

Problemas de identidad étnica en Guatemala y Chiapas *

José Alejos García
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Un gran problema que enfrentamos los del *sur* es la manera como nos ven y nos tratan los del norte. Ello se ve reflejado en la antropología de occidente sobre Guatemala y Chiapas, que por largo tiempo ha dado explicación a cuestiones fundamentales como las identidades étnicas o el concepto del estado nacional, basándose primordialmente en la teoría de la sociedad dual, en la fórmula indio/ladino. Mucha de la bibliografía contemporánea reproduce esa óptica, los antropólogos del norte nos siguen observando con los mismos ojos, aunque quizás ahora matizando con conceptos nuevos de teoría social y posmodernismo. A fin de cuentas, los protagonistas de esos relatos antropológicos seguimos siendo los "nativos", los *nationals*, indios y ladinos.

En trabajos previos he señalado que ese esquema diádico es simplista y genera imágenes maniqueístas de lo étnico y lo nacional. Es necesario romper con esa óptica que hace ver a Guatemala o Chiapas como mundos aislados y estáticos, compuestos de macrocosmos indios y de voraces ladinos. Es cierto que ambos grupos son mayoritarios y que se encuentran enfrentados, pero hay que ponderar la presencia y peso de otras etnias, otros actores, que participan en los asuntos internos. Hay fuerzas externas, internacionales, otras culturas y poderes, que entran en juego en las relaciones entre indios y ladinos. Estos son sólo dos tipos de gente, entre otros más que debe considerar la teoría antropológica.

* Ponencia presentada al II Congreso Centroamericano de Antropología, Ciudad Guatemala, octubre de 1997.

El dominio de occidente, en sus múltiples manifestaciones en cultura, poder, capitales, gente, es un otro gran factor que interviene en las relaciones étnicas nacionales. Si se abstrae a occidente del juego, se pierde mucho el sentido de las prácticas locales. En verdad, la determinancia de Occidente en nuestras sociedades se constata en la misma investigación científica, en la forma como la antropología ha pensado a los “nativos”.

Desde su fundación en Europa, la antropología ha cultivado como tema primordial de investigación la cultura del *otro*, los pueblos “primitivos”, “exóticos”, la identidad de “los étnicos”. Esa fascinación por la diferencia cultural ha llevado a los antropológicos a realizar estudios entre los grupos humanos más apartados del planeta, así como a construir modelos teóricos explicativos de la diversidad humana. En ese afán por explicar al *otro*, la antropología ha pretendido dar cuenta de éste en sus propios términos, describiendo sus formas de vida, su *concepción del mundo*. Investigar la conducta y las instituciones de los “primitivos”, se ha dicho, es una vía para el conocimiento del fenómeno humano universal.

Pero esas orientaciones cognoscitivas de la antropología occidental son ahora objeto de importantes críticas y cuestionamientos. Se les acusa de haber generado imágenes de las culturas investigadas, que en el fondo responden al horizonte conceptual de Occidente, de generar información al servicio de objetivos e intereses económico políticos de éste, y de que a fin de cuentas, las investigaciones no han contribuido a una mejoría de los pueblos investigados. La antropología ha contribuido a inventar lo que Latour llama la Gran División: “ellos —todas las otras culturas— y nosotros *los occidentales*” (1993:12). El mismo autor señala un etnocentrismo inherente en esa división:

“¡nosotros los occidentales somos absolutamente diferentes de los otros!” -tal es el grito de victoria de los modernos, o su prolongado lamento... A los ojos de los occidentales, Occidente, tan sólo occidente, no es una cultura, no meramente una cultura... “nosotros también movilizamos a la naturaleza... inventamos la ciencia” (1993:97).

Lejos de haber logrado una comprensión justa del otro y propiciado una buena comunicación entre *ellos y nosotros*, la antropología de Occidente se ha orientado a aprehender al otro percibiéndolo desde el horizonte totalizante de su cultura, lo ha conceptualizado y explicado para su propia sociedad, y así, la alteridad ha quedado subsumida a un saber, a un Yo cognoscente. Tal parece que hablar del otro ha sido un

discurso unívoco, monológico de Occidente. Levinas lo expresa claramente al afirmar que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (1997:67). Levinas la considera una ontología egoísta, fundamento de una filosofía del poder, de la injusticia, de la tiranía (1977:70). Pero el filósofo también plantea la posibilidad de superar el egocentrismo occidental a partir de una metafísica que rompa con la totalidad, reconociendo la exterioridad de un otro, de un absolutamente Otro:

No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo infinito del otro... Las relaciones del Mismo y el Otro no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en sistema... El frente a frente es una conjunción irreductible a la totalidad 77:103s).

Nosotros y ellos

Esa paradoja en el pensamiento de Occidente de distinguirse del otro, pero al hacerlo incorporarlo a su logos y apropiárselo, asimilarlo, se manifiesta tanto en su filosofía como en su conocimiento antropológico.

Esa manera de aprehender al *otro* es evidente en la antropología norteamericana sobre los mayas, en particular, es interesante la visión que ésta ha generado acerca de los indios, de su identidad y de su alteridad cultural. Según el modelo, la sociedad está compuesta por dos “etnias” o culturas distintas y contrapuestas: la india y la ladina. Antropólogos pioneros como Redfield, La Farge, Tax, Adams, Nash, y luego sus discípulos, han sostenido esa visión dicotómica, en la cual los ladinos son simplemente los “no-indios”, o más recientemente, los “nativos no-indios”, “los que controlan el poder estatal”, “la ladinocracia en el poder”. En tiempos recientes, los antropólogos del norte muestran un mayor interés por “los ladinos”, pero en el fondo, la atención continúa puesta en la cultura india. En todo caso, indios y ladinos son “ellos”, los “nativos”, los objetos de estudio. Es un discurso centrado en ambas categorías, donde los problemas se definen en términos de un “ellos”, que excluye a occidente mismo del escenario. Allí, “gringos, ingleses, alemanes, franceses”, entre otros, no aparecen como actores sociales y grupos étnicos intrínsecos a nuestra vida nacional.

Al indagar sobre las identidades étnicas, los *antropólogos del norte* se han ocupado de registrar los elementos esenciales, puros, constitutivos de los indios, aquellos que permitan definirlos por sus rasgos pro-

pios, en sí mismos. Otros más se han interesado —y hasta promovido— su aculturación, la conversión de *indios en ladinos*. Hoy vemos en esa antropología una atención especial por la violencia y la guerra en nuestros países, pero entendidas como expresiones del estado de las relaciones entre ellos sin asumir de lleno, en toda su magnitud, la participación de un *nosotros*. Es asombrosa la escasez de estudios de antropólogos occidentales sobre la presencia, el peso y el poder de su propia sociedad y cultura en la realidad estudiada. Es claro que hasta tiempos recientes, esos antropólogos no se han visto a sí mismos, ni a su gente, como parte del mundo descrito. Este fenómeno nos muestra que en el fondo, al marcar así la Gran División entre *ellos* y *nosotros*, esa antropología ha descrito al otro desde y para un Yo congnovente que observa y se sabe allí, aunque quizás por eso mismo, es un Yo sobreentendido que no aparece en el texto ni se ve a sí mismo.

Pero hoy en día se han iniciado movimientos críticos orientados a poner en evidencia los aspectos ocultos de la actividad científica tradicional. Un buen ejemplo es el libro *Conversaciones inconclusas* de Sullivan (1989), por su orientación dialógica y por el reconocimiento excepcional y explícito de la presencia de su gente como parte de las relaciones sociales, políticas y culturales entre “los nativos”. Es interesante cómo Sullivan informa a un “nosotros”, “los extranjeros”, acerca de las *conversaciones* y relaciones históricas que se han tenido con el otro, en específico, de la injerencia y negocios de occidente en la guerra de los mayas yucatecos con los *dzules* y mexicanos.

Los mayas continuarán esta larga conversación con los extranjeros...[y] nosotros los extranjeros...haríamos bien en poner atención a lo que ha sido y está siendo dicho. Esto es así en especial para aquellos de nosotros a quienes concierne el destino de las gentes de América Central y a quienes preocupa la intervención norteamericana, tan a menudo equivocada, y hasta malévol, en esa región del mundo.

[Aquí] nosotros aprenderemos cómo ...[esta] gente nos ve, qué expectativas, temores y esperanzas guardan hacia nosotros, y cómo responden a nuestra presencia e influencia en sus vidas (1989:xiv).

Las paradojas de la investigación antropológica sobre los mayas se magnifican al evaluar la enorme influencia y presencia que entre los “nativos” tienen las minorías occidentales y la cultura que representan. De pronto resulta que las relaciones sociales, así como las identidades étnicas de indios y ladinos no pueden comprenderse a cabalidad sin tomar en cuenta a ese tercer actor, que en sentido genérico denomino occidente. Es un hecho que desde la conquista y hasta el presente, el enfrentamiento fundamental de la cultura india ha sido con la cultura del conquistador, del colonizador, del extranjero occidental. De allí que

los mayas llamen kaxlan a ese otro, del cual los llamados ladinos son sólo una parte, aunque sea ésta la más visible a nivel local. En el fondo, las transformaciones de la cultura india se deben a las imposiciones de modelos europeos, al dominio cultural de Occidente. Debe reconocerse que la población ladina, mestiza biológica y culturalmente, esa a la que la antropología norteamericana ha señalado como la causante de los problemas y como el paradigma de la aculturación del indio, ha actuado históricamente como un intermediario de los designios de Occidente. Es más, en gran medida el ladino sigue reproduciendo esa función y asumiendo a occidente como su modelo de identidad, y con ello, continúa sometido material y subjetivamente, reforzando así la ignorancia de su ser ladino, el rechazo a sus raíces indias y ahondando en su propia alienación.

Plantear el problema de las identidades étnicas en términos de un conjunto de elementos propios de un grupo, un inventario de rasgos distintivos, en contraste y oposición al otro grupo, es ver el fenómeno de manera parcial y desde una óptica positivista que busca la pureza, el origen, esencias inmanentes e inmutables; es asumir la identidad como un sistema cerrado, un yo definido en sí mismo, frente a un otro externo, indefinido, un no-yo.

Buena parte de la antropología cultural sobre los mayas ha sido realizada según ese modelo sustancialista y dicotómico, que encierra al indio en una identidad *per se*, y que ubica al ladino afuera, como el horizonte de aculturación de aquel, omitiendo a occidente como un protagonista de esa historia. Un volumen impresionante de etnografías han reproducido el mismo modelo de identidad étnica. Pero ya vemos que se trata de una visión parcial, simplista, y en muchos casos errónea, del fenómeno en cuestión. La identidad del yo no se reduce al sí mismo, o a su oposición con un *otro*. Es aquí donde la obra del filósofo ruso Mijaíl Bajtín abre una nueva y valiosa perspectiva. De acuerdo con su concepción teórica, la identidad del *yo* se encuentra necesariamente unida al otro, existe una relación intrínseca entre ambas categorías, que no se limita a una identidad por contraste. Los nexos son mucho más profundos: la otredad es constitutiva y condición previa para la existencia del yo, en cierto sentido, yo también soy el *otro*.

La insuficiencia, la imposibilidad de la existencia de la sola conciencia. Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación a la otra conciencia (al tú)... Ser significa ser para otro y a través del otro ser para sí mismo. El hombre no dispone de un territorio soberano inter-

no sino que está, todo él y siempre, sobre la frontera, mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra *los del otro* o ve *con los ojos del otro* (Bajtín:327s).

La identidad debe verse, entonces, como un fenómeno relacionar, un complejo de relaciones entre Yo y el *otro*, como el proceso dinámico de su mutua interacción. Bajtín formula una ontología según la cual el *yo* se estructura justamente a partir del *otro*, donde ambas son entidades complementarias, más que meras alteridades. El hombre aprende a hablar a partir del discurso del *otro*, y mantiene con este último una relación intrínseca toda la vida. Al hablar —o al actuar en general— el *yo* siempre se dirige a *otro*, en respuesta a lo ya dicho y previendo sus respuestas. Esto hace del mundo un espacio de actos éticos, porque se llevan a cabo para el *otro*, bajo la mirada del *otro*. Bubnova (1994) señala que para Bajtín, las relaciones vitales básicas se fundamentan en una arquitectónica del mundo real vivenciado a partir de la triple óptica: *yo-para-mí*, *el otro-para-mí*, *yo-para-otro*. Para nuestra discusión sobre las identidades étnicas, el pensamiento de Bajtín nos conduce a plantear que una parte fundamental de la identidad del indio maya se encuentra fuera de él, en un *otro* plural, en occidente, en los ladinos, así como en otras entidades con las que éste interactúa. Es claro que las culturas indias mantienen un arraigo profundo hacia lo propio, y eso es algo que ha documentado bien la antropología del norte, pero es necesario reconocer en toda su magnitud la presencia del *otro*, como una dimensión constitutiva del *yo* indio.

En este sentido, es reveladora la recién publicada etnografía de Pitarch (1996) sobre “las almas” de los tzeltales del Cancuc. El autor muestra en su complejidad la manera como la identidad étnica de los cancuqueros se encuentra vinculada intrínsecamente al mundo occidental, *kaxlan*, a tal grado que su mismo *ch’ulel*, o “alma”, al igual que otras entidades de su mundo, pertenecen a aquel *otro* mundo, el *ch’ulel* es lo *otro*. Esto lleva al autor a reconocer que a fin de cuentas “el extraño está dentro de uno mismo”, (*ibid.* 107), “las almas imitan, copian, los originales europeos... lo *otro* es lo *otro* étnico, castellano...lo castellano impregna todo lo *otro*” (*ibid.* 110,127s).

Por su lado, también los ladinos viven un complejo de identidades conformado por sus relaciones consigo mismos y con varios *otros*. Con el indio, el ladino mantiene una fuerte relación marcada por una identidad negada, por lazos de sangre, de cultura y de historia que oculta, que rechaza. Es el mestizaje, manifiesto a pesar de la discriminación, las máscaras y los ropajes. Pero el ladino también mantiene relaciones intensas con un *otro*, que a su vez, sobredetermina su relación negativa

hacia el indio. Se trata de su subordinación y dependencia absolutas hacia Occidente. Estas relaciones alienantes han producido con el tiempo un yo-para-mí subestimado, empobrecido y violento, con quien el indio ha sostenido en el último siglo el enfrentamiento más brutal y directo.

El sistema

La célebre mujer maya-quiché guatemalteca, Rigoberta Menchú, nos ofrece un testimonio muy interesante de la percepción de su gente acerca de esa relación con el *otro*. El libro donde ella relata su historia (Burgos 1988) es un texto revelador para nuestro tema de discusión, ya que permite una lectura crítica de las relaciones entre indios, ladinos y occidentales.

Como lo indica el título mismo del libro, la toma de conciencia de la protagonista ha sido un largo proceso de comprensión de la realidad social de su país, producto del enfrentamiento personal y el de su pueblo, con sus opresores, con “el enemigo”. Al inicio, el discurso de Menchú muestra una visión generalizante sobre este último, el cual es asumido indistintamente como el blanco, el castellano, el ladino, el rico, el terrateniente. Es el asesino, violador de los antepasados, el ladrón, el malo, el ciudadano, el gobernante, el culpable; en breve, el enemigo odiado. El ladino es reconocido como el actor inmediato y el ejecutor de todas las atrocidades cometidas en contra de los indios.

Sin embargo, conforme se avanza en la historia, Menchú marca distinciones fundamentales acerca del “enemigo”, como resultado de una comprensión lograda a través de su praxis de lucha. Así, ella señala que al ser encarcelado por su actividad organizativa, su padre Vicente Menchú conoció a un preso político [ladino], “una persona que defendía a los campesinos”, quien le enseñó que “nuestros enemigos no eran los terratenientes sino que era todo el sistema. El señor tenía más claridad que mi padre, (1988:142). A partir de allí se reconoce que hay ladinos pobres, que sufren y otros que también luchan con y en favor de los indios, por un cambio social en Guatemala. La opresión y discriminación de la mayoría de los ladinos persiste, pero es vista ya como un efecto del sistema.

A su vez, Rigoberta narra experiencias propias con ladinos que le llevaron a reconsiderar su visión acerca de ese otro. En su relato, ella recuerda a un amigo ladino participante en el movimiento, cuyas enseñanzas la marcaron profundamente:

Era un hombre ladino, maestro, colaborador del CUC. El me enseñaba el castellano, me ayudaba en muchas cosas... Incluso me enseñó a amar tanto y tanto a los ladinos. Y me enseñó a clarificar mis ideas que tenía falsas, de decir que todos los ladinos eran malos... me hizo verdaderamente comprender que el sistema nos ha puesto esa gran barrera entre indios y ladinos (1988:191S).

Así pues, hay un reconocimiento de cómo esa gran barrera interétnica la ha creado y mantenido un sistema, conformado por aquellos intereses y actores que realmente dominan a la sociedad guatemalteca. *Estar clara* es un concepto importante en el discurso de Menchú, pues significa tener plena conciencia de lo anterior y luchar por terminar con ese estado de cosas: "tenemos que borrar las barreras" entre los guatemaltecos, nos dice.

Por otro lado, para esta discusión son interesantes las referencias que la autora hace acerca de un tercero, de un otro complejo y heterogéneo, que aparece raramente en el texto, pero cuyos actos e influencias han sido determinantes en el curso de la historia. La cita a continuación muestra sólo una faceta fragmentaria de la compleja identidad de ese *otro*:

Había unos europeos que nos ayudaban. Nos mandaban una cantidad de dinero. Eran unas personas que trabajaron un tiempo enseñando la agricultura a los campesinos... fueron muy amigos de mi padre. Esos señores nos ayudaron y sabían la problemática de mi comunidad. Regresaron a su país. Pero siempre aman a Guatemala y ayudaban a mi papá. Entonces recibíamos el dinero... (1988:140s).

Ese otro apenas si se vislumbra en las palabras de Rigoberta, en reflexiones tuyas como aquella según la cual, "si se piensa, España tiene que ver mucho con nuestra situación", en el pasaje de la masacre de su padre y otros compañeros en la embajada de España, es un otro que en realidad tiene una fuerte presencia en el texto. Occidente está implícito hasta en el lenguaje mismo de la protagonista, en su historia del aprendizaje del español como arma de lucha, en su estilo tan chapín para hablar el castellano.

Pero Occidente está presente también en la voz y en el trabajo mismo de la editora, quien en un gesto de apropiación simbólica de la obra de Rigoberta, aparece como autora del libro publicado en español. Más aún, ese Yo cognoscente se revela en la postura academicista, "antropológica" de Burgos, frente al testimonio de vida de la mujer

quiché, y en sus señalamientos, también del prólogo, en donde contradiciendo la visión de aquella, reproduce el mismo modelo dicotómico culturalista sobre las relaciones entre *ellos*: “el objetivo de la lucha de Rigoberta Menchú es la modificación y destrucción de las relaciones que les unen, a ella y a su pueblo, con los ladinos (mestizos)” (1988:11).

Conclusiones

Vemos pues cómo ese Yo cognoscente cartesiano ha definido aspectos sustantivos del pensamiento y conducta de Occidente, evidentes en su producción humanística y científico-social. No es extraño entonces que la crítica contemporánea, en gran medida auto-crítica del mismo occidente, esté orientada a la ruptura de ese paradigma, de esa visión monológica, hegemónico, totalizante.

Esta resumida crítica a la antropología del norte nos conduce a una toma de conciencia del egocentrismo de fondo que ha guiado a ésta, así como de la parcialidad de sus resultados. La obsesión de la disciplina por explicarse a sí misma al *otro* ha anulado la posibilidad de comprender que parte de la identidad de ese otro está justamente en la cultura misma del observador. La fascinación por “los primitivos” de antaño, o por “la gente real”, como suelen llamarla hoy en día, responde a un viejo purismo de Occidente, evidente en sus descripciones de comunidades étnicas o de estructuras lingüísticas inmaculadas, sin contagio ni influencias del propio Occidente: indios puros, lenguas puras.

La realidad es bien diferente. Las culturas y lenguas del mundo antiguo han sido permeadas por Occidente desde hace medio milenio, y antes de la actual globalización han ocurrido otras previas. La organización desde las metrópolis de la producción agrícola en nuestros países es un claro ejemplo de ello. La agroindustria cafetalera en Guatemala y Chiapas obedeció desde su origen a las determinantes del mercado europeo-norteamericano, y operó mediante su intervención directa en inversiones y colonización. Podría decirse que en gran medida, lo ocurrido en nuestro tiempo es una evolución de aquella situación original.

Asimismo, estas reflexiones nos hacen ver la necesidad de una nueva perspectiva en antropología, una que rompa con la hegemonía del pensamiento totalizante de Occidente y que permita una comprensión y un acercamiento real entre los humanos, una relación dialógica, en el sentido global de la noción bajtiniana. Para los latinoamericanos es indispensable generar una antropología propia, del *sur*, que observe al *norte* y construya bases nuevas para establecer un diálogo entre nosotros y ese otro, y que sea a través de nuestra mirada, como éste se vea por fin, a sí mismo.

Bibliografía

- Adams, Richard N.**
1967 "Nationalization", *Handbook of Middle American Indians*, (6), Austin, University of Texas Press, pp. 469-489.
1995 *Etnias en evolución social*, México, UAM.
- Alejos García, José**
1994 *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, México, UNAM.
1995a *Semiología del discurso agrario en el norte de Chiapas*, Tesis doctoral en antropología, UNAM.
1995b "El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas", A. Pérez Castro (editora) *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, UNAM, pp. 107-116.
1996 "Dominio extranjero en Chiapas. El desarrollo y cafetalero en la Sierra Norte", *Mesoamérica* (32), pp. 283-298.
- Bajtín, Mijaíl**
1982 *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI Editores.
1993 *Toward a Philosophy of the Act*, Austin, University of Texas Press.
- Barth, Fredrik (editor)**
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo**
1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS.
- Bourdieu, Pierre**
1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Ediciones Akal.
1990 *Sociología y cultura*, México, CONACULTA/Grijalbo.
1992 *Repónses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil.
- Bubnova, Tatiana**
1983 "El texto literario, producto de interacción verbal. Teoría del enunciado en Bajtín". *Acta Poética México*, (4-5) pp. 215-233.
1994 "El lugar de la filosofía del acto ético en la filosofía del lenguaje de Bajtín", A. Gimarte-Welsh (editor) *Escritos. Semiótica de la cultura*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez, pp. 173-184.
- Burgos, Elizabeth**
1988 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores.

- Carmack, Robert (editor)**
 1988 *Harvest of Violence: The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Clifford, James y George Marcus (editores)**
 1986 *Writing culture*, California, University of California Press.
- Geertz, Clifford**
 1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books.
- Krotz, Esteban**
 1993 "La producción de la antropología en el Sur. Características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, (6) México, UAM-Iztapalapa, pp. 5-11.
 1996 "Las antropologías del sur: características y perspectivas de las ciencias antropológicas en Latinoamérica", en Carmen Murillo Chaverri (ed.) *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José, Universidad de Costa Rica, pp. 15-24.
- Latour, Bruno**
 1993 *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press.
- Le Bot, Ivon**
 1995 *La guerra en tierras mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, Emmanuel**
 1997 *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lévi-Strauss, Claude**
 1975 "Antropologie" *Diogéne*, Paris, No. 90, pp. 3-30
- Liotard, Jean-Francois**
 1984 *La condición postmoderna. informe sobre el saber*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Nash, Manning**
 1989 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Pitarch, Pedro**
 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck**
 1993 *Bajtln y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Smith, Carol (editora)**
 1990 *Guatemalan indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, Texas University Press.

Stoll, David

1993 *Between Two Armies. In the Ixil Towns of Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press.

Sullivan, Paul Robert

1989 *Unfinished Conversations. Mayas and Foreigners Between Two Wars*. Nueva York, Alfred A. Knopf.

Taracena Arriola, Arturo

1982 "Contribución al estudio del vocablo "ladino" en Guatemala (s. XVI-XIX)" J. Luján Mufloz (editor) *Historia y antropología de Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, pp. 89-104.

1997 *Invenición criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, San José de Costa Rica, Editorial Porvenir /CIRMA/CECADE.

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI Editores.