

José Alejos García

Mayas, ladinos y Occidente. Antropología e identidad en perspectiva dialógica

Yo debo llegar a sentir a este otro, debo ver su mundo desde dentro, evaluándolo tal como él lo hace, debo colocarme en su lugar y luego, regresando a mi propio lugar, completar su horizonte mediante aquel excedente de visión que se abre desde mi lugar, que está fuera del suyo.

Bajtín

Desde su fundación en Europa, la antropología ha cultivado como un 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 antropólogos 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 y 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.¹

En tiempos recientes, esas orientaciones cognoscitivas de la antropología de raíz europea están siendo objeto de fuertes

¹ Sobre esa perspectiva universalista de la antropología, véase Lévi-Strauss 1975.

críticas y cuestionamientos. A ésta se le acusa de investigar las otras culturas desde el horizonte conceptual de Occidente, de generar información al servicio de objetivos e intereses económico-políticos de este último, 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).² Este autor señala además ciertas actitudes de fondo con respecto a 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).

Pero lejos de haber logrado una comprensión justa del otro, y de haber propiciado una comunicación positiva y simétrica entre *ellos* y *nosotros*, la antropología occidental ha tendido a anular al *otro* al percibirlo desde la visión totalizante de su cultura, lo ha conceptualizado y explicado para su propia sociedad; hablar del otro ha sido un discurso monológico. De esa manera, la alteridad ha quedado anulada, asimilada a un Yo cognoscente. Levinas lo ha expresado 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” (1977:67). 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 possibili-

² La traducción es mía, al igual que en otras citas de la bibliografía consultada en inglés.

dad 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 (1977:103s).

Los mayas en la antropología de Occidente

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.

Un caso que ilustra esa manera de *aprehender* al *otro*, lo conforma la antropología cultural norteamericana sobre los mayas. En particular, es interesante la visión global que esa corriente ha generado acerca de los indios, de su identidad y de sus relaciones con el *otro*. Por más de medio siglo, se ha sostenido un modelo teórico global que se aplica a la descripción, análisis e interpretación de las cuestiones socioculturales en Guatemala y en el sureste mexicano. De acuerdo a ese modelo, la sociedad se encuentra dividida en dos culturas distintas y contrapuestas: la india y la ladina. Antropólogos pioneros como Redfield, La Farge, Tax, Adams, Nash, y posteriormente sus discípulos, han cultivado esa visión dicotómica, según la cual el universo cultural está compuesto por indios y ladinos. A estos últimos se les asume vagamente como los "no-indios" en general, y más recientemente como los "nativos no-indios", o "los que controlan el poder estatal". Si bien en los últimos años los norteamericanos muestran una preocupación por "los ladinos", en el fondo, la atención sigue puesta

en la cultura india.³ En todo caso, indios y ladinos son “ellos”, los “nativos”, los objetos de estudio para los investigadores. De allí se sigue que el discurso se concentre en ambas categorías, que los fenómenos y los problemas se expliquen en términos de “ellos”, excluyendo así a Occidente mismo del escenario. Es decir que, “gringos, ingleses, alemanes y franceses”, entre otros, no aparecen como actores sociales de nuestra vida nacional.

Al sur de una línea formada por el río Grijalva en México y a lo largo de toda esa parte de Mesoamérica, existen virtualmente sólo dos clases de gente —ladinos e indios. Ladinos son esa gente de la cultura nacional, aquellos de la versión hispana de la cultura euro-americana; y los indios son aquellos en la tradición de los mayas (Nash 1989:95).

Al indagar sobre las identidades étnicas, los *antropólogos del norte*⁴ tradicionalmente se han ocupado de registrar los elementos esenciales, puros, constitutivos de los indios, aquellos que permitan definirlos por sus rasgos propios, en sí mismos. Otros más han investigado —y hasta promovido— su aculturación, la conversión de *indios* en *ladinos*. En la actualidad, existe en esa corriente una atención especial hacia la violencia y la guerra, pero vistas sólo como el estado de las relaciones *entre ellos*.⁵ En contraste, es asombrosa la escasez de estudios de antropólogos occidentales sobre la presencia, el peso y el poder de su propia cultura en la realidad estudiada. Es un hecho el que, hasta tiempos recientes, los antropólogos no se han visto a sí mismos, ni tampoco a su gente, como parte del mundo descrito. Este fenómeno sugiere que, en el fondo, al marcar así la “Gran División” entre “ellos” y “nosotros”,

³ Como un ejemplo reciente, véase la edición de Smith 1990.

⁴ Véase la interesante distinción entre las antropologías del Norte y del Sur en Krotz (1993).

⁵ Cf. Carmack 1988, Le Bot 1995, Smith 1990, Stoll 1993, Adams 1995.

esa antropología ha descrito al *otro* desde y para un Yo cognoscente que observa y se sabe allí, y que por lo mismo, es un Yo sobreentendido que no aparece en el texto ni se ve a sí mismo.

Pero en tiempos recientes se han generado movimientos críticos orientados a poner en evidencia estos aspectos ocultos de la actividad científica tradicional.⁶ Para nuestra discusión, es importante la obra de Sullivan (1989), por la orientación dialógica del autor 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 además la manera como Sullivan informa a un “nosotros”, “los extranjeros”, acerca de sus *conversaciones* y relaciones históricas con el *otro*; en específico, de sus intervenciones y negocios 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 malévola, 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).

Occidente en las identidades étnicas

Las paradojas de la investigación antropológica entre los mayas se magnifican al constatar la enorme influencia y presen-

⁶ Para una discusión desde la antropología posmodernista, véase Clifford *et al.* 1986, entre otros. Una crítica interesante, así como la propuesta de una antropología de Occidente, simétrica y comparativa, en Latour 1993. En el mismo sentido, véase Bourdieu 1992 y Lyotard 1984.

cia 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 sin tomar en cuenta a ese tercer actor, a Occidente.⁷ 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.⁸ 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 sólo como un intermediario de los designios de Occidente. Es más, el ladino sigue reproduciendo esa función y asumiendo a este último como su modelo de identidad, y con ello, continúa sometido material y subjetivamente, reforzando así el rechazo a sus raíces indias y su propia alienación.

Plantear el problema de las identidades étnicas en términos de un conjunto de elementos propios de un grupo, una lista 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*, que ubica al ladino afuera, como el horizonte de aculturación de aquél, y que

⁷ Cf. Alejos García 1995a.

⁸ Estos planteamientos los desarrolla Guillermo Bonfil Batalla, sobre todo en su libro *México Profundo. Una civilización negada* (1987).

omite a Occidente como un protagonista de esta historia. Un volumen impresionante de etnografías ha reproducido el mismo modelo de identidad étnica. Pero ya vemos que se trata de una visión muy 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 por cierto no se limita a una identidad por contraste.⁹ 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 una 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 interno, sino que está, todo él y siempre, sobre la frontera, mirando al fondo de sí mismo, el hombre encuentra los *ojos del otro* o *ve con los ojos del otro* (Bajtín 1982:327s).

La identidad debe verse, entonces, como un fenómeno relacional, un complejo de relaciones entre *yo* y el *otro*, como el proceso dinámico de su mutua interacción.¹⁰ Bajtín formula una ontología según la cual el *yo* se estructura justamente a

⁹ El modelo de identidad por contraste ha sido un paradigma ampliamente utilizado en antropología, sobre todo a partir de su formulación por Barth (1976).

¹⁰ Esta concepción teórica de Bajtín se encuentra en el estudio de Todorov sobre la conquista de América (1987), pero expuesta como un pensamiento propio de este último. Como ejemplo, véase la página 13.

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*.¹¹

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 cultural, pero es necesario reconocer en toda su magnitud la presencia del *otro*, como una dimensión constitutiva del *yo* indio.

Por su lado, también los ladinos¹² 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 con un *otro* que, a su vez, sobredetermina su relación negativa hacia el indio. Se trata de su subordinación y dependencia absolutas hacia Occidente.¹³ Estas relaciones alienantes han producido con el tiempo un *yo-para-mí* subestimado, empobreci-

¹¹ Un ejemplo de aplicación de esta arquitectónica, en Alejos García 1995b.

¹² Véase una síntesis histórica del vocablo en Taracena 1982.

¹³ Cf. Alejos García 1995a.

do y violento, con quien el indio ha sostenido en el último siglo el enfrentamiento más brutal y directo.

El sistema

Rigoberta Menchú, célebre mujer maya-quiché guatemalteca, nos ofrece un testimonio extraordinario de la percepción de su gente acerca de esa relación con el *otro*. El texto donde ella relata su historia (Burgos 1988) ilustra bien nuestro tema en discusión, al permitir una lectura crítica de las relaciones entre indios, ladinos y occidentales.

Como lo indica el título mismo del libro, la toma de conciencia por parte de la protagonista ha sido un largo proceso de comprensión de la realidad social de su país, a partir 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, el violador de los antepasados, el ladrón, el malo, el ciudadano, el gobernante, el culpable; en breve, el enemigo odiado (1988: 22s, 34, 46s, 93s, 140). 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 va marcando 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 que también sufren y otros que luchan en fa-

vor de los indios y 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 con ladinos que la llevaron a reconsiderar su visión acerca de ese otro. En su relato, ella habla de un amigo ladino participante en el movimiento, cuyas enseñanzas la marcaron profundamente:

Era un hombre ladino, maestro, colaborador del CUC. Él 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, esa gran barrera la ha creado y mantenido un sistema, conformado por aquellos intereses y actores que realmente dominan a la sociedad guatemalteca. *Estar clara* significa para Rigoberta tener plena conciencia de lo anterior y luchar por terminar con ese estado de cosas: “tenemos que borrar las barreras” entre los guatemaltecos.

Para nuestra 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 aquel *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).

Este *otro* que apenas si se vislumbra en las palabras de Rigoberta, en reflexiones suyas como aquella según la cual, “si se piensa, España tiene que ver mucho con nuestra situación”, expresada en el capítulo sobre la masacre de su padre y otros compañeros en la sede de la embajada de España, está de hecho siempre presente en el texto. De hecho, vemos a Occidente en el lenguaje mismo de la protagonista, en su historia sobre el aprendizaje del español como arma de lucha, en su estilo tan guatemalteco de hablar este idioma.

Por otro lado, 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. Asimismo, 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, que reproducen la misma visión dicotómica 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, auto-crítica en gran medida, esté orientada a la ruptura de ese paradigma, de esa visión monológica, hegemónica, totalizante.

Este breve ensayo de crítica a la antropología culturalista norteamericana acerca de la identidad étnica, nos conduce a una toma de conciencia del egocentrismo de fondo que ha guiado ese tipo de investigaciones, 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, 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.

Así también, estas reflexiones nos hacen ver la necesidad de una nueva perspectiva en antropología, una que rompa con la hegemonía del pensamiento egocentrista de Occidente y que permita una comprensión y un acercamiento real entre los humanos, un dialogismo, en el sentido global de la noción bajtiniana. Para nosotros, los latinoamericanos, es indispensable generar una antropología propia, *del sur*, que observe *al norte* y que construya bases nuevas para establecer un diálogo con éste, 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

1991 “Los mayas: discurso y realidad”, *Estudios de Cultura Maya* (XVIII), pp. 487-502.

1994 *Mosojüntel. 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.
- BAJTÍN, Mijaíl
- 1982 *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI Editores.
- 1993 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, México, Alianza Editorial.
- 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 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil.
- BUBNOVA, Tatiana
- 1983 "El texto literario, producto de interacción verbal. Teoría del enunciado en Bajtín". *Acta Poetica* (4-5), México, pp. 215-233.
- 1994 "El lugar de la filosofía del acto ético en la filosofía del lenguaje de Bajtín", A. Gimete-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.
- LATOURE, 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
 1977 *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1975 "Anthropologie", *Diogenes*, Paris, No. 90, pp. 3-30.
- LYOTARD, Jean-Francois
 1984 *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- MORSON, Gary, y Caryl EMERSON
 1990 *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford, Stanford University Press.
- NASH, Manning
 1989 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- SILVESTRI, Adriana y Guillermo BLANCK
 1993 *Bajtín 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 Muñoz (editor), *Historia y antropología de Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, pp. 89-104.

TODOROV, Tzvetan

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