionable desde nuestro material, en especial desde la división del trabajo y la estratificación (comercio y capitalización) que acompañó al fenómeno de conversiones, es aquella que concibe al indígena como fruto de la Colonia (Martínez 1971: 594-618). “La opresión hizo al indio” y por tanto “la desaparición del siervo y de la opresión tiene que causar la transformación del indio en algo diferente”.¹³ Ahora bien, la existencia de comerciantes, que la mayor parte o la totalidad del año se dedican al negocio, se han enriquecido con la plusvalía de las mercancías y se han vuelto explotadores sin dejar de ser indígenas indica que la identidad étnica puede alzarse a diversos niveles de poder o cruzar los límites de las clases sociales. Por tanto, aunque antes de la Conquista no existiera la relación de contraste ante el español, criollo o ladino para identificarse como indígena, no es el aspecto opresivo de dicha relación de contraste la que hizo al indio.

Por esta misma razón nos parece incorrecta la conceptualización del indígena en Guatemala como la clase oprimida, expuesta por una corriente de Sociología guatemalteca (Guzmán Böckler y Herbert: 1970). A diferencia de Martínez ellos incluyen a la burguesía indígena como capa dentro de la clase indígena. La confusión resultante ha sido bastante comentada (Torres 1971)¹⁴ aunque no se ha puesto de relieve el acierto de dichos autores en buscar la infravaloración de lo indígena a nivel nacional en la estructura de clases, es decir, en el hecho de que el indígena pertenece mayoritariamente a la clase oprimida y en la clase opresora se encuentra mayoritariamente el ladino.

3.2.3 *La comunidad*

Siguiendo a Cabarrús (1973) y desprendiéndonos de nuestro material, se cuestiona la concepción de Stanvenhagen (1972), quien tras de Wolf (1960) tiende a situar la identidad del indígena en “la calidad de las relaciones sociales encontradas en comunidades de cierto tipo y en la autoimagen de los individuos que se identifican con esas comunidades”. Esas comunidades son las así llamadas corporativas cerradas, “cuyos miembros están ligados por ciertos derechos y obligaciones, que tienen formas de control social propias, jerarquías políticas y religiosas particulares, etc. . .”. (p. 199). San Antonio es, según esta definición, una comunidad corporativa cerrada. Por esto, nuestro material no refuta directamente esta visión.

Sin embargo, si se admite que la identidad étnica abarque diversos niveles de poder, nada obsta, con tal de que exista una forma de organización, a que también pueda abarcar niveles de poder superiores a los de la comunidad, corporativa o no. En su estudio de Tecpán, Cabarrús alude a los “profesionales indígenas” y sus asociaciones formadas por miembros de una misma comunidad o de diversas, con residencia permanente en la Ciudad Capital, con dominios más amplios que el comunitario y con empleo de tipo burocrático o universitario.¹⁵ La existencia reciente de esta manera nueva de ser indígena, que como la conversión, comporta la acusación de ladinización tanto de los indígenas vinculados a la comunidad, como de los ladinos urbanos amenazados por su presencia, demuestra

la enorme flexibilidad de un pueblo que lucha por permanecer en la historia, aunque para sobrevivir ha rendido su cultura.¹⁶

3.3 *Una nueva etapa*

La existencia reciente de esta nueva manera de ser indígena marca la apertura de un nuevo período en la adaptación del indígena a la sociedad nacional. La Farge (1940) dividió la secuencia de las culturas indígenas en cinco períodos, el último de los cuales se abrió con la Reforma Liberal del siglo pasado. Goubaud Carrera (1959) añadió un sexto con el año de la Revolución de Octubre y sus transformaciones sociales en 1945. Aquí nos parece que se abre una nueva etapa con la ocupación de niveles superiores de articulación al nivel comunitario por individuos que no renuncian a su identidad al ocuparlos.

Las causas que Palerm (1972) aduce para la crisis y crítica de la integración en América se aplican también a este fenómeno. Según él "las posibles causas de la repentina crisis del proceso secular de integración étnica, social y cultural en la América española" se han de encontrar en el influjo hemisférico del movimiento indio, chicano y negro de los Estados Unidos, en el desempleo originado por la mecanización del campo y en el crecimiento demográfico de las áreas indígenas. Se aplican al fenómeno descrito porque la revaloración de las minorías étnicas y sus culturas despreciadas se comunica a través de los medios de comunicación de la literatura socio-antropológica y de la universidad. Los

individuos, que antes escondían su identidad, al encontrar un ambiente más favorable hacia su cultura se ven alentados a mantenerla. Los primeros que perciben ese cambio en el ambiente son aquéllos que se mueven a niveles superiores de articulación y no tanto los campesinos o los habitantes de la comunidad.

El desempleo originado por la mecanización de la agricultura de exportación fomenta en las comunidades de donde partía la mano de obra una creciente escolarización (Hodara 1972). La escolarización, además, en comunidades indígenas, como San Antonio, es una de tantas facetas de la articulación más estrecha de la comunidad con el mundo ladino circundante. Por eso, los pioneros en la pugna por solicitar nuevas escuelas en los Cantones han sido aquellos que han participado en el movimiento de conversiones. Recuérdense en San Antonio el caso de las escuelas de Chiaj y de Patzalá con sus respectivas tensiones con los Costumbristas. Ahora bien, la escolarización ha sido el principal canal de ascenso a dichos niveles de poder extracomunitarios. En San Antonio el interés por la educación es reciente y por eso no existen todavía estudiantes indígenas que pasen a la Secundaria, por ejemplo, en la Cabecera departamental o más aún que ingresen en la Universidad. En otras comunidades, en cambio, dicho proceso se ha completado en varios individuos, que ya no se pierden en un mar ladino, sino que se organizan en asociaciones. En ellas participan Extensionistas, Estudiantes Universitarios, Peritos Agrónomos, Enfermeras, Locutores, Maestros y Maestras y algún Licenciado.

La demografía incide en el desempleo y también es un reflejo de tendencias ocultas, patentes únicamente a través del análisis. La tendencia secular de disminución del porcentaje de indígenas en el país recientemente parece haberse detenido. Para los años de 1788, 1893, 1950 y 1964 los porcentajes respectivos decrecientes han sido de 78, 65, 53.5 y 42.2 o/o. En cambio, según la muestra de 5 o/o del Censo de 1973 (Resultados de Tabulación I: 1974) el porcentaje ha aumentado levemente a 43.7 o/o. Si hay error de clasificación, como se ha demostrado haber en los Censos de 1950 y 1964 (Early: 1974) es de suponer que en este último Censo el error ha sido mayor, dada la disminución de los signos de diferenciación, como el traje. Este fenómeno que pone en crisis el ideal tradicional del mestizaje y de la integración cultural y social acompaña al fenómeno que señala la aparición de los niveles superiores de poder de una sociedad que se resiste a la ladinización.

El acceso a esta nueva etapa de grandes consecuencias para la nacionalidad guatemalteca ha implicado la superación de una crisis homóloga a la de la conversión por parte del indígena al arrancarse de su comunidad (Cabarrús: 1973). Al romper con la sociedad campesina cuestiona a la vez su identidad étnica que parecía inseparable de la situación de la comunidad campesina. La superación de la crisis ha significado una iniciación de vuelta en su propia sociedad indígena, sin regresar a ser campesino. La identidad entonces se rescata con vigor, se dignifican los símbolos antes despreciados y se revitaliza, con un sistema de señales designado a la comunicación con el ladino urbano, el sentido de pertenencia al sector indígena.

Dicha revitalización revierte luego al campesino y al residente no campesino de las comunidades campesinas a través de las conexiones que los grupos de profesionales, residentes en las ciudades grandes, guardan con el elemento indígena educado, residente en las comunidades.

La revitalización se ha reforzado desde la Universidad y la Iglesia. El primer libro antiintegracionista (Flores Alvarado: 1968) partió de un antropólogo y catedrático universitario. La Declaración de Barbados (1971) en contra del etnocentrismo misionero y su carácter discriminatorio y a favor de una antropología liberadora, ha espoleado a los Sacerdotes, esforzados en una reflexión renovadora para cambiar de actitud en su trabajo pastoral. Algunos grupos de ellos han descubierto el mensaje de la encarnación del Cristianismo en las culturas propuesto por el Vaticano II y asumido oficialmente para Latinoamérica por el Departamento de Misiones del CELAM en la declaración del Melgar (1968). La Iglesia ha organizado Encuentros en diversas Diócesis de Guatemala para escuchar al indígena, y así ha nacido una tendencia reconciliatoria, que revierte a la comunidad para restañar la división entre Costumbristas y miembros de AC, aun a despecho de los Directivos de ésta.

Las previsiones acerca del impacto transformador a nivel nacional de esta nueva etapa indígena habrían de partir de la consideración (Noval 1972: 18) de que "los indios y los ladinos que ejercen cualquier poder en cualquier nivel de articulación dentro de la estructura del poder en la Nación, se orientan en todo sentido a

conservarlo y aumentarlo” (subrayado nuestro). Por eso, no se prevé ni una desintegración de la Nación guatemalteca, ni la formación de una Nación indígena o quiché. Hay un juego de intereses en la estructura de poder que afianza la unidad de la Nación, por lo que las expresiones nativistas de desintegración han de interpretarse como la manipulación necesaria para ladinos o indígenas que así se expresan por conservar y aumentar su poder.

Un estudio más detenido del fenómeno habría de analizar la posición diferente en la estructura nacional de poder de los individuos que han dejado el campo. El análisis se subsumiría dentro de las “clases medias” que políticamente se dividen en “un pequeño grupo, generalmente intelectuales, (que) se adhiere a la revolución; (y una) inmensa mayoría (que) presta su adhesión a los Partidos o conductas políticas de la burguesía”, siendo así su conducta “reflejo de las contradicciones entre las clases estructuralmente fundamentales de la sociedad (burguesía y proletariado)” (Torres, 1973).

Según esta visión la ideología de la revitalización étnica se utilizará para intereses opuestos, ya sea racionalizando, por ejemplo, el oportunismo ante personajes y Gobiernos como provechoso para el indígena, ya sea proclamando cambios radicales para destruir la discriminación sentida o estudiada y meditada. La estructura de poder divide al indígena de clase media, como divide en general a la clase media que nunca ha formado un Partido. De allí que la formación de un Partido indígena, liderado por las clases medias,

parezca por ahora imposible. El indígena lo percibe cuando exclama con anhelos de amplia unificación nacional y aun internacional: "no somos nosotros los que nos dividimos, son ellos los que nos dividen".

Todo lo cual hace de la revitalización étnica a nivel de clases medias o niveles urbanos supracomunitarios un elemento ambiguo. Cuando contribuye a valorizar la cultura del indígena y le posibilita la elección libre de alternativas realmente abiertas para su propio cambio, entonces es una causa de justicia. Pero cuando la identidad social se antepone a la igualdad de los hombres y ciega la crítica de la explotación en nombre de un pueblo racialmente privilegiado o desliga a los hombres de la lucha por el oprimido bajo consignas de organizaciones étnicas, entonces esa identidad es sólo una máscara que reprime la liberación del hombre, indígena o ladino.

NOTAS

1 El índice de asesinatos resulta a 251,2 por 100,000 versus 31.9 para todo México.

2 Amatenango es un Municipio prácticamente indígena en su totalidad, con un centro nucleado de 1,900 habitantes y 4 barrios (especie de Aldeas) cercanos. El centro está dividido en dos secciones endógamas, que, tradicionalmente opuestas, se gobernaban por dos Principales, dos Curadores supremos, el Presidente y el Síndico municipales más su cuerpo administrativo. El Presidente y Síndico se alternaban entre las dos secciones cada tres años.

3 De 37 asesinatos examinados por June Nash, en 8 casos la víctima es un Curador (sólo hay 12 en el centro del Pueblo), en 19 el motivo del crimen ha sido la sospecha de brujería y en todos los casos, después de que ocurre el homicidio, los habitantes del lugar comentan si fue por brujería o por otra causa.

4 Lo decimos con la cautela del que sólo conoce Chiapas a través de libros. Haría falta además una comparación de las comunidades de Chiapas con diversos índices de homicidio. La variable independiente sería la magnitud del vacío de poder del que se habla en el texto adelante.

5 No hemos oído entre informantes de otras comunidades en Guatemala, ni leído en la literatura etnográfica que en el tiempo de Ubico se haya dado el asesinato como efecto de la brujería a gran escala.

6 El área de mayor comercio con centro en San Francisco el Alto está limitada por un círculo formado por Santa Cruz del Quiché, la Cabecera de Huehuetenango, la Cabecera de San Marcos, Coatepeque, Mazatenango (Cabecera), Sololá (Cabecera) y de nuevo Santa Cruz. San Antonio queda dentro de esta área económicamente privilegiada en

comparación a los otros dos círculos mayores. El segundo círculo está limitado por Jacaltenango, Soloma, Nebaj, Uspantán, Joyabaj, Chimaltenango, Cotzumalguapa, Tiquisate, Retalhuleu, Pajapita, Malacatán, Tacaná y de nuevo Jacaltenango. El tercero, se localiza a las afueras de estos límites (Smith: 1972).

7 Santa Eulalia se encuentra en los límites externos del segundo círculo de estratificación.

8 En la región Ixil se encuentra Nebaj, que marca el límite al Norte del segundo círculo de estratificación. Cotzal y Chajul, más al Norte, pertenecen también al área Ixil. El área de Alta Verapaz recientemente está siendo penetrada por la división: allí la duplicidad de dominio parece no hacerse efectiva por el aislamiento que dificulta la derivación de poder (Cabarrús: 1974).

9 Hay que distinguir lo que se suele llamar faccionalismo de la división y pugna descritas en este trabajo. Las facciones pueden o pueden no sobrevivir a sus líderes o caciques. Los grupos, como el de Costumbristas y de AC, en cambio, prosiguen como entidades corporadas, después de la muerte de sus miembros. Las facciones carecen de actividades y reuniones regulares y de principios normados de sucesión de líderes. Los grupos aquí estudiados en estos dos aspectos prevén ordenadamente el futuro. Schwartz describe el faccionalismo de ese Municipio ladino del Petén. Por no haber habido violencia política, al menos cuando el autor lo visitó (1960-61), no podemos hacer la comparación con más seguridad.

10 Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur reunidos en Barbados en enero de 1971 hicieron referencia a esta opresión: "Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes. . . Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena" (Barbados: 1971).

11 Adams y los “integracionistas” de la década de los 50’ asistían al proceso de ladinización que se dejó ver en la época intercensal. Los procesos sociales modelan su interpretación. Al cambiar éstos, las interpretaciones, como reflejos de la sociedad, también se transforman. Con esto no negamos el influjo en la dirección opuesta, del investigador y analista en la sociedad. En la actualidad convendría reestudiar la identidad de algunas comunidades del Oriente del país que podrían ser traídas como ejemplo del abandono de la identidad por transculturación. Tal el caso de la comunidad de la Montaña de Jalapa (Adams 1970: 202), que a pesar de haber perdido la lengua indígena guarda su conciencia de identidad distinta del ladino del Progreso, pero cuyos habitantes no gustan de ser identificados con los “índitos” del Occidente. En abril de 1973 derramaron su sangre sobre la tierra recién sembrada en un conflicto limítrofe con la escolta traída por los ladinos del Progreso.

12 Según Corresponsal del *Imparcial* (5 de marzo de 1974) los resultados fueron casi el doble para la oposición que para la Coalición oficial. Una gira por todos los Municipios del Departamento nos ha confirmado que dichos datos son fundamentalmente exactos. Hablamos con gente que se enteró de los resultados de las mesas. Los resultados oficiales fueron modificados a favor de la Coalición de Partidos de la derecha como parte del fraude general.

13 Severo Martínez (p. 617) implícitamente admite, sin embargo, que hay diversos tipos de explotación, una la del proletario no indio y otra la del indio, producto y prolongación de la Colonia. Por eso puede decir que “la lucha por la superación de los indios. . . tiene que librarse no en tanto que son indios sino en tanto que son explotados”.

14 Ver además de (Torres: 1971), (Carmack: 1972), (Noval: 1972) y (Aguirre Beltrán: 1971).

15 Guzmán Böckler, Quan y Herbert (1971) hacen referencia además a 100 familias de la burguesía indígena en formación compuesta por propietarios de establecimientos comerciales, fabril-artesanales y por dueños de terrenos en Quetzaltenango. Sus hijos han proseguido las actividades de los padres o se han dedicado a tareas intelectuales (p. 6). Su

capitalización data de la etapa posterior a la crisis de los '30. Nosotros aquí nos estamos refiriendo sobre todo a los que abandonan su comunidad escolarizándose.

16 Cabarrús (1973) muestra la flexibilidad de la identidad que se amolda a culturas y estructuras distintas. Falta ahora estudiar no sólo que en teoría sea amoldable, sino que en determinados contextos tenga la probabilidad de serlo.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard N. (1956). La ladinización en Guatemala. En Integración Social en Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 3: 213-244.

———. ed.: (1957). Political Changes in Guatemalan Indian Communities, Middle American Research Institute Publication 24, Tulane University, New Orleans.

———: (1970). Crucifixion by Power, University of Texas Press, Austin and London.

———: (1973). El Poder: sus condiciones, evolución y estrategia, en Estudios Sociales Centroamericanos 4: 65-141, Programa Centroamericano de Desarrollo en las Ciencias Sociales, San José, Costa Rica.

AGG: Archivo General del Gobierno, Archivo de Centroamérica. Guatemala.

Aguirre Beltrán, Gustavo: (1971). Reseña sobre: Guatemala, una interpretación histórico-social por C. Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert. En Estudios Sociales 4: 15-34. Instituto

- de Ciencias Político-Sociales. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.
- Ascoli, Juan Fernando: (1973). San Pedro Jocopilas, un proceso histórico de dominación político-económica. Ms.
- Baltodano, Emilio; Alfonso de la Cerda y Ricardo Falla: (1970). Renovación cristiana de las costumbres indígenas del Quiché, en *Estudios Centroamericanos* 259: 213-219 y 260: 286-300. Universidad José Simeón Cañas. El Salvador.
- Barbados, Declaración de: (1971). en *Estudios Indígenas* 1, 1: 17-23. CENAPI, México.
- Barclay, George W.: (1966). *Techniques of Population Analysis*. John Wiley and Sons, Inc., New York.
- Cabarrús, Carlos Rafael: (1973). En la Conquista del Ser. Un Estudio de Identidad Etnica. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana, México.
- . (1974). La Cosmovisión K'ekchi' en Proceso de Cambio. Centro San Benito, Cobán, Alta Verapaz. Mimeo.
- Carmack, Robert M.: (1965). *The Documentary Sources, Ecology, and Culture of the Prehispanic Quiché Maya of Guatemala*: University of California, Los Angeles, Ph. D. University Microfilms Inc., Ann Arbor, Michigan.
- . (1972). Reseña sobre Guatemala: Una interpretación Histórico-Social, por C. Guzmán Böckler y J. Loup Herbert. En *América Indígena* 32, 2: 529-546. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Colby, Benjamin and Pierre van den Berghe: (1969). Ixil Country. University of California, Berkeley.

Constitución de la República de Guatemala: (1965). En Constitución y Códigos de la República de Guatemala, recopilados y anotados por Héctor A. Cruz Quintana. Imprenta Lito Arte, Guatemala, 3a. ed. 1970, 1-61.

Cortés y Larraz, Pedro: (1771). Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala. Biblioteca "Goathemala", Vol. XX, Guatemala, 1958.

Davis, Shelton H.: (1970). Land of our Ancestors. A Study of Land Tenure and Inheritance in the Highlands of Guatemala. Ph. D. Dissertation. Harvard University.

Dirección General de Estadística: (1968). Algunas características de la población de Guatemala, 1964. Resultados de tabulación manual. (1968). Guatemala.

Dirección General de Estadística: (1971). VIII Censo de Población, 1964. Tomo I. (1971). Guatemala.

Douglas, William G.: (1968). Santiago Atitlán, en Los Pueblos del Lago de Atitlán, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 23, 229-276.

Early, John D.: (1970a). Demographic Profile of a Maya

Community. The Atitecos of Santiago Atitlán. En *Milbank Memorial Fund Quarterly* XLVIII, 2: 167-177.

———. (1970b). The Structure and Change of Mortality in a Maya Community. En *Milbank Memorial Fund Quarterly* XLVIII, 2: 179-201.

———. (1974). Revision of Ladino and Maya Census Populations of Guatemala, 1950 and 1964. En *Demography* 11, 1: 105-117.

Escribanía: Archivo de la Escribanía de Gobierno y Sección de Tierras, Guatemala.

Falla, Ricardo: (1970). La Conversión religiosa como fenómeno sociológico, en *Estudios Sociales* 2: 7-32, Instituto de Ciencias Político-Sociales, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

———. (1971a) Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la Independencia 1800-1850, en *Estudios Centroamericanos* 278: 701-718, Universidad José Simeón Cañas, El Salvador.

———. (1971b). Juan el Gordo. Visión indígena de su explotación, en *Estudios Centroamericanos* 268: 98-107, Universidad José Simeón Cañas, El Salvador.

———. (1972a). Evolución político-religiosa del indígena rural en Guatemala (1945-1965), en *Estudios Sociales Centroamericanos* 1: 27-43, Programa Centroamericano de Desarrollo de las Ciencias Sociales, San José, Costa Rica.

- . (1972b). Hacia la Revolución Verde: Adopción y dependencia del fertilizante químico en un Municipio del Quiché, Guatemala, en *Estudios Sociales* 6: 16-51, Instituto de Ciencias Político-Sociales, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- . (1973). Comercio y estratificación económica en una comunidad del Quiché, Guatemala, en *Estudios Sociales* 8: 64-95, Instituto de Ciencias Político-Sociales, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Flores Alvarado, Humberto: (1968). Estructura Social Guatemalteca, Ed. Rumbos Nuevos, Guatemala.
- Friedrich, Paul: (1962). Assumptions Underlying Tarascan Political Homicide. En *Psichiatry* 25, 4: 315-327.
- . (1965). A Mexican Cacicazgo. En *Ethnology* 4: 190-209.
- Gennep, A. van: (1908). *The Rites of Passage*. Roudtledge and Kegan Paul, London, 1960.
- Gillin, John: (1957). San Luis Jilotepeque: 1942-55, En Adams, Richard N. ed. (1957), 23-27.
- . (1958). San Luis Jilotepeque: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 7, Guatemala.
- Goubaud Carrera, Antonio: (1959). Adaptación del Indígena a la Cultura Nacional Moderna. En *Cultura Indígena de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1, 253-263.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert: (1970).

- Guatemala: una interpretación histórico-social. Ed. Siglo XXI, México.
- Guzmán Böckler, Carlos; Julio Quan y Jean-Loup Herbert: (1971). Clases Sociales y Lucha de Clases en Guatemala. En Alero, Suplemento 3.3: 6-23, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Hinshaw, Robert: (1968). Panajachel en Los pueblos del Lago de Atitlán, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 23, 69-92.
- Hodara, Joseph: (1972). La Juventud y el Desempleo en Centroamérica. En Estudios Sociales 7: 1-17, Instituto de Ciencias Político-Sociales, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Informes a Cortés y Larraz: (1769). Autos formados en razón de la Visita Jurídica y Canónica hecha por el Ilmo. S. Dn. Pedro Cortés y Larraz del Consejo de S. Magestad Arzobispo de Goathemala, al Curato de San Pedro Jocopilas. Archivo de la Curia, Guatemala.
- Integración Social en Guatemala. (1960). Seminario de Integración Social Guatemalteca, 9.
- La Farge, Oliver: (1940). Etnología Maya: Secuencia de las Culturas. En Cultura Indígena de Guatemala. Seminario de Integración Social Guatemalteca 1: 25-42, Guatemala (1959).
- Lessa, William A. and Evon Vogt eds.: (1965). Reader in Comparative Religion, Harper and Row.
- Ley Electoral y de Partidos Políticos: (1965). En Constitución y

Códigos de la República de Guatemala, recopilados y anotados por Héctor A. Cruz Quintana. Imprenta Lito Arte, Guatemala, 3a. ed. 1970, 81-108.

Libro de Actas de la Acción Católica de San Antonio Ilotenango, Sacristía de la Iglesia de San Antonio Ilotenango. (1963).

Libro de Actas de la Acción Católica de Santa Cruz Quiché. En posesión del Secretario de la Acción Católica.

Libro de Actas de la Junta de San Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario de Acción Católica del Centro 1o., San Antonio Ilotenango. (1954).

Libro de Actas de la Municipalidad de San Antonio Ilotenango, Municipalidad, San Antonio Ilotenango.

Libro de Actas del Centro 5o. de Acción Católica de San Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario. San Antonio Ilotenango. (1965).

Libro de Actas del Sub-Comité de Obras de la Parroquia de San Antonio Ilotenango, Sacristía de la Iglesia de San Antonio Ilotenango. (1962).

Libro de Asistencia a la Junta de San Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario de Acción Católica del Centro 1o., San Antonio Ilotenango. (1952).

Libro de Asistencia del Centro 1o. de Acción Católica de San Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario de Acción Católica del Centro 1o., San Antonio Ilotenango. (1964).

Libro de Asistencia del Centro 2o. de Acción Católica de San

Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario de Acción Católica del Centro 2o., San Antonio Ilotenango. (1969).

Libro de Asistencia del Centro 4o. de Acción Católica de San Antonio Ilotenango. En posesión del Secretario de Acción Católica del Centro 4o., San Antonio Ilotenango. (1969).

Libro de Caja del Sub-Comité de Obras de la Parroquia de San Antonio Ilotenango, Sacristía de la Iglesia de San Antonio Ilotenango. (1964).

Libro de Cofradías de Santa Ana: Sacristía de la Iglesia de San Antonio Ilotenango.

Libro de Cofradía del Santísimo Sacramento: Sacristía de la Iglesia de San Antonio Ilotenango.

Linton, Ralph: (1936). The Study of Man. Appleton, New York-London.

Mariñas Otero, Luis: (1958). Las Constituciones de Guatemala. Recopilación y estudio preliminar de L. Mariñas O. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Martínez Peláez, Severo: (1971). 'La Patria del Criollo. Editorial Universitaria, Guatemala.

Melgar: (1968). Conclusiones del Primer Evento Continental de Misiones en América Latina en Melgar, Colombia. En *La Pastoral en las Misiones de América Latina*. Departamento de Misiones del CELAM. México (1971).

Mendelson, E. Michael: (1965). Los Escándalos de Maximón, Seminario de Integración Social Guatemalteca 19, Guatemala.

- Middleton, John ed.: (1967). Gods and Rituals. The Natural History Press, New York.
- Moore, G. Alexander: (1966). Social and Ritual Change in a Guatemalan Town, Columbia University, Ph. D., University Microfilms Inc., Ann Arbor, Michigan.
- Nash, June: (1967). Death as a Way of Life: The Increasing Resort to Homicide in a Mexican Indian Town. En *American Anthropologist* 69 (5): 455-470.
- . (1970). In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behavior in a Maya Community. Yale University Press, New Haven.
- Nash, Manning: (1957). Cantel: 1944-54, en Adams, Richard N. ed. (1957), 28-32.
- . (1958). Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community, American Anthropological Association, Memoir 87.
- Norbeck, Edward: (1961). Religion in Primitive Society. Harper, New York, 1961.
- Noval, Joaquín: (1972). Comentarios a la Visión de una Estructura. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de San Carlos de Guatemala, Mimeo.
- Palerm, Angel: (1972). Crisis y Crítica de la Integración en América. En *Estudios Indígenas* 1, 3: 27-40, CENAPI, México.

- Paul, Benjamin D.: (1968). San Pedro la Laguna, en *Los Pueblos del Lago de Atitlán*. Seminario de Integración Social Guatemalteca 23, 93-158.
- Popol Vuh, Las Antiguas Historias del Quiché, Trad. por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 6a. ed., 1963.
- Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias, Madrid. (1791).
- Reina, Rubén: (1960). Chinautla, a Guatemalan Indian Community, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans.
- . (1966). *The Law of the Saints*. The Bobbs Merrill Co., Indianapolis and New York.
- Resultados de Tabulación por muestreo (1974) (8 Censo de Población, 1973) 2, 1. Dirección General de Estadística. Ministerio de Economía, Guatemala.
- Schwartz, Norman Boris: (1968). *Latents Functions of Factionalism in a Northern Guatemala Town*. University of Pennsylvania, Ph. D. University Microfilms Inc. Ann Arbor, Michigan.
- Skinner-Kléé, Jorge: (1954). *Legislación Indigenista de Guatemala*. Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 18, México.
- Smith, Carol: (1972). *Market Articulation and Economic*

- Stratification in Western Guatemala. En Food Research Institute Studies in Agricultural Economics, Trade and Development 11, 2: 203-233, Stanford University, Stanford, California.
- Spiro, Melford ed.: (1964). Symposium on New Approaches to the Study of Religion, University of Washington Press, Seattle.
- Stavenhagen, Rodolfo: (1969). Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias. Siglo XXI, México (4a. Ed., 1972).
- Tax, Sol: (1964). El Capitalismo del Centavo, Seminario de Integración Social Guatemalteca 12, Guatemala.
- Tax, Sol and Robert Hinshaw: (1970). Panajachel a Generation Later, en *The Social Anthropology of Latin America*, ed. by Walter Goldschmidt and Harry Hoijer, University of California, Los Angeles, 175-195.
- Torres, Rivas, Edelberto: (1971). Reflexiones en torno a una Interpretación Histórico-Social de Guatemala. En *Alero*, Suplemento 3.2: 48-58, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- . (1973). Notas sobre la crisis de la dominación burguesa en América Latina. Programa Centroamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio", San José, Costa Rica. Mimeo.
- Turner, Victor W.: (1967). *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca.
- . (1969). *The Ritual Process*. University of Chicago, Aldine.

Tzampop, Manuel: Cartas copiadas y traducidas al Quiché por el Secretario indígena Manuel Tzampop a mediados del Siglo 19. Microfilmadas por Ricardo Falla. En posesión de un vecino de San Antonio Ilotenango.

Vásquez, Francisco: (1914-17). Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco (1714-1717). Biblioteca "Goathemala" Vols. 14-17, Guatemala, 1937.

Velasco, Don Juan López de: (1571-4). Geografía y descripción Universal de los Indios y demarcación de los Reyes de Castilla, año de 1571-1574. *Anales del Museo Nacional "David J. Guzmán"* 3 (10): 33-62, San Salvador, 1952.

Visita Pastoral de Gómez de Parada: (1732). Auttos de la Visita de la Doctrina y Curato de San Pedro Jocopilas hecha por el Ilmo. Señor Doctor Don Juan Gómez de Parada, Obispo de Goathemala y Verapaz. Archivo de la Curia, Guatemala.

Wallace, Anthony F. C.: (1966). *Religion: An Anthropological View*, Random House, New York.

Wolf, Eric: (1960). The Indian in Mexican Society. En *The Alpha Kappa Deltan*, 30, 1.

———. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Publicaciones del autor:

1. Análisis horizontal del sistema de cargos. *América Indígena*. 1969; 923-947. México.
2. (Con E. Baltodano y A. de la Cerda). Evolución religiosa de un grupo indígena del Quiché. *Estudios Centroamericanos (ECA)*. 259; 213-9; 260-1: 286-300 (1970). El Salvador.
3. La Conversión Religiosa como fenómeno sociológico. *Estudios Sociales*. 2: 7-32 (1970), Guatemala.
4. Juan el Gordo: visión indígena de su explotación. *ECA*, 268: 98-107 (1971), El Salvador.
5. Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la Independencia, 1800-1850. *ECA*, 278: 701-718 (1971), El Salvador.
6. Evolución político-religiosa del indígena rural en Guatemala (1945-1965). *Estudios Sociales Centroamericanos* 1: 27-44 (1972), Costa Rica.
7. Hacia la Revolución Verde: adopción y dependencia del fertilizante químico en un Municipio del Quiché, Guatemala. *Estudios Sociales* 6: 16-51 (1972), Guatemala; y en *América Indígena*. abril-junio 1972: 437-480, México.
8. Comercio y estratificación económica en una comunidad del Quiché, Guatemala. *Estudios Sociales* 8: 64-95 (1973), Guatemala.
9. Costos y beneficios sociales de la electrificación rural en El

Salvador: el caso de Rosario la Paz. ECA, 295: 252-283 (1973), El Salvador.

10. La Conversión desde la Antropología Política. En Teología y Mundo Contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner, 393-416, (1975). Ediciones Cristiandad, Madrid.



QUICHE REBELDE 1,948 - 1,970

se terminó de imprimir el día 26 de abril de mil novecientos
noventa y cinco en los **Talleres de la Editorial Universitaria**,
con un tiraje de 2,000 ejemplares.

En esta importante obra de antropología guatemalteca, Ricardo Falla analiza los procesos económicos, sociales y políticos y su repercusión en la ideología religiosa de un pueblo indígena campesino de El Quiché. Aunque la etapa estudiada abarca solamente de 1948 a 1970, su intelección resulta casi imprescindible como ejemplo y modelo de los procesos del altiplano occidental, para comprender el surgimiento actual de un campesinado indígena mejor organizado y más consciente.

El presente trabajo supone una investigación de campo, riquísima en datos y un análisis serio y preciso, pero no desprovisto de una pasión de fondo por la liberación del oprimido.

El autor, quien a la vez es sacerdote y antropólogo, destaca los valores religiosos y el drama doloroso de un cambio y demuestra gran capacidad para definir fielmente los eventos sociales y la problemática del conjunto. El enfoque del presente estudio no es, sin embargo, teológico, sino estrictamente científico social. Este estudio fue presentado por él como tesis doctorado en la Universidad de Texas.

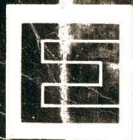
Ricardo Falla ha venido publicando artículos sobre temas del campesinado y del indígena de Guatemala y otros países centroamericanos, en revistas especializadas en las ciencias sociales.

Ha sido profesor y/o investigador de la Universidad de San Carlos y Rafael Landívar en Guatemala, en la Universidad Simeón

COLECCION
"REALIDAD NUESTRA"

Vol. 7

Editorial Universitaria
de Guatemala



BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR



063536 (83)