

---

# Identidad étnica: su transformación y algunas notas sobre relaciones interétnicas

José Antonio Aparicio

**E**l estudio de la identidad étnica y de las relaciones interétnicas fue y sigue siendo un tema que mantiene el interés de muchos antropólogos sociales, enfocado de acuerdo con sus particulares puntos de vista, atendiendo a las diferentes teorías relacionadas con el problema. El estudio de las relaciones interétnicas, así como la interpretación de los procesos de integración y aculturación, derivados de esas relaciones, permitieron aportar a la teoría antropológica ciertos principios que hoy pueden parecer obvios, pero a juicio de algunos autores, en el momento de ser enunciados señalaron un avance importante en la doctrina. Tal es la opinión formulada por Aguirre Beltrán al referirse a los estudios de Julio de la Fuente sobre las relaciones interétnicas en Mesoamérica.<sup>1</sup> De la Fuente consideraba en su oportunidad que la unidad étnica, social, religiosa y política entre indígenas es el grupo municipal, mientras entre los ladinos, la unidad está constituida por el grupo regional. Añadía que una unidad mayor a la comunidad, que pudiera abarcar los componentes de un grupo lingüístico o tribal, no se daba en Mesoamérica.<sup>2</sup>

Algunos investigadores se ocupan de este problema, bien sea estudiando de manera general las poblaciones de los llamados países subdesarrollados, las sociedades precapitalistas o los núcleos de población marginales al desarrollo. Otros lo enfocan partiendo de una definición de indio o indígena, para quienes tal interés no es mera preocupación académica ni un problema semántico, sino que ha sido tomado el término *indio* o *indígena* como designación de una categoría social específica, la cual, al definirla es imprescindible establecer su

1 Aguirre Beltrán, Introducción a *Relaciones interétnicas* de J. de la Fuente.

2. *Ibid.*



ubicación dentro del contexto más amplio de la sociedad global de la que forma parte.<sup>3</sup>

En este trabajo se revisarán los estudios realizados en comunidades mayas del municipio de Zinacantan, de los Altos de Chiapas, México; en una comunidad de Guatemala y otra de El Salvador, con el objeto de detectar aspectos relacionados con las categorías de análisis conceptuales del indio: el patrimonialismo y el caciquismo como forma de dominación tradicional.

### 1. Los estudios de comunidad

Entre los años de 1957 y 1963, un grupo de estudiosos, en su mayor parte norteamericanos, realizó investigaciones en los Altos de Chiapas, dentro de un programa denominado por ellos *Harvard Chiapas Project*. El proyecto fue dirigido por el antropólogo Evon Z. Vogt, y tanto él como los miembros de su equipo publicaron los resultados de sus estudios en artículos para revistas especializadas y

3. Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, 1972.

en forma de libros; en ellos se enfocan diferentes aspectos de la sociedad y la cultura de las comunidades investigadas. Un buen número de estos trabajos se reunieron en el libro *Los zinacantecos*, del que Vogt es editor, publicado por el Instituto Nacional Indigenista<sup>4</sup>, y del cual se tomaron los siguientes estudios que se revisarán en este artículo:

Benjamín N. Colby y Pierre L. Van den Bergh, *Relaciones étnicas en el sureste de México*.

Michelle Zimbalist, *La Granadilla: un modelo de la estructura social zinacanteca*.

Fank Cancian, *Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una comunidad maya*.

Además se examina un estudio sobre una comunidad salvadoreña: Alejandro Degoberto Marroquín, *San Pedro Nonualco, investigación sociológica*, en el cual, siguiendo más o menos los lineamientos de los citados para México y Guatemala, se difiere, en tanto que la población estudiada es casi totalmente mestiza.

4. Vogt ed., *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966.

a. *Categorías de análisis conceptuales del indio*

La preocupación de definir al indio viene desde hace varias décadas. Este interés, aunque con diferentes enfoques, tiene vigencia hasta el presente, según los fines prácticos que se persigan, sobre todo cuando tales propósitos están encerrados en programas institucionales dirigidos a incorporar la población indígena de determinado país a la nacionalidad. En estos casos es frecuente se hable de un "problema indígena" sin especificar en qué consiste tal "problema" o de quién o para quiénes constituye un "problema" la existencia o la simple presencia del indio.

Algunos autores, partiendo sobre todo del punto de vista cultural, tratan el asunto con miras a encontrar diferencias entre los indígenas y los no indígenas.<sup>5</sup> Ya para 1947, De la Fuente sustentaba que tanto en México como en otros países de América, la definición del indio había cambiado de una cuestión meramente estadística a otra académica-práctica.<sup>6</sup> En general —añadía—, se entiende que la definición del indio proporciona el punto de partida para determinar, entre otras cosas: la medida en la cual el problema indígena tiene caracteres raciales o culturales; o bien, la forma como una equivocada política indigenista puede hacer de él, si cultural, un problema racial, o también que esta misma política puede conducir a la pérdida de una *indianidad*, presumiblemente valiosa. De modo fundamental, se estima que con tal definición será posible establecer a qué grupos específicos y en qué formas debe llevarse al cabo la obra indigenista.

Otras definiciones del indio y de lo indio fueron formuladas en su tiempo por Gamio, León Por-

tilla y Comas, todas ellas dentro del contexto cultural. Al analizar tales definiciones, Bonfil Batalla,<sup>7</sup> partiendo de la premisa: "el indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho de definirlo", sostiene que al confrontar tales definiciones con la realidad, se ha probado, dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para contener la gran variedad de situaciones y contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América llamados indígenas. Y tan obsoletas resultan algunas de las definiciones culturalistas propuestas, como aquellas en las cuales se recurre a indicadores biológicos, para tratar de conectar la concepción del indio con términos raciales.

Tampoco el criterio lingüístico, más frecuentemente usado para los registros censales relacionados con la población indígena, resulta ser un indicador suficiente, debido a que en los países donde hay un importante componente indígena, una gran parte de éstos no habla la lengua aborígen; en cambio, existe un considerable sector que habla esas lenguas sin ser definido como indígena.<sup>8</sup>

Dados los riesgos que implica encontrar una definición de indio, algunos antropólogos se colocan en posiciones extremas. Por un lado, quienes plantean la imposibilidad de llegar a una definición universalmente válida del indio, y por el otro, aquellos que niegan al indio y tachan de discriminadora la política indigenista.

Formulaciones conceptuales más recientes relacionadas con el indio y lo indio, pero con raíces en anteriores definiciones enmarcadas dentro de un contexto funcional y utilitario, las encontramos en los trabajos de Ricardo e Isabel Pozas,<sup>9</sup> en los siguientes términos:

5 Aparicio Q., *Indígenas tarascos del Lago de Pátzcuaro*, 1972, p. 18.

6 De la Fuente, "Definición, pase y desaparición del indio en México", en *América Indígena*, 1947.

7 Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 105.

8 *Ibid.*

9 Ricardo Pozas, e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, 1972, p. 11.

● La palabra *indio* se usa en este diseño con el mismo contenido que se da a *indígena*, sin establecer ninguna diferencia entre ambos términos, en consecuencia, éstos se usan indistintamente, sin dar valor contrastante al sentido despectivo y discriminatorio que advierten algunos en la expresión *indio* ni a lo genérico que advierten otros en el concepto *indígena*, como tampoco al sentido paternalista que otros más le señalan al último. Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América —a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios— que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas.

Nuevas corrientes del pensamiento antropológico y sociológico, partiendo de las tesis dicotómicas de Tonnies, formulan categorías sociológicas destinadas a explicar el desarrollo de las sociedades de los países latinoamericanos. El sociólogo alemán Tonnies parte del principio de que el principal motor de la historia radica en la existencia de dos tipos polares contradictorios de sociedad, reunidos en los conceptos de comunidad y sociedad. El primero representa la vida precapitalista, en tanto que el segundo el moderno mundo industrial.

Partiendo de esta posición, se formulan conceptos relacionados con la existencia en los países latinoamericanos de una sociedad “dual o plural”, dando énfasis a la población marginal al desarrollo;<sup>10</sup> algunos enfocan el problema tratando de establecer la existencia de relaciones de dominio y de explotación similares a las de una situación colonial, y formulan su esquema dentro de los concep-

tos de un “colonialismo interno;<sup>11</sup> otros, partiendo siempre del principio de “situación colonial” formulado por Balandier<sup>12</sup> para la población del África negra, se refieren a las relaciones en que se desenvuelve una sociedad integrada por “ladinos” e “indígenas”.<sup>13</sup> Finalmente, y de acuerdo con las citadas tesis dualistas, establecen la oposición entre una sociedad “desarrollada” y una sociedad “feudal”, dando supremacía a la primera.<sup>14</sup>

Planteando así el problema, se evade analizar las contradicciones existentes en la sociedad, que surgen en las relaciones de producción; éstas nos conducen, por una parte, a la división clasista de la sociedad y por otra a tratar de establecer el modo o los modos de producción que corresponden a tales relaciones. Dentro de esta línea han surgido nuevos planteamientos basados en la teoría marxista, tratando de alejarse de todo dogmatismo que obstaculizaba su interpretación y desarrollo científico. Porque como aclara Godelier—<sup>15</sup> “el marxismo se había convertido en lo que Marx detestaba, es decir, en un conjunto de recetas, de dogmas-recetas, que habrían de permitir tanto al filósofo como al historiador marxista resolver en todo evento los problemas científicos y los problemas técnicos e insertar, mal que bien, las diversas sociedades y los diversos períodos de la historia en un esquema general de la evolución de la humanidad”.

El estudio de las sociedades precapitalistas a la luz del marxismo, permite explicar, de manera apreciable, el desarrollo de las sociedades de nuestros países, dando lugar a nuevos planteamientos y discusiones fructíferas dentro del campo de la antropología latinoamericana.

11 Stavenhagen, 1965.

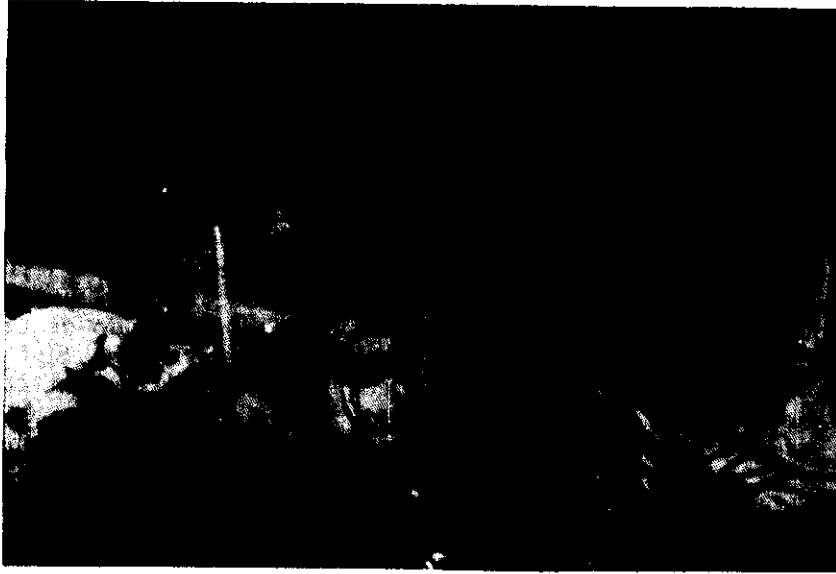
12 Balandier, 1965.

13 Guzmán-Böckler y Herbert, 1972.

14 Frank, 1967, citado por Bartra, 1975.

15 Godelier, “Marxismo, antropología y religión”, en *Marxismo, antropología y religión*, 1974.

10 González Casanova, 1965.



*b. La cultura y los enfoques etnográficos*

La fuerte corriente culturalista, emanada principalmente de la antropología norteamericana, continúa influyendo en forma destacada en los enfoques que se dan al estudio de la sociedad y la cultura de las sociedades agrarias, especialmente en aquellos países que tienen un fuerte componente indígena en su población.

De acuerdo con tales corrientes, se pone mucho énfasis en los rasgos culturales indígenas para diferenciar a éstos de la población mestiza. De esta manera se destacan aspectos tales como la vestimenta, la lengua y las costumbres que subsisten del pasado prehispánico, para establecer líneas divisorias entre uno y otro componente de la población. Tales estudios tienen como característica común la proliferación de datos etnográficos: la descripción detallada de los elementos culturales; y si se habla

de la organización social lo mismo que de las actividades económicas, todo se enmarca dentro de la misma tonalidad descriptiva, escasa interpretación de los fenómenos sociales, de acuerdo a su desarrollo histórico, y una ausencia notoria de la teoría, como marco de referencia para los aspectos estudiados.

Muchos estudios de comunidad elaborados de acuerdo con tales lineamientos, también presentan a las sociedades investigadas como verdaderas islas, al enfocarla separadas de su contexto histórico y social, tal como si las poblaciones o comunidades no formaran parte de una sociedad global.

Al tratar de conceptualizar las sociedades llamadas *indígenas*, por lo que conservan como supervivencias prehispánicas —corriendo el riesgo de las grandes lagunas que en este sentido todavía existen por consecuencia de la dominación colonial española y portuguesa—, podrá servir como retrato

etnográfico de las sociedades llamadas *indígenas*, pero no refleja la realidad social con toda la gama de contradicciones clasistas en que descansan.

Los estudios de comunidad examinados en este trabajo, tienen como característica común estar enfocados —salvo escasas variantes— dentro de las modalidades de la corriente culturalista. Tanto las descripciones hechas de las comunidades chiapanecas del municipio de Zinacantan, como las de Guatemala y El Salvador, siguen la misma tónica; modalidad que tiene sus antecedentes en la aplicación del método cultural o etnográfico, desarrollado por la antropología por medio del estudio de los pueblos primitivos, pero aplicado también ahora a las sociedades modernas por antropólogos, o por sociólogos que poseen conocimientos de antropología.<sup>16</sup>

Según Steward,<sup>17</sup> “tal como se aplica en las tribus primitivas, este enfoque tiene tres aspectos metodológicos sobresalientes: 1. Es etnográfico: la cultura de una tribu, banda o aldea se estudia en su totalidad, y todas las formas de conducta se contemplan como aspectos funcionalmente interdependientes dentro de un contexto global; 2. Es histórico: la cultura de cada sociedad se sigue hasta sus fuentes o grupos ancestrales y antecedentes y entre pueblos vecinos; 3. Es comparativo: cada grupo se observa dentro de la perspectiva de otros grupos que tienen culturas distintas, y los problemas y los métodos se plantean y se utilizan comparativamente”.

Pero al emplearse el método etnográfico, “la mayor parte de los estudios, sin embargo, han considerado a la comunidad como si fuera una tribu primitiva, esto es, como si fuera un conjunto estructural y funcional autocontenido, que podría enten-

derse en sus propios términos. Naturalmente, los especialistas saben que cualquier comunidad moderna es una parte funcionalmente dependiente de una unidad mayor; pero, en general, no han tomado en cuenta este gran cuadro de referencia en sus estudios de comunidad. Las comunidades individuales con frecuencia se estudian como si el conjunto fuera simplemente un mosaico.”<sup>18</sup>

En el trabajo de Colby y Van den Berghe,<sup>19</sup> la referencia que se hace a una unidad mayor para situar la ciudad de San Cristóbal las Casas, por ellos estudiada, es el estado de Chiapas y la posición geográfica de éste en el Sureste de México. La siguiente referencia a un ámbito mayor es de carácter lingüístico: “como en el resto de México, la mayoría de los habitantes urbanos están castellinizados en lo que se refiere al monolingüismo español y a la indumentaria.” El resto del estudio se refiere a San Cristóbal las Casas y las relaciones que entre *indígenas* y *ladinos* se registran tanto dentro de los límites de la comunidad, como con las comunidades de la región, en la cual “en unos setenta kilómetros a la redonda de la ciudad ladina (San Cristóbal las Casas) se halla una zona rural habitada por la población indígena, calculada en 125 mil personas, pertenecientes a dos grupos lingüísticos principales (el tzotzil y el tseltal, ambos de la familia mayance) y subdivididos en pequeños grupos étnicos (chamulas, zinacantecos, huistecos, tenejapanecos, etc.)”.<sup>20</sup>

La misma observación se puede hacer a la segunda parte del estudio citado, referido a la “Comparación entre las relaciones étnicas en Chiapas y en Guatemala, con base en las investigaciones realizadas en aquel país centroamericano por varios an-

16 Steward, *Teoría y práctica del estudio de áreas*, 1955, p. 8.

17 *Ibid.*, pp. 8-9.

18 *Ibid.*, p. 9.

19 Colby y Van den Berghe, “Relaciones étnicas en el Sureste de México”, en Vogt ed., *Los zinacantecos*, p. 29.

20 *Ibid.*, p. 31.

tropólogos, entre otros, por Adams, 1956; Gillim, 1947, 1951,<sup>21</sup> con quienes Colby y Van den Berghe concuerdan en la mayoría de las conclusiones a que llegan al comparar las relaciones étnicas. Pero la comparación la profundizan en sus trabajos sobre San Cristóbal las Casas (Chiapas) y Quetzaltenango (Guatemala), en vista de que "los estudios mencionados fueron hechos en poblaciones pequeñas".<sup>22</sup> No obstante, al referirse a la "rigidez general de las relaciones étnicas en Guatemala, que contrastan con la situación de Chiapas y, más aún, con las de México", los autores se remiten a un marco de referencia mayor, al proponer dos hipótesis complementarias, una de las cuales considera que "la población ladina de Guatemala monopolizó el poder político hasta la revolución democrática de 1944; sólo a partir de entonces el Gobierno guatemalteco inició la aplicación de un programa de reformas sociales y adoptó una ideología en favor de la asimilación social de los indígenas."<sup>23</sup> México, por su parte, realizó su gran revolución social entre los años de 1910 y 1917 y su Gobierno inició desde entonces las reformas agraria y social. Puesto que en México el período de intervención gubernamental en favor de los indígenas fue mayor al de Guatemala, puede aceptarse con razón que el tiempo afectó más profundamente y creó una mayor flexibilidad en las relaciones étnicas chiapanecas que en las guatemaltecas."<sup>24</sup>

Los otros estudios se refieren a aspectos especiales de la sociedad y la cultura zinacanteca, tal como sus títulos lo indican; posiblemente, por hacer el editor una explicación somera de la región de los Altos de Chiapas en la Introducción del libro, se

omiten en los estudios parciales referencias al contexto regional o nacional mexicano.

En el trabajo de Marroquín,<sup>25</sup> por tratarse de un extenso estudio de la localidad salvadoreña de San Pedro Nonualco, se dedican los primeros tres capítulos a ubicar histórica y geográficamente la comunidad en relación al resto del país. Pero el tratamiento de la localidad como tal, su economía, organización social, la dinámica misma de la comunidad, cae dentro de los moldes descriptivos y poco profundos en cuanto a su interpretación, familiares al método etnográfico.

Puede concluirse, en relación a las comunidades referidas que, al ser estudiadas, se ajustan al criterio formulado por Steward<sup>26</sup> con respecto al empleo del método etnográfico en los siguientes términos: "El método etnográfico se aplicó a los estudios de aldeas, pueblos, partes de ciudades, minorías raciales y étnicas, y de otras porciones o segmentos de la sociedad. Cada segmento o unidad es estudiado idealmente como un conjunto, cubriendo el campo entero de los fenómenos sociales bajo encabezados tales como vida económica, estructura social, organización política, religión y actividades intelectuales. En contraste con otras ciencias sociales más especializadas, que aislan el fenómeno de su contexto social, cultural o de área, el estudio etnográfico de una comunidad intenta integrar todos los datos de las ciencias sociales en el marco local. (. . .) El método etnográfico es más cualitativo que cuantitativo. En general, tiende a considerar todos los fenómenos que se presentan en la localidad. Es más susceptible de crítica, no por falta de cuantificación, sino porque estudia al grupo local como si la sociedad mayor no existiera."

21. Adams, 1956, Gillim, 1947, 1951, Redfield, 1956, Tax, 1942, Tumin, 1952, 1956, Wisdom, 1940, Wagley, 1949, citados por Colby y Van den Berghe, *op. cit.*, p. 55.

22. *Ibid.*,

23. Gillin, 1947, 339; 1951:51, citado en *ibid.*, pp. 59-60.

24. *Ibid.*, p. 60.

25. Marroquín, *San Pedro Nonualco, investigación sociológica*, El Salvador, C.A., Editorial Universitaria, 1964.

26. Steward, *op. cit.*, p. 9.

## 2. El patrimonialismo y el caciquismo como formas de dominación tradicional

### a. Objeto del análisis

El propósito inicial de este análisis era tratar de encontrar en varios estudios de comunidad, la manera de cómo eran tratadas algunas formas tradicionales de dominación, especialmente la denominada *patrimonialismo* de Weber, así como las manifestaciones de caciquismo. La utilización de falsos instrumentos para comprender la historia y la realidad actual de los pueblos latinoamericanos, ha conducido a tal deformación de esa realidad, escondiéndose en un bosque de términos que, aparte de ser complicados y eruditos, sirven de sostén a teorías subjetivistas y absurdas.

En el estudio de las comunidades campesinas, además de ponerse énfasis en categorías étnicas tales como las que agrupan a los *indígenas* por un lado, y a los *ladinos* o *mestizos* por otro, se trata de adaptar teorías que en nada contribuyen a despejar el proceso de desarrollo de los pueblos latinoamericanos. Por otra parte, tras un ropaje deliciosamente académico se trata, desde los cercanos años que siguieron a la publicación de las obras de Marx, especialmente *El Capital*, de denigrarlo y de levantar toda una cortina de aversión a la terminología materialista. Y se prefiere dar una serie de rodeos terminológicos, antes de llamar a los fenómenos sociales por su nombre, con la sencillez y exactitud necesaria. De ahí el por qué, además de tratar de encontrar empleadas o simplemente reflejadas las tesis patrimonialistas weberianas en los modernos estudios sobre las comunidades campesinas, se hará en lo posible un análisis crítico de tales estudios.

### b. Qué es el patrimonialismo

Según Weber, todas las formas de dominación aparecidas en la historia constituyen "combinaciones, mezclas, adaptaciones o modificaciones" de tres tipos: el carismático, el tradicional y el legal. De acuerdo con Bendix,<sup>27</sup> el análisis de Weber parte, en cada caso, del tipo "puro". De esta manera toma el liderazgo carismático, lo reduce a una elemental relación entre el dominador y los dominados, y formula esa relación de manera tan abstracta que se pueden encontrar ejemplos de ella en todos los contextos históricos. En cada caso, el tipo de dominación se considera en tres niveles: las creencias en la legitimidad que sostienen el sistema de dominación; la organización que permite su funcionamiento; los conflictos reiterados, característicos de la lucha por el poder.

A la autoridad del "señor" sobre la comunidad doméstica, genéricamente se le asigna el nombre de "patriarcalismo", y fue este término el que empleó Weber para designar el tipo "puro" de dominación tradicional. De acuerdo con esta teoría, esta autoridad del "señor" extendida a la dominación de pequeñas o grandes comunidades, la cual rebasaba lógicamente el estrecho marco familiar, pero, en cierta forma, repetía algunas características del "patriarcalismo" original, la designó Weber "patrimonialismo", y bajo esta designación expuso sus problemas.

Conforme a la tesis de Weber, la autoridad patriarcal fue adaptada a los imperativos de vastas comunidades políticas en los regímenes despóticos de Asia, así como en algunos regímenes antiguos y medievales de Occidente. Dentro del marco del patrimonialismo, todos los cargos del gobierno se originan en la administración de la comunidad do-

27 R. Bendix. *Max Weber*, B. Aires, Amorrortu, 1970, p. 312.



méstica del rey. Por esta razón los funcionarios de la administración del gobierno eran, originariamente, servidores y representantes personales del monarca, y se les reclutaba entre los servidores —esclavos, siervos, etc.— en cuya obediencia podía confiarse y a quienes se mantenía como miembros de la comunidad doméstica. No obstante, esta autoridad del “señor” tenía sus límites establecidos y manifestados por la misma tradición en todas sus formas. Pero se podía recurrir a una legitimación de la dominación tradicional ejercida por el “señor”, al invocar éste el uso establecido para exigir obediencia a los dominados.

Por su parte Morse,<sup>28</sup> considera que todos los rasgos constitutivos de la fisonomía de América Latina durante el período de dominación española y portuguesa, corresponden a la imagen dada por la sociología moderna del Estado patrimonial. Pero las manifestaciones de la dominación tradicional del tipo descrito, según Morse, no terminan con la independencia política de los países latinoamericanos, sino que el patrimonialismo sigue manifestándose, con diferentes modalidades, desde los primeros tiempos de la vida republicana, hasta el presente.

Al abundar en el tema, Morse manifiesta que “el derrumbamiento de la autoridad suprema activó las fuerzas latentes de las oligarquías y municipalidades locales y extendió los sistemas familiares en una lucha por el poder y prestigio en las nuevas repúblicas arbitrariamente definidas. Estas telúricas estructuras sociales criollas eran herederas directas de los arreglos sociales prolíferos en la época de la conquista, pero mantenidas bajo control por el Estado patrimonial, ahora volvían a apoderarse de la situación. El caudillo del período independiente, que tenía el control de un grupo de tipo clásico o improvisado por medio del carisma, era la

versión moderna del conquistador. Ante la falta de grupos de interés económicos, desarrollados y en interacción, y que tuvieran interés en el proceso constitucional, los nuevos países se vieron sumergidos en regímenes alternados de anarquía y tiranía personalista. La capacidad para dominar un aparato estatal patrimonial, separado del imperio original, se convirtió en la fuerza que impulsaba la vida pública en cada uno de los nuevos países.”

### c. *El patrimonialismo y los estudios de comunidad*

Se decía en el apartado anterior que las formas de dominación tradicional tipificadas por Weber en el patrimonialismo, seguían manifestándose hasta el presente, de acuerdo con la afirmación de Morse. Antes de hacer una revisión de los estudios de comunidad seleccionados con este fin, mencionado al principio de este trabajo, es oportuno citar las consideraciones que Morse<sup>29</sup> hace sobre el mismo tema. Sostiene este autor que “uno de los obstáculos para constituir una nación en América Latina parece ser precisamente el hecho de que la ley natural guía muy eficazmente el juicio, ya sea en el nivel internacional o en el nivel de la familia y de las comunidades y aldeas más pequeñas, pero no en el nivel nacional. No es un accidente —añade— que los latinoamericanos destaquen con tanta frecuencia como juristas internacionales, o que el “desarrollo comunitario” tenga un lugar tan importante en los modernos planes de reforma en América Latina. Al enfrentarse a las complejidades, las abstracciones y las soluciones de compromiso dados al planear líneas de acción para el Estado nacional, los sentimientos morales instintivos tienden a debilitarse o a suprimirse.”

<sup>28</sup> R. Morse, “La herencia de América Latina”, en *Plural*, México, núm. 46, 1975, p. 35.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41.

La relación que encuentra Morse entre la dominación patrimonial y la situación actual de la política y gobierno de los países latinoamericanos, y que él califica como una herencia de la etapa colonial, la ve reflejada en la forma como se desenvuelven algunas comunidades agrarias de nuestros países conforme a "rasgos estáticos y vegetativos del Estado patrimonial". Las críticas posibles inmediatas a este planteamiento nos conducirían a afirmar que ninguna comunidad, ninguna sociedad es estática, sino que, conforme al momento histórico que le toque vivir está sometida a un proceso de cambio. Pero los comentarios a estas y otras afirmaciones relacionadas con las premisas tenidas en cuenta se harán al final.

¿Existen, en los estudios de comunidad reseñados, interpretaciones basadas en las formas de dominación tradicional de Weber, especialmente las que caracterizan el patrimonialismo?

C-1. En el trabajo de Colby y Van den Berghe<sup>30</sup> para hablar de la estratificación de los habitantes de los *Altos* de Chiapas, que incluye la ciudad de San Cristóbal como principal centro urbano, y las numerosas comunidades rurales, se empieza haciendo una diferenciación basada en categorías étnicas, separando a *ladinos* e *indígenas*, entre quienes trazan una verdadera línea divisoria. Basados en esta separación describen las características sociales y culturales de cada sector o categoría étnica; así, por ejemplo, para explicar los valores básicos de *ladinos* e *indígenas*, hacen las siguientes formulaciones: "Puesto que los ladinos y los indígenas pertenecen a culturas muy diferentes, es claro que los valores básicos de ambos grupos se manifiestan tanto en la imagen que cada uno de ellos se hace de sí mismo, como en sus relaciones mutuas."

Mientras que la cultura ladina está estructura-

da verticalmente y acentúa las relaciones de competencia y de orden y obediencia, la cultura indígena es fundamentalmente horizontal. A pesar de la importancia de la edad y de la rígida etiqueta basada en la edad relativa de los participantes, la cultura indígena no concede tanta importancia a la jerarquía social. La autoridad se ejerce mediante la persuasión y la influencia, más que a través de ordenamientos. La posesión de un *cargo* (función religiosa) en los grupos indígenas es una fuerza niveladora, algo más que un simple factor de jerarquía, ya que, aunque un *cargo* confiere prestigio a quien lo tiene, impone también el gasto de grandes sumas de dinero, de manera que desalienta la concentración de la riqueza. La brujería y el temor a ella actúan igualmente como poderosas fuerzas niveladoras en las culturas indígenas. Por el contrario, la sociedad ladina posee una elevada conciencia del *status* y está fuertemente estratificada en líneas clasistas. Las relaciones de orden y obediencia se acentúan en la familia, en la escuela, en la estructura política y en la situación del trabajo. La diferencia básica de los valores puede explicar, en parte, la incuestionable pretensión de superioridad cultural de los ladinos, quienes conciben las diferencias culturales en términos claramente jerárquicos. Por otra parte, el énfasis horizontal de las culturas indígenas actúan contra la adquisición por parte de sus integrantes de la habilidad y recursos necesarios para que puedan pasar por ladinos."

De acuerdo con la descripción hecha por Colby y Van den Berghe, se podría deducir que es en la sociedad ladina en donde se pueden detectar algunos rasgos de dominación tradicional debida a lo que ellos llaman "una elevada conciencia del *status*" o a la estructura vertical de su cultura. Estos rasgos también podrían encontrarse en la institución familiar, en la estructura política hasta llegar a las formas de administración política del estado de Chiapas, en donde el gobierno está organizado con base

30 Colby y Van den Berghe, *op. cit.*, pp. 33-34.

en los municipios. De ahí que, según los autores,<sup>31</sup> el gobierno de San Cristóbal, municipio principal de los Altos de Chiapas, es, por supuesto, un completo monopolio de los ladinos. En los municipios rurales del interior, a veces los indígenas tienen bastante control sobre sus asuntos locales, aunque, en otros casos, un secretario ladino —a menudo único funcionario alfabetizado— es quien tiene el único poder real en los municipios indígenas. Así pues concluyen los autores, en el nivel local la estructura gubernamental, en tanto que se refleja en la dicotomía ciudad-campo, tiende a mantener la división existente entre indígenas y ladinos.

Finalmente, las claras alusiones a una relación paternalista de parte de los *ladinos* hacia los *indígenas*, se encuentran en el mismo estudio cuando los autores hacen una caracterización más detallada del sistema ladino-indígena de relaciones étnicas. “En general —afirman—, las relaciones étnicas en los Altos de Chiapas revisten una forma tal que uno de los autores la ha llamado *paternalista*.<sup>32</sup> Los ladinos tratan a los indígenas en forma condescendiente, pero a menudo con un poco de afecto; consideran a los indígenas primitivos, incultos, ignorantes, indignos de confianza, irresponsables e infantiles. Los ladinos llaman a los indígenas *inditos* o *muchachos* sin importar la edad de éstos. Los apelativos *don* y *señor*, a pesar de ser usados constantemente entre los ladinos, no se emplean nunca para dirigirse a los indígenas; para tratar con ellos, usan invariablemente la forma familiar *tú*, en la cual los ladinos adultos se dirigen a los niños y adolescentes de su grupo. Por su parte, cuando los indígenas se dirigen a los ladinos, usan las formas vocativas de respeto *don*, *señor* y *patrón*; también se les exige que usen la forma de cortesía *usted*, pero frecuente-

mente emplean el *tú* familiar debido a sus pocos conocimientos del español.”

C-2- En el estudio de M. Zimbalist,<sup>33</sup> la organización social de la comunidad La Grandadilla es dividida en una serie de unidades, que considera como las más relevantes para los indígenas mismos: la familia, el grupo de casas o “sitio”, la familia extensa completa, el grupo temporal en torno al manantial, el paraje y la milpería. Añade que, aunque típicamente la familia está representada por una casa y por una familia nuclear integrada por el marido, la esposa y los hijos solteros, puede ampliarse para incluir más casas, más gente o ambas cosas, en tanto se comparta entre ellas una cruz del patio y una provisión de maíz. (. . .) la tierra en la cual se hallan la casa o casas, es siempre propiedad del hombre. El es *hunyahval*, único propietario, o abastecedor de maíz, si bien puede haber asimismo otros hombres de la unidad que ganan dinero. La forma de organización familiar descrita por Zimbalist, sobre todo cuando se refiere a la familia extensa y al papel simbólico de una cruz de patio como factor unitario y consolidante, podría tener cierta similitud con las formas de dominación patrimonial que se originan en el patriarcalismo, según el modelo de Weber. Lo anterior se relaciona todavía con la observación hecha posteriormente por la autora en el sentido de que “el grupo de casas o *sitio*, un grupo físico obvio de hogares emanados de un ancestro común o de la propiedad de los mayores, es quizá real para los indígenas mismos, en tanto refleja los lazos familiares y un arreglo físico conveniente”.

La estructura familiar, el sentido unitario con que funciona, también se ve reflejado a una escala en la comunidad o aldea como tal, sobre todo de acuerdo con la organización ceremonial. La persona encargada de organizar las dos fiestas principa-

31. *Ibid.*, p. 36.

32. *Ibid.*, p. 46.

33. Zimbalist, *op. cit.*, p. 277 y s.

les de la comunidad y que recibe la designación de *Martomo Santa Krus*, es elegido por un grupo de ancianos. La casa del *Martomo* se convierte en lugar de reunión de toda la unidad durante la fiesta y en los días de la celebración el grupo funciona como una sola familia simbolizada por la cruz del patio de la casa del *Martomo*, única decorada para la festividad.<sup>34</sup>

C-3- F. Cancian<sup>35</sup> traza para su estudio objetivos bastante precisos al mismo tiempo que ambiciosos. Divide el informe acerca de la organización social y religiosa de Zinacantan en cuatro partes: "1. el sistema de *cargos* de la jerarquía religiosa, 2. los ramos burocráticos de la jerarquía religiosa, 3. los especialistas rituales ligados a la jerarquía, y 4. el sistema de clases o de prestigio en la comunidad. Usando este material intentará construir "un modelo sugestivo para los estudiosos de la antigüedad maya."

Es conveniente hacer referencia a la descripción hecha por Cancian del sistema jerárquico religioso de Zinacantan, para ubicar las funciones burocráticas encerradas en dicho sistema y que el autor compara con el modelo propuesto por Weber en relación a las organizaciones burocráticas.

Como es usual en el área maya, en Zinacantan la jerarquía consiste en una "escalera" de *cargos* por la cual el individuo debe "ascender" para ser elegible a puestos superiores. La duración de un *cargo* es de un año y el descanso uno y otro *cargo* varía entre tres y veinte años. La jerarquía zinacanteca es religiosa y no es del tipo cívico-religioso característico de los mayas; de esta manera, los *cargos* civiles existentes en los últimos sesenta años, tales como *presidente municipal*, *síndico*, y cuatro *jueces*, no cuentan para el avance en la jerarquía,

como no cuentan tampoco los *cargos* de regidores civiles creados posteriormente. Por otra parte, según los zinacantecos, en comparación con los *cargos* religiosos, los civiles proporcionan poco prestigio; y llegan a referirse a su servicio prestado en los puestos civiles como a una pérdida de tiempo que retrasa su progreso en la jerarquía religiosa.<sup>36</sup>

Según Cancian,<sup>37</sup> la jerarquía zinacanteca puede ser considerada como una organización racional y legalista encaminada al mantenimiento y a la realización del ritual religioso. Para subrayar este punto de vista, emplea en la descripción de su estructura un número de afirmaciones hechas por Weber,<sup>38</sup> relacionadas con las organizaciones burocráticas. Agrega Cancian que, aunque sus frases puedan parecer extrañas en este contexto, no distorsionan los hechos etnográficos.

● Como institución la jerarquía es "una organización continua de funciones limitadas por las reglas", según dice Weber (1947:330), de la burocracia; también se apega a la especificación de que "la organización de los puestos sigue el principio de la jerarquía, es decir, cada puesto inferior está bajo el control y la supervisión de uno superior" (p. 33).

● El *cargo*, como puesto, y quien lo ocupa, como su titular, son también perfectamente burocráticos: El *cargo* tiene "una esfera específica de competencia. . . una esfera de obligaciones de cumplir funciones, que ha sido señalada como parte de una división sistemática del trabajo (p. 330). . . Finalmente, hay una completa ausencia de apropiación de la posición oficial por parte de quien la ocupa" (p. 332). Ciertamente, quien ocupa un *cargo* lucha por cumplir las obligaciones financieras oficiales y tiene poca inclinación por contribuir a ellas. Además de eso, se pone un énfasis elaborado en las ceremonias del cambio de puesto en

34 *Ibid.*, pp. 287-288.

35 Frank Cancian, "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en *Los zinacantecos*.

36 *Ibid.*, pp. 316-318.

37 *Ibid.*, pp. 319-320.

38 Weber, citado en *ibid.*

que se releva a los ocupantes y se instala a sus reemplazantes.

● Weber afirma que “los candidatos son seleccionados con base en calificaciones técnicas” (p. 333). A primera vista, no es posible decir que la jerarquía zinacanteca cumpla este criterio, pues las calificaciones técnicas no parecen ser necesarias para el servicio. Todo el conocimiento especializado se concentra en los especialistas rituales semipermanentes, que no forman parte de la jerarquía misma. Pero para Weber —como lo revela en su afirmación de que deben ser probadas mediante examen o garantizadas por un diploma—, las calificaciones técnicas son criterios racionales y universalistas que sirven para diferenciar al candidato calificado de la persona no calificada, a quien podría designarse para ocupar la posición basándose en sus relaciones personales familiares, desligadas de su habilidad para cumplir con los deberes del cargo.

● En esta situación, el dinero tiene muchos rasgos paralelos con las calificaciones técnicas. Puede ser medido con exactitud; cualquier cantidad de dinero o provisión de maíz puede compararse con las demás cantidades de dinero o provisiones de maíz. En Zinacantan, la posibilidad de financiar cantidades de licor, alimentos, velas y otros bienes y objetos necesarios para la realización del ritual, es lo que decide quién ha de ocupar un cargo.<sup>39</sup>

C-4- Volviendo al estudio sobre relaciones interétnicas de Colby y Van den Berghe,<sup>40</sup> en la segunda parte del mismo presentan una comparación entre las relaciones étnicas en Chiapas y en Guatemala. Para su estudio comparativo toman en cuenta varios trabajos bien documentados, realizados sobre las relaciones entre indígenas y ladinos en Guatemala.

Como los estudios mencionados fueron hechos en poblaciones pequeñas, Colby y Van den Berghe consideraron interesante comprobar la situación de Quezaltenango, la segunda ciudad en importancia de Guatemala, que en 1950 tenía una población de 27,700 habitantes, con la ciudad chiapaneca de San Cristóbal. Ambas ciudades eran de dimensiones comparables, si bien la situación étnica era bastante diferente en cada una de ellas. “Como en muchas otras localidades guatemaltecas, muchos indígenas de Quezaltenango viven en la ciudad y su grupo se halla estratificado en clases socioeconómicas, condiciones que están ausentes en San Cristóbal.”<sup>41</sup>

Para los intereses del presente trabajo, en el estudio comparativo de las relaciones étnicas de Guatemala y Chiapas entre indígenas y ladinos, los autores —y especialmente Van den Berghe— tratan de encontrar alguna similitud en la relación ladino-indígena con los modelos de Weber sobre “patriarcalismo” y “patrimonialismo”, al hacer las afirmaciones que siguen:

● La mayor o menor flexibilidad de las barreras étnicas tiene importantes consecuencias en el desarrollo de las relaciones étnicas a través del tiempo. Uno de los autores (Van der Berghe, 1958), ha presentado en otra parte un modelo dicotómico ideal de las relaciones raciales y étnicas. Las relaciones intergrupales de carácter paternalista se dan típicamente en las sociedades preindustriales y presentan poco desplazamiento social y geográfico, una clara división de trabajo a la vez que profundas divisiones entre la riqueza, la educación y la cultura de cada grupo; estas relaciones intergrupales son del tipo patrón-serviente, con un despotismo benévolo por parte del grupo dominante y un acomodamiento sumiso por la del subyugado. Tales relaciones son, en general, íntimas pero desiguales en los *status* y estrictamente impuestas por

39 Cancian: *op. cit.*, pp. 319-321.

40 Colby y Van den Berghe, *op. cit.*, p. 57 y ss.

41 *Ibid.*, p. 57.

la fuerza. La urbanización y la industrialización minan el sistema paternalista, el cual tiende a desarrollar relaciones de competencia *siempre y cuando las fronteras étnicas o raciales permanezcan rígidas*.<sup>42</sup>

En referencia concreta a las relaciones étnicas existentes en Chiapas y Guatemala y la comparación hecha de ellas, los autores consideran que en ambas áreas hay un sistema paternalista en la interacción entre indígenas y ladinos, heredado de la Época Colonial. Agregan que en San Cristóbal y en gran parte de Guatemala, las relaciones son aún predominantemente paternalistas, pero están sufriendo rápidos cambios; la tendencia de tales cambios en el futuro, estará determinada en parte por el grado de rigidez de la barrera étnica en cada localidad.

#### d. El caciquismo como forma de dominación

Ya para el año de 1928, fecha en la cual se publica la primera edición de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, afirmaba Mariátegui: "No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra."<sup>43</sup> Podría afirmarse que desde el momento mismo del inicio de la dominación colonial española y portuguesa de los antiguos habitantes de los territorios donde hoy forman la América Latina, la lucha de los pueblos es por la tierra y la libertad.

La dominación colonial se caracteriza, en esencia, no por el fracaso de los indios en las batallas, las cuales tuvieron que librar contra el conquis-

tador español en la defensa, precisamente, de su tierra, sino que la verdadera conquista empieza —dado el paso anterior— al ser despojados los indios de sus fuentes de riqueza. La lucha armada constituyó un medio, un recurso para llegar al sometimiento económico, siendo este último el momento decisivo para la conquista. Puede incluso llegar a demostrarse —como sostiene Martínez Peláez—,<sup>44</sup> que la evangelización fue una tercera fase: sometimiento ideológico, necesario, al igual que la fase militar, para la consolidación de la conquista económica.

Pero una vez consolidada la conquista económica, el régimen colonial necesitaba de una capa social, capaz de desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicios, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora— o sea los españoles peninsulares y los criollos— no bastaban para cubrir. El expediente adecuado del cual el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia, fue el de los mestizos, considerados como una categoría social o sector diferente de la población indígena.<sup>45</sup> Pero no fueron únicamente los mestizos como tales quienes desempeñaron esta labor mediatizadora en la etapa colonial, sino también aquellos indios que antes de la dominación colonial disfrutaban de una posición privilegiada, fueron objeto de ciertas consideraciones por parte de los conquistadores y sirvieron como intermediarios entre éstos y la masa indígena dominada. De esta manera surgió la institución del cacicazgo o caciquismo, designándose a su representante con el término de "cacique".<sup>46</sup>

44 Martínez Peláez, *La patria del criollo*, San José Costa Rica, EDUCA, 1975, pp. 30-31.

45 Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, México, vol. IX, 1972, p. 113.

46 El término cacique viene de la palabra "Kassiquan" de la lengua arwaka (*sic*) del Caribe. Cfr. Paré "Caciquismo y estructura

42 *Ibid.*, p. 61.

43 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1973. p. 45.

Al referirse a los últimos caciques de San Pedro Nonualco, en las líneas introductorias expresa Marroquín<sup>47</sup> que durante la Colonia, las autoridades españolas mantuvieron en muchas comunidades indígenas la institución del cacicazgo; con ello perseguían diferentes objetivos: 1. apoyarse en la autoridad del cacique para mantener, por su mediación, sojuzgadas a las masas indígenas; 2. facilitar la conversión de los indios a la religión católica, dándole al cacique relevantes atribuciones en materia religiosa; y 3. facilitar la explotación de la mano de obra indígena, pues el cacique se encargaba de organizar los grupos de trabajo y del cumplimiento de las respectivas tareas.

Por su parte, Paré,<sup>48</sup> al referirse a lo ocurrido en la Nueva España durante la etapa colonial, manifiesta que el caciquismo consistía en el reconocimiento por parte de la Corona de los títulos de nobleza de los indígenas, así como de ciertos derechos y obligaciones acordados a esos nuevos funcionarios, quienes gozaban de un poder real a pesar de ello. Éran, más bien, instrumentos del colonizador quien ejercía el poder y servían de intermediarios entre colonizadores y colonizados. Posteriormente a la abolición de los títulos de caciques en 1824, el término siguió usándose en el lenguaje popular para designar a aquellas personas que ejercen el poder real mediante el nombramiento o manipulación de autoridades. La misma autora propone una definición de caciquismo en la forma siguiente: "En términos generales, definimos al caciquismo (sea el de la Época Colonial, Independiente o posrevolucionaria) como un fenómeno de media-

ción política, caracterizado por el ejercicio informal y personal del poder para proteger intereses económicos individualmente o de una fracción."<sup>49</sup>

De acuerdo con la definición y los antecedentes históricos del caciquismo, a éste no se le puede examinar como un fenómeno aislado del contexto social, o como perteneciente únicamente a la situación que presentan las relaciones interétnicas (ladino-indígena, por ejemplo), sino como resultado del dominio de unos grupos sobre otros (colonizadores-colonizados; explotadores-explotados), o sea, dentro del marco de la lucha de clases. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta la estructura económica de la sociedad, la correlación de fuerzas que existe entre las clases sociales que estará, de acuerdo con las consideraciones anteriores, ligada a la estructura de poder.

No es el caso ahondar en las consideraciones teóricas histórico-sociales del caciquismo, pues sería tema para un estudio especial y detenido, dada la importancia que tiene dentro de las sociedades agrarias latinoamericanas; por lo pronto se trata únicamente de situar el fenómeno del caciquismo como forma de dominación tradicional y las manifestaciones que tiene en los estudios, objeto de análisis en este trabajo.

#### *e. Supervivencia del caciquismo en las comunidades*

En el estudio de Marroquín,<sup>49</sup> dada la amplitud del mismo, se hace una referencia mayor al caciquismo, fenómeno del cual no se ocupan los autores de los otros trabajos examinados y que se refieren a comunidades del estado de Chiapas, México, y de la República de Guatemala.

de poder en la Sierra Norte de Puebla", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Instituto de Investigación Social, UNAM., Siglo XXI, 1975, p. 36.

47 Marroquín: *San Pedro Nonualco*, San Salvador, 1964, p. 69.

48 Paré, *op. cit.*, p. 36.

49 *Ibíd.*

49 Marroquín, *op. cit.*, p. 69-73.

En el capítulo segundo, dedicado al proceso histórico de San Pedro Nonualco, en el apartado donde examina las rivalidades surgidas entre comunidades vecinas, Marroquín, describe los estallidos de violencia entre las comunidades indígenas, como el resultado del celo con el cual guardan dichas comunidades "lo que llaman su jurisdicción, 'sus tierras' y son capaces de luchas sangrientas y de odios pertinaces, cuando el vecino les reclama una porción de tierra que la comunidad considera suya."<sup>50</sup> Lo anterior sirve de marco de referencia para narrar líneas adelante, el choque que tuvo lugar en 1842 entre los pueblos vecinos de San Pedro y Santiago Nonualco. Marroquín, basado en un manuscrito del profesor Benjamín Alfaro, lo relata así:

● Los ánimos quedaron exaltados; los de Santiago no podían aceptar la idea de que fueran los de San Pedro los primeros en invadir su pueblo; el cacique santiaguense, Petronilo Castro, sustituto del famoso caudillo Anastasio Aquino, se hallaba ausente cuando el ataque de los de San Pedro, y a su regreso a Santiago manifestó profundo disgusto y organizó un grupo considerable de sus indígenas para llevarlos en expedición vindicativa.

● . . . Celestino Rojas tocó a rebato las campanas de la iglesia y el pueblo de San Pedro se aprestó para la defensa: mujeres, niños y ancianos fueron enviados a una loma que está al norte de la ciudad. Los santiagueños descienden a toda carrera por la cuesta del camino denominado "Siete codos" que comunica a San Pedro con Santiago, y entran como un alud al pueblo, matando de un tiro de escopeta a Celestino Rojas; rompieron puertas y ventanas del cabildo y dieron muerte al alcalde municipal Manuel Carrillo. Los ánimos de los sampedranos parecían decaer, pero el caudillo Francisco Gómez les gritó: ¡Coja cada uno el suyo y los demás déjenmelos a mí!, con su ejemplo

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 61.

restauró el valor de los paisanos quienes se lanzaron con nuevos bríos a la lucha; hasta unas cuantas mujeres que se habían quedado participaron en la refriega arrojando piedras sobre los invasores.<sup>51</sup>

El anterior relato revela, entre otros aspectos, los siguientes que cabe destacar: 1. El móvil del choque entre los pueblos vecinos fue la rivalidad existente por la reclamación de tierras ejidales, situación que se venía enfrentando desde el siglo XVIII; 2. la participación de caciques en ambos bandos, quienes mantenían un poder informal detrás de la autoridad formal del alcalde municipal;<sup>52</sup> 3. grupo de campesinos dominados y dirigidos por el cacique, también en ambos bandos, entregados a una lucha fratricida, cuyo móvil aparente es la existencia de caciquismo en la localidad desde la época misma de la Colonia Española. Expresa el autor que el libro de bautismo más antiguo, el cual se conserva en el archivo de la iglesia de la comunidad, se encuentra consignada la siguiente partida:

● En S.P. Núm. a 11 de julio de 1797 años. Yo el coadjutor hice los exorcismos, puse olmo y crisma y bauticé solemnemente a *Juan Jose Secundino* que nació a primero de éste, hijo legítimo de *don Juan de Dios Hernández*. *Yndio cacique* y de *Torbias del Rosario* mulata, fue su padrino *Juan Esteban yndio* de este pueblo, le advertí el parentesco y obligación que contrahe y lo firmó. *Nicolás Salazar*.<sup>53</sup>

Considera marroquín que posiblemente *Juan de Dios Hernández* fue el último cacique de San Pedro, puesto que veintitrés años más tarde tuvo lugar la independencia de España y con ella se suprimieron los cacicazgos, los títulos de don y demás

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>52</sup> Alcalde municipal en El Salvador, corresponde al cargo de presidente municipal en México.

<sup>53</sup> Marroquín, *op. cit.*, p. 70.



distinciones nobiliarias. Con el correr de los años el apellido Hernández se convirtió en Hernández y las atribuciones del cacique quedaron relegadas al plano meramente religioso, como colaboradores o auxiliares de ciertas funciones. No obstante, algunos descendientes de Juan de Dios siguieron siendo considerados por los indígenas como caciques, tal fue el caso de Pablo Hernández, bisnieto de aquél, quien desempeñó el cargo de *thastulero* (orador de los indios en ceremonias especiales de carácter religioso). Posteriormente la familia Hernández trasladó su residencia al cantón<sup>54</sup> "Comunidad", en donde vivía el anciano Francisco Hernández, hijo de Pablo, quien informó que en el tiempo cuando vivía su padre Pablo Hernández desempeñó cargos importantes, ya que además de *thastulero*, fue mayordomo de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, síndico municipal; presidente del Círculo Párroquial y después del Círculo de Josefinos; "él realizó la construcción de la fachada actual del Templo; pues con su autoridad sobre los indígenas elaboraba las planillas de las personas que tenían que dar su trabajo gratis para la iglesia. En realidad, nos dijo el anciano, los trabajos más importantes de la iglesia se han hecho casi sólo con la pobrería; los pobres ponían su trabajo, alquilaban los instrumentos de trabajo, hacían los ladrillos. Los 'señores del Centro' no participaron en nada; una vez el cura Párroco le dijo a Pablo Hernández: 'Se acabó el *pisto*<sup>55</sup> para comprar cal'; entonces Pablo fue a ver a uno de los señores más ricos de la localidad, don M.U. pero éste se negó a darles ayuda, y entre todos los pobres, de centavo en centavo, reunieron la suma necesaria para la cal"<sup>56</sup>.

54 Cantón, nombre que se le da a una de las unidades más pequeñas de acuerdo con la división político-administrativa del territorio salvadoreño.

55 *Pisto*, nombre popular que se emplea para designar el dinero.

56 Marroquín, *op. cit.*, p. 71.

### 3. Comentarios

1. Este trabajo ha tenido por objeto revisar algunos estudios realizados en comunidades mayas del municipio de Zinacantan de los Altos de Chiapas, México; en una comunidad de Guatemala y otra de El Salvador, y detectar en tales estudios aspectos relacionados con las categorías de análisis conceptuales del indio; así como las manifestaciones de patrimonialismo y caciquismo como formas de dominación tradicional.

2. Las corrientes antropológicas culturalistas que han tratado de establecer diferencias entre los componentes *indígenas* y *ladinos* de la población latinoamericana, utilizando para ello diferentes criterios de carácter cultural; así como aquellas corrientes antropológicas y sociológicas que se enmarcan dentro de posiciones bipolares o dualistas en el análisis de la sociedad de la misma región, evaden enfocar el problema desde el ángulo de los modos de producción, relaciones de producción y lucha de clases.

3. Los enfoques culturalistas y el empleo del método etnográfico resultan demasiado parciales, ya que estudian la comunidad como un conjunto autocontenido y desligado de un contexto histórico, social más amplio. Se destacan aspectos meramente culturales (vivienda, vestimenta, usos y costumbres, etc.), pero se olvida la participación que el grupo estudiado tiene en las relaciones de clase dentro de la sociedad mayor de la que forman parte.

4. El patrimonialismo, como modelo de interpretación de las sociedades agrarias, por más que en los estudios antropológicos se trata de forzar su empleo, de acuerdo con los ejemplos revisados se deduce que no presenta la realidad concreta. Hace aparecer los grupos denominados (campesinos mestizos e indígenas) como elementos pasivos, ante quienes lo único que se levanta son barreras de

carácter étnico, las cuales, una vez eliminadas, se habrán logrado ciertas posiciones superiores. Consideramos, como las principales barreras que los campesinos tienen que vencer: la explotación, la miseria y la ignorancia a las cuales están sometidos.

5. Las manifestaciones de caciquismo, tal como son presentadas en el trabajo de Marroquín, dan la impresión de reducirse únicamente a una altruista y bondadosa dirección por parte del cacique de un grupo de campesinos que enfrentan un problema. Se presentan los hechos con base en los datos de los informantes, pero no se hace ningún esfuerzo de interpretación del verdadero papel de intermediario que jugaron y siguen jugando determinados caciques entre el poder del colonizador, del criollo y del terrateniente independiente y la masa campesina (indígena o no) objeto de explotación.

6. Particularmente consideramos que la antropología marxista es la vía seguramente más fecunda para estudiar y comprender problemas tales como los referentes a la identidad étnica, relaciones interétnicas, indigenismo, minorías étnicas, entre otros. La corriente marxista en antropología, que se apoya en el materialismo histórico, y se basa en las enseñanzas de los clásicos del marxismo-leninismo (Marx, Engels, Lenin, etc.), pretende crear nuevos enfoques en la antropología. Dentro de esta nueva problemática y enfoques, ocupa un lugar especial el estudio de los grupos indígenas.

7. Finalmente, consideramos también necesario tener presente, cuando se trate de cuestiones relacionadas con la identidad étnica y las relaciones interétnicas, que las comunidades indígenas contemporáneas no son simples remanentes o deformados reflejos de la antigua cultura prehispánica, como directa o indirectamente se les califica en los trabajos reseñados. Las comunidades indígenas —independientemente de sus propias peculiaridades y matices— son conformaciones socioeconómicas

adaptadas al modo de producción capitalista, que es dominante/ y coexisten y sufren las contradicciones inherentes a dicho modo de producción, además, surgen como consecuencia de la articulación que se establece con la economía mercantil simple, característica de las sociedades campesinas, sean éstas mestizas o indígenas.

### Bibliografía

- Gonzalo Aguirre Beltrán: Introducción a *Relaciones interétnicas* de Julio de la Fuente, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.
- José Antonio Aparicio Q.: *Indígenas tarascos del Lago de Pátzcuaro*, Educación, Dirección de Publicaciones.
- Georges: *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, PUF, 1955.
- Roger Bartra: "El modo de producción asiático en el marco de las sociedades precapitalistas", en Jean Chesnaux y otros, *El modo de producción asiático*, México, Grijalbo, Col. 70. 1975.
- Bendix: *Max Weber*, B. Aires, Amorrortu, 1970.
- Guillermo Bonfil Batalla: "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. IX. 1972.
- Frank: "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una comunidad maya", *Los zinacantecos*, Evon Z. Vogt ed., México, Instituto Nacional Indigenista, 1966.
- Pierre: "Relaciones étnicas en el Sureste de México", en *ibíd.*
- Andre Gunder Frank: *Capitalism and underdevelopment in Latin America*, Nueva York, 1967.
- Julio de la Fuente: "Definición, pase y desaparición

- ción del indio en México”, en *América Indígena*, México, vol. VII, 63-69, 1947.
- , “*Relaciones interétnicas*”, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, 1965.
- Maurice Godelier y otros: *Marxismo, antropología y religión*, México, Roca, 1974.
- Pablo González Casanova: *La democracia en México*, México, Era, 1965.
- Francisco Javier Guerrero: “La cuestión indígena y el indigenismo”, en Héctor Díaz-Polanco y otros: *Indigenismo, modernización y marginalidad. una revisión crítica*, México, Juan Pablos, 1981.
- Carlos Guzmán-Bockler y Jean-Loup Herbert: *Guatemala una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI, 1972.
- José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1973.
- Alejandro Degoberto Marroquín: *San Pedro Nonualco. Investigación sociológica*, Universitaria, El Salvador, C.A. 1964.
- Severo Martínez Peláez: *La patria del criollo*, San José Costa Rica, EUDCA, 1975.
- Richard Morse: “La herencia de América Latina”, en *Plural*, núm. 46, México, julio, 1975.
- Luisa Paré: “Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla”, en *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Siglo XXI, 1975.
- Ricardo Pozas, e Isabel H. de Pozas: *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México, 1963.
- Rodolfo Stavenhagen: “Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica”, en *América Latina*, Río de Janeiro, vol. 6, núm. 4, octubre-diciembre, 1963.
- , “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en *El Día*, 25 y 26 de junio, México, 1965.
- Julian H. Steward: *Teoría y práctica del estudio de áreas*, Manuales Técnicos II, Unión Panamericana, Washington, 1965.
- Evon Z. Vogt ed.: *Los zinacantecos*, serie Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 1966.
- Michelle Zimbalist: “Granadilla: Un modelo de estructura social zinacanteca”, en *ibíd.* 