

# “Aquí, no hay precio...”

## Valor mercantil y valor comunitario en el campesinado 'eqchi'. (Cahabón, Guatemala)

Agnès Bergeret<sup>1</sup>

**Resumen:** *En este texto, entramos en la cuestión de la forma de exclusión del campesinado a través de la noción de precio, es decir cómo se valoran las cosas – bienes y mercancías– en la relación entre el campesinado y su entorno. El campesinado q'eqchi' de Guatemala es un campesinado recién liberado de la Hacienda, con un fuerte componente de auto-subsistencia, pero con mucha fragilidad en su agricultura exportadora. Estudiando la economía de las comunidades campesinas en su entorno cultural, social y político, en una perspectiva histórica, entendemos cómo se ha transformado poco a poco su relación con la soberanía del Estado y con el mercado, en particular cómo resultaron las luchas entre movimientos campesinos y políticas contrainsurgentes. Damos unos elementos para entender cómo se articula el sistema de valor q'eqchi' (el sistema de endeudamiento comunitario) con la producción y la venta comercial, en un equilibrio inestable.*

**Summary:** *“Here, there is no price”. Mercantile value and community value in the q'eqchi' peasantry. (Cahabón, Guatemala). In this text, we enter in the question of the form of exclusion of the peasantry by the notion of price, that is to say how are valorized things – goods and commodities – in the relation between the peasantry and his milieu. The q'eqchi' peasantry of Guatemala is a lately autonomous peasantry, clear of the Hacienda, with an important subsistence component, but with a very fragile agriculture dedicated to exportation. Studying the economy of the peasant communities in their cultural, social, and political environment, in a historic perspective, we understand how has been transformed the relation to the sovereignty of the State and to the market, in particular what was the result of the struggle between the peasant movements and the counter-insurrection politics. We give a few elements to understand how is articulated the q'eqchi' value system (the debt system of the community) with the commercial production and selling in an unsteady equilibrium.*

**Palabras clave:** Cahabón, q'eqchi, campesinado  
**Keywords:** Cahabón, q'eqchi, pesantry

Llegando a Cahabón, región tropical húmeda de Alta Verapaz en Guatemala, uno parece encontrarse con el ideal-tipo de la definición por Eric Wolf (1966) del campesinado. Las comunidades campesinas de este pequeño municipio aislado de Guatemala corresponderían “al pie de la letra” en sus tres puntos: actividad principal agrícola; control de la tierra; objetivo principal de subsistencia. En efecto, los Mayas-Q’eqchi’es de Cahabón – que representan 98 % de la población del municipio – funcionan en el cuadro de comunidades en vía de compra y legalización de su tierra, fuertemente estructuradas por el sistema de cargos que piden grandes inversiones ceremoniales a cada familia. En este objetivo desarrollan una actividad agrícola mixta, en parte de subsistencia y en parte comercial, bastante vulnerable, cuyo valor es apropiado por el sector agro-industrial exportador. Se destacan así los tres tipos de plusvalía que generan los campesinos según Wolf: la capacidad de reproducirse al año siguiente, los fondos ceremoniales, y el valor apropiado por el “exterior”.

Veremos en un primer tiempo, la frágil posición del campesinado q’eqchi’ desde un punto de vista macroeconómico. Cada día más pobres, uno se pregunta si no están amenazados de desaparición. Sin embargo, uno primero puede constatar que eso no ha ocurrido y no está ocurriendo la proletarización anunciada por autores marxistas en los años 70, a través de la descomposición de la economía parcelaria y su “auto-expropiación” (Figueroa Ibarra, 1980:33).

Para resolver esta paradoja, nos interesaremos por la historia compleja de este campesinado, desde la servidumbre en el Latifundio – que ha permanecido hasta los años 60 –, hasta su reciente “autonomía”. Su manera de articularse con el exterior, en particular con el Estado, y las políticas de desarrollo económico, que tomaron formas de exclusión o inclusión peculiares en cada época. Para explicar cómo se está reforzando en el mismo tiempo que parecen obsoletos sus métodos y su capacidad de integración al “mercado”, habrá entonces que pasar por el difícil camino de las evoluciones económico-políticas de Guatemala durante los 60 últimos años.

En efecto, no existe en Guatemala ni un mito ni una creencia nacional efectivos y evidentes que unirían realmente a la pobla-

ción. Eso se traduce muy bien en su tasa de desigualdad, una de las más fuertes del mundo, como en su fiscalidad muy débil: la carga tributaria apenas representa 10 % del PIB, una de las tasas más bajas de América latina. La redistribución, la educación y la salud son muy deficientes. La necesaria reforma agraria, proyectada en los Acuerdos de Paz, sigue siendo imposible, como lo demuestra el reciente fracaso del Diálogo nacional agrario intersectorial iniciado por la Corte Suprema de Justicia<sup>2</sup>. En este contexto, la inclusión del campesinado en el espacio nacional tiene casi un único ámbito: la venta de productos agrícolas, es decir la participación al mercado.

Retomando el cuadro de las sucesivas concepciones del campesinado según Kearney (1997:106), constatamos que cuadra nuestra análisis con la corriente de la “articulación”, es decir la posibilidad de coexistencia – y nosotros hablaremos incluso de cova-lía, a la manera de la “*coevalness*” de Gregory (1997) – de diferentes sistemas de producción y de circulación. Los análisis que se enfocan solamente en la circulación o tienen la hipótesis de la penetración del capitalismo en todos los poros de las sociedades (teoría de la proletarización, de la modernización, teoría de la dependencia) no permiten explicar el desarrollo de un campesinado autónomo. Además, en el caso de Cahabón, no cuadra la teoría de las redes o del *retículo* de Kearney, ya que parece que al contrario de muchos lugares, en Cahabón no ocurre una multiplicación y diversificación de las actividades<sup>3</sup>, y tampoco la emigración se está volviendo masiva. Así, no compartimos a priori su hipótesis de desaparición del campesinado.

Entonces, en este texto, voy a presentar el campesinado cahabonero según su sistema de valor, diferente y rival del sistema de valor del Estado guatemalteco y del mercado según las representaciones capitalistas. Por sistema de valor, entiendo el sistema de reglas sociales que permite la creación, la circulación y la evaluación de las cosas. Los estándares de valor dependen de cada sociedad, y se definen según su historia, su configuración social. La circulación del valor *actúa* simbólicamente, definiendo las relaciones de poder entre grupos sociales, y de allí, diferentes formas de soberanía. Cuando se observa la articulación del sistema de valor del campesinado q'eqchi' con el espacio nacional guatemalteco, aparecen dos tipos de soberanía que mantienen un

equilibrio inestable entre el Estado y el campesinado: no solamente los términos para “comprar” o “precio” no funcionan de la misma manera en los dos sistemas sino también traducen la diferencia de autoridad soberana, es decir de quién fija el régimen monetario y de cierta manera, los precios.

En efecto, uno de los campos más fecundos en este estudio del campesinado – por el hecho mismo de la ambigüedad entre subsistencia e inclusión en el mercado exterior – es su relación con el dinero. Revisaremos así las diferentes variantes de la frase q’eqchi’ “arin, maak’a xtz’aq...” – “aquí, no hay precio...” – según las configuraciones históricas; o sea, cómo las nociones de pago y de precio traducen los grados de inserción e inclusión en los espacios nacionales económicos y políticos. Mostraremos que si se puede hablar de exclusión hoy en día, es de una forma muy particular: la exclusión en una circulación liberal y nacional que se apoya en zonas de “sombra” donde la circulación y la producción funcionan bajo otras reglas que las capitalistas – las normas comunitarias q’eqchi’ es. Eso es un cambio bastante importante en comparación a la situación precedente, la de la Hacienda, en la que la soberanía era patrimonial y privatizada, y las reglas eran el trabajo forzado.

### ¿LA TRAICIÓN DE LA PAZ? ESTATUTO ACTUAL DEL CAMPESINADO EN GUATEMALA

La firma de la Paz en diciembre 1996 parecía anunciar no sólo el fin de la guerra civil, sino un futuro de desarrollo económico más justo para Guatemala. Diez años después, las esperanzas, según muchos analistas, han sido traicionadas<sup>4</sup>. El campesinado, en su mayoría indígena, está gravemente afectado por un nuevo empobrecimiento.

Además de la ausencia de políticas agrarias por parte de los gobiernos sucesivos, se enfrentan los desafíos del mercado nacional e internacional actual: entre ellos, están la baja del precio de los granos básicos, y las oportunidades dadas a los productos tradicionales y no-tradicionales de exportación en un contexto de fragilidad muy grande frente a las oscilaciones de los precios. Además, las políticas públicas hacia el campesinado son bastante escasas, esporádicas, e ineficientes. En Cahabón, por ejemplo, se produce cardamomo y café (dos productos “tradicionales” que han conocido crisis en los 6 últimos años), chile y

achiote, productos muy especiales de la región, y cacao, producto hasta hoy reservado al mercado nacional, pero que empieza a caminar hacia la exportación.

En 2000, en Cahabón, los agricultores son el 84 % de la población económicamente activa (son el 40 % a nivel nacional), pero sólo representan el 14 % del PIB (23 % a nivel nacional) de Cahabón (Investigación, 2003:115-116). Sin embargo, estas cifras no permiten concluir casi nada, siendo tanto la informalidad como la actividad de subsistencia muy importantes. El 88 % de los Cahaboneros viven en la pobreza según la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (Investigación, 2003:58) y este empobrecimiento se ha acelerado desde hace diez años (ver también Investigación 2003:60). Los recursos disminuyen, mientras la inflación es bastante fuerte. En efecto, mientras los precios de los productos agrícolas que los productores venden han disminuido nominalmente entre 8 % y hasta 82 % para el cardamomo [ver cuadro 2], la inflación anual ha sido de 7 a 10 %.

*Cuadro n°1: Breve retrato de la evolución  
de los precios pagados a los campesinos de Cahabón.  
[elaboración propia]*

*Precio nominal del quintal en quetzales.*

	2006	2003	2000	1997	Variación global en 10 años
CARDAMOMO (en noviembre)	80(a)	175	400	450	-82%
CACAO (en mayo)	540	570	470	600	-10%
CAFE (en octubre)	500	200(b)	580	650	-23%
ACHIOTE (en junio)	175	250	90(c)	190	-8%
CHILE (en septiembre)	800	800	900	1200	-33%

- (a) crisis del cardamomo en 2004, después de una baja continua: pasa de 175 a 80 Q. Fue muy grave esta crisis porque la mayoría de la gente acababa de cortar todo su café para sembrar cardamomo, así que no pudo aprovechar de la nueva subida del precio del café.  
 (b) crisis del café en 1999-2001: pasa de 675 Q en 1999 a 200 Q en 2001. Los volúmenes bajan rápidamente: de 500 quintales/semana entre los años 1995 y 2000, el principal comprador de Cahabón pasa a 150 quintales/semana a partir de 2002.  
 (c) período de muy poca demanda.

La variabilidad muy grande de los precios agrícolas en el mercado mundial no permite el pago del trabajo agrícola. Por ejemplo: se calcula hoy en día que el costo de producción de un quintal de cardamomo, sin contar las horas de trabajo, es de 100 quetzales, y si se imputaría sueldos, sería de 210 quetzales. (Investigación, 2003:135). En comparación con el precio actual de venta del cardamomo a 80 quetzales, parece completamente absurdo que siga esta producción. Este año, las familias que tuvieron que pagar mano de obra para cortar el cardamomo perdieron dinero.

Otro ejemplo: si calculamos el tiempo pasado en cuidar el cacaotal, cortar las mazorcas, fermentar y secar el cacao, llegamos a un equivalente de 680 quetzales por quintal como costo en trabajo pagado según el sueldo mínimo legal, costo que no incluye ningún otro costo de producción... el cacao era comprado a 540 en la primavera pasada. La *liquidez* obtenida de los productos es entonces muy baja en comparación con el número de horas pasadas en el trabajo. El campesinado q'eqchi' es claramente una clase "expropiada" de la plusvalía de su producción, y excluida del mercado de consumo.

Las políticas públicas de desarrollo económico padecen de una falta de seguimiento serio. En los años 80 y 90, la Dirección general de servicios agrícolas (DIGESA) había permitido extender el cultivo del cacao. Pero a mitad de los años 90, se abandonó el proyecto sin que los cahaboneros sepan realmente manejar el cacaotal. Hoy en día, las promesas en materia agraria se revelan más obras de comunicación por parte del gobierno que verdaderos proyectos. Hace unos años, frente a la crisis del cardamomo, el gobierno lanzaba un nuevo proyecto "Salvemos el cacao"<sup>5</sup>, proyecto que debía tanto salvaguardar el cacao del hongo moniliasis que empezaba a disminuir gravemente la producción, como organizar la exportación del cacao cahabonero. Se creó una asociación de productores, que tenía que manejar 8 millones de quetzales, bajo autoridad del ministerio de agricultura. Un año después, no ha empezado ni la formación necesaria, ni la construcción de los centros de acopio.

Del lado del acceso al sistema bancario, la exclusión continua: sólo 6 % de los préstamos de la agencia bancaria de Cahabón guardan en relación con agricultura. Además, las tasas de interés activas pueden alcanzar ahora el 30 %.

Finalmente, por razones que explicaremos adelante, la organización colectiva de la producción y/o de la comercialización es muy escasa por lo que la venta de los productos se produce de manera muy atomizada, gracias a intermediarios itinerantes y “amortiguadores”, llamados allí los “coyotes”.

Los Q'eqchi dicen con propiedad “aquí no hay precio (arin, maak'a xtzaq)” para explicar que no hay capacidad de imponer un precio “digno”, ni inclusión a dentro del mercado nacional, como veremos en la última parte.

Pero estas estadísticas son muy paradójicas: de un lado se constata una agravación de la situación económica, mientras del otro lado, la emigración y la violencia siguen en un nivel muy bajo.

En efecto, esta débil agricultura ha sabido sostener el increíble crecimiento demográfico de la región. El censo de 1994 contaba 31.425 habitantes. Hoy en día, según el censo 2002, son más de 42.949 habitantes. Es decir que en 8 años, con un crecimiento del 2,7 % para el área urbana y 3,6 % para la población rural, Cahabón ha aumentado en un 37 %.

La inmigración es más fuerte que la emigración, hecho muy destacable en este país de emigración masiva donde las remesas alcanzan 10 % del PIB. En Cahabón, todavía muy pocos se han ido a los Estados Unidos. Algunos jóvenes intentan ganar más en la capital, pero he visto unos que finalmente decidían regresar a casa porque resultaba mucho mejor económicamente y socialmente quedarse en la comunidad y cultivar las parcelas... Eso parece averiguarse de manera generalizada en todo el país, en la nueva corriente migratoria a favor de las zonas rurales, por el acceso a la tierra (Elías, 1997:75).

Así, mientras muchos apuntan al trabajo agrícola como el “talón de Aquiles de la modernidad” de Guatemala (Taracena, 2004, título del capítulo, 5:255), mientras muchos piensan que el campesinado es un “obstáculo” o como el síntoma de un atraso, de un capitalismo incompleto<sup>6</sup>, los hechos se revelan más complejos. Figueroa (1980:32) explicaba que el minifundio era “el principal sustrato del capitalismo agrario guatemalteco, porque proporciona la subsistencia a la fuerza de trabajo” pero estaba destinado a desaparecer frente a la tendencia exponencial de los capitalistas de pedir cada vez más extracción de valor a esta clase.

Según De Ceuster y Hatse (2001a:177), esta forma de comercio capitalista se sustenta de una ideología de guerra y exclusión, y la introducción de los cultivos no-tradicionales solamente trae con ella la dependencia del mercado externo y a la destrucción de las comunidades y valores q'eqchi'es.

Sin embargo, nosotros constatamos cierta vitalidad y fuerza estructural del campesinado a pesar de su situación "macroeconómica": sigue siendo este "sustrato" – ya no en favor de los finqueros agro-exportadores sino en favor de los comerciantes exportadores –, pero se ha detenido el proceso de proletarización masiva porque los campesinos se han apropiado de la tierra.

Esto supone un cambio de sistema de producción, pero entendámoslo de manera global como una compleja transformación social, cultural y simbólica de la manera en que lo que llamamos "economía" se integra en el funcionamiento de la sociedad<sup>7</sup>. Mientras Goldín subraya el papel de las iglesias evangélicas en las Tierras Altas y la disposición a la "racionalización" y al comportamiento capitalista que implican, veremos al contrario en el caso de Cahabón que las transformaciones son bastante diferentes, y que el cultivo y la venta de productos no-tradicionales corresponde a otra ideología: la lógica de la comunidad q'eqchi' recientemente autónoma y el mantenimiento de una Iglesia católica muy fuerte.

En efecto, muy a menudo, lo que unos llaman la victoria de la lógica capitalista sobre contextos indígenas, va junto con el "descubrimiento de lógicas racionales" en estos contextos y la destrucción de las antiguas creencias o culturas, obstáculos a la extensión de este capitalismo. Lo que pasa es que, a veces, unas sociedades se adaptan al capitalismo sin que su cultura empiece a parecerse a nuestro protestantismo.

No haremos obra de "economismo" como lo llamaba Geertz, externalizando los problemas culturales, haciendo de unos rasgos culturales "obstáculos" y otros "estímulos" al capitalismo<sup>8</sup>. Las prácticas y las ideas q'eqchi'es (lo que en q'eqchi' tiene una sola palabra: "na'leb") no son una ideología mistificante que esconde de sus ojos mismos la situación de explotación en que se encuentran, ni son una cosa superficial. Me interesaré justamente en lo que es "economía" para los Q'eqchi'es. En particular, no partiré de los valores, esencializándoles, sino mirando cómo funcionan en las instituciones sociales y en las contradicciones de poder.

Siebers (1998), en su análisis de la región q'eqchi'es, supone que los Q'eqchi'es operan una creolización, una mezcla delicada de cosas mayas y ladinas (mestizas) que permitan a los Q'eqchi'es conformarse con sus valores, integrando objetos modernos en su cosmovisión tradicional. Pero asocia la ladinización con la modernidad, y la mayanización con la tradición<sup>9</sup>. En contraste, quisiera yo relativizar lo que es tradición y lo que es modernidad: en cada época, se reconstruye lo que es “tradición”, es decir lo que permite afirmar la identidad y la comunidad de un “nosotros”, arraigado en el pasado, tanto como se reconstruye lo que es modernidad. Así, como lo nota Wilk (1997:XXVIII), en el sistema de cargos que estructura las comunidades, hay elementos bastante recientes (del siglo XIX) que se parecen más a las antiguas creencias rurales europeas que a las antiguas prácticas precolombinas. Hay que tener cuidado con nuestras propias visiones de lo que es tradición y lo que es modernidad. En particular, Siebers mira el dinero o la monetarización sistemáticamente como un proceso de destrucción de la sociedad tradicional. Esa conceptualización corresponde más a una manera occidental de ver las cosas que a los conceptos q'eqchi'es: hay que subrayar que la moneda es un medio de intercambio utilizado desde los tiempos precolombinos en la región, así como dar una perspectiva histórica a la escasez de moneda en las comunidades y los procesos de monetarización. Además, el concepto de moneda y su papel en el sistema social cambia a lo largo del tiempo.

Son varios los autores que esencializan los “valores” según su propia visión y no los consideran como procesos relativos de regulación de los conflictos sociales. Así, en su profundo conocimiento de la cultura q'eqchi', De Ceuster y Hatse (2001b:93) no evitan elevar los valores q'eqchi'es de “convivencia y unidad social”, “equidad”, “respeto a la naturaleza” al rango de valores tradicionales opuestos a los principios “modernos”.

Wilk (1997:6) denuncia estos prejuicios que son “la tradición, el aislamiento, la economía moral, la unidad comunitaria como inherente” a propósito de los Q'eqchi'es, y muestra que estos “principios” siempre son resultados históricos que hay que matizar.

Para explicar entonces la paradoja campesina, el hecho de la autonomía alimenticia es por supuesto determinante<sup>10</sup>, pero esta autonomía se integra en un sistema diferente de producción y de

circulación de las cosas y de los valores dentro de las comunidades campesinas, y tiene que ser analizado en una perspectiva específica y histórica. Además, el sistema de valor q'eqchi' se desarrolla de manera dinámica en el tiempo, dentro de un sistema regional que integra también la comunidad ladina y sus reglas propias.

## HISTORIA DE LAS LUCHAS CAMPELINAS CAHABONERAS

### *Exclusión bajo el latifundio*

Como explica Marc Edelman en su libro sobre los latifundios de Costa Rica, ellos nunca fueron condenados a la desaparición por su ineficacia *a priori*, por su baja productividad y su bajo uso productivo de la tierra. Lo que explica la perennidad o el declive de una forma de producción, es un *contexto histórico* de luchas de poderes entre Estado, campesinos y grandes propietarios y de articulación entre los mercados internos y externos<sup>11</sup>.

Las haciendas de café, al final del siglo XIX, pudieron prosperar gracias a las leyes favorables del Estado. Mejor dicho, el Estado recién independiente estaba constituido por una oligarquía que no consideraba las poblaciones indígenas como ciudadanos de la nueva República.

Las leyes de cancelación de las tierras de Indios, y las atribuciones gubernamentales muy baratas de las tierras<sup>12</sup> a los extranjeros como los Alemanes – de los cuales se esperaba que iban a traer la civilización y la modernización en las provincias indígenas analfabetas de Guatemala – dan testimonio del dualismo racista inherente a la concepción del nuevo Estado. Mientras los Indios, bajo la Colonia sí eran sujetos de la Corona, bajo la República liberal, se vuelven meros medios de producción, indignos del estatuto de ciudadano. Así se estableció una de las más grandes fincas de Alta Verapaz, en Cahabón, entre las manos de los estadounidenses Champney, llegados allí en los años 1880. Su propiedad alcanzó las 45 000 hectáreas, abarcando la mitad del municipio de Cahabón y buena parte del municipio de Senahú.

Para fijar esta mano de obra, los Champney usaron dos medios: el endeudamiento por avances de gastos de las cofradías y la obligación violenta por medio de la policía local. Después de los Champney, ha seguido la opresión y la estrecha vinculación entre

la producción finquera y la autoridad municipal. Encontramos así quejas en 1965 en contra del alcalde por haber obligado a 500 campesinos a trabajar en sus terrenos propios, como exigir 4 días gratis al mes para obras municipales<sup>13</sup>.

Les ayudaba también la ley de Vagancia y la ley de Vialidad: toda persona que no podía comprobar días de trabajo era considerada como vagabunda y era mandada al servicio de vialidad. Vígorosamente aplicada en Cahabón, permitió dinamitar los caminos en esta región montañosa de muchos barrancos, a costa de muchas vidas. Cambranes (1985:301) llama ese sistema la “segunda servidumbre” que “coloca el sistema de servidumbre feudal colonial al servicio del modo de producción capitalista” (Cambranes, 1985:304).

Por fin, la circulación de *fichas*<sup>14</sup>, monedas privadas, toleradas por la ley hasta 1924<sup>15</sup>, pero vigentes hasta los años 1960', terminaba de encerrar los indígenas dentro de las Haciendas.

Estos elementos permiten decir que las grandes propiedades eran entonces Estados dentro del Estado<sup>15</sup>, vinculados entre ellos por la necesidad de controlar la mano de obra<sup>16</sup>: la soberanía resultaba ser entonces privatizada y patrimonial, dispersa y excluyente de toda una parte de la población. Mejor dicho, más que excluido, el campesinado estaba “prisionero” de las leyes republicanas y de las Haciendas, que no les permitía ser vendedores<sup>17</sup>, prohibía ciertos cultivos como el tabaco, y los cultivos comerciales<sup>18</sup> y cautivos de ciertos comerciantes como los vendedores de alcohol<sup>19</sup> en lienzo directo con las autoridades municipales. Como lo constata Grandin, en este tema, « si Alta Verapaz era el departamento más explotado en la República, Cahabón era la municipalidad más aplastada en Alta Verapaz » (Grandin, 2004:64, nosotros traducimos del inglés). Sin embargo, nos quedamos de esta manera en visiones externas bastante simplistas, ya que no se entiende porqué las comunidades aceptaban o no aceptaban tal o tales formas de explotación y de represión. En realidad, se había instalado un equilibrio inestable e vicioso con el sistema social q'eqchi', sus rituales indispensables a la vez para la unidad de la comunidad y su capacidad de organizar su resistencia y reproducción, como para su explotación por parte del exterior: el mejor ejemplo es el alcohol necesario a los rituales, vendido por los comerciantes ladinos.

Sin embargo, al contrario de los contratos con el diablo que Taussig (1980) encuentra entre los campesinos proletarizados en Colombia, en Cahabón el “Negrito” era el ladrón al servicio del Finquero, un demonio ni humano ni animal que defendía sus bienes frente a los peones. Este personaje entonces no representaba la dolorosa transferencia del sistema del campesinado al proletariado, o de un supuesto “precapitalismo” hacia el capitalismo, sino que entre los Q’eqchi’es, claramente, el diablo quedaba enteramente del lado del opresor, y los q’eqchi’es muy rara vez podían entrar en contrato con él. El Negrito era la opresión y el vicio de los dominantes, pero no contaminaba la sociedad q’eqchi’.

Se entiende entonces que esta articulación iba o al enfrentamiento, o a la destrucción de las comunidades, obligadas a dar sin reciprocidad, despojadas de los medios para intercambiar incluso dentro de la misma comunidad (según sus testimonios, era entonces muy difícil juntarse para los rituales agrícolas colectivos).

En esta época entonces, “maak’a xtoj’bal ut maak’a li tumin”: no había pago y no había dinero, se trabajaba de “regalado” o de “gratis” (“chi maatan”), fuera de la circulación de la moneda nacional, excluidos de toda posibilidad de participación en la economía.

La expresión traducía el despojo y la exclusión del peón de la ciudadanía así como su esclavitud forzada, y a plazo largo, la desaparición la vida comunitaria.

### *La ruptura histórica de la Primavera democrática*

Hoy en día, a pesar de su edad temprana, el quetzal parece una moneda muy bien aceptada por el campesinado, a pesar de su escasez. No se desarrolla ninguna moneda de mercado paralela. Para explicar esa paradoja, me parece importante citar una ruptura histórica muy importante: el período reformista llamado la “Revolución de Octubre” entre 1944 y 1954. En aquel entonces, los reformistas legalizan las organizaciones campesinas, prohíben las monedas privadas y otros pagos en especie, e implementan una serie de instituciones destinadas a incrementar la soberanía nacional y generar un sentimiento nacional (Banco Central de Guatemala, Instituto Indigenista nacional – que quiere solucionar el “problema” de la integración de los indígenas –, Instituto de Antropología e Historia, Código de Trabajo, etc.). Es cierto que el configuración

económica y social de este país agro-exportador no permite un cambio radical y que las cosas cambian más de iure que en los hechos, como bien lo demuestra Taracena (2004:266-276).

Para los campesinos, el cambio más importante pasa por las organizaciones campesinas, como la *comunidad agraria* y los *comités agrarios locales*, políticas, como el Partido de Acción Revolucionaria, y después, el Partido Revolucionario y el Partido Guatemalteco del Trabajo, que estuvieron bastante fuertes en Cahabón, y por la Justicia, que les permite poner en juicio los grandes propietarios, con el apoyo de abogados y organizaciones como FASGUA (federación autónoma sindical de Guatemala, de orientación social cristiana). Se afirman así las reclamaciones del campesinado frente a los abusos de los grandes propietario, y se obtiene el pago de los jornaleros. Desestabilizados, teniendo que pagar delante de la ley los sueldos atrasados, muchos propietarios prefirieron ceder una parte de la tierra cahabonera a las comunidades (Cultura y espiritualidad maya 2002:19).

Hay que notar, como lo hace Scott (1985:344) que esta “revolución” es el resultado de mínimas prácticas de resistencia de campesinos que no negaban legitimidad al Estado, ni a los finqueros y que no quieren destruir el sistema: sólo al principio querían adquirir su pago... pero ya era fundamentalmente contradictorio con el sistema patrimonial hacendero.

La autonomía de las comunidades sobre sus tierras y el pago del jornal son entonces muy estrechamente vinculados con este período democrático. El pago en quetzal está asociado con el fin de las monedas privadas, el fin del trabajo forzado y el reconocimiento del estatuto de ciudadano.

Eso es una de las explicaciones por las cuales hoy en día el campesinado cahabonero admite el quetzal como una moneda soberana y legítima.

### *La guerra civil: desarrollismo y control contra-insurgente hacia el campesinado*

Los gobiernos militares que siguieron el golpe de Estado organizado por la CIA en 1954, no quisieron negociar la nueva configuración distributiva nacional. Prohibieron el partido comunista, que tenía redes provinciales bastante activas y que siguió actuando en favor de los campesinos, cancelaron las reformas del período

democrático y así, provocaron reacciones hasta adentro del Ejército mismo, donde ciertas franjas crearon movimientos de guerrilla. El país entra en 1960 en guerra civil. Los gobiernos militares obraron para el establecimiento de un régimen político-económico que se podría llamar de “autoritarismo hobbesiano” (Grandin, 2004:14), que valoraba al mismo tiempo el individualismo capitalista y el apremio de la religión y la ideología de la familia, lejos del capitalismo secularizado. En cuanto a los indígenas campesinos, se desarrollaron políticas de atribución de las tierras bajo regímenes jurídicos muy particulares, que tuvieron varios nombres, hasta los “patrimonios agrícolas colectivos” en 1980 y las “empresas campesinas asociativas” en 1988, tierras atribuidas a precios administrados por el Instituto Nacional de Transformación Agraria, que mantenían de manera extremadamente rígida un grupo de personas de manera conjunta (lo que era muy interesante para un régimen contrainsurgente que quería controlar las masas campesinas): los campesinos indígenas otra vez entraban en una zona de sombra en la Ley, que les distinguía de la “individualización” liberal en marcha en el país. Sin embargo, no se trataba tampoco de mantener las comunidades indígenas unidas, sino de disolver su fuerza de resistencia y de acción introduciendo el temor, la delación y la división por varias técnicas de militarización, masacres y torturas: las comunidades se encontraron atadas en un *carcan* legal.

Era una manera terrible de responder a la enorme presión de las organizaciones campesinas y guerrilleras para obtener su tierra. El proceso de compra y legalización de la tierra es entonces el complejo juego entre las dos fuerzas en lucha. En Cahabón, las organizaciones campesinas fueron bastante activas (y lo pagaron muy caro en vidas): « El PGT ayudó a cumplir en algunas partes de Cahabón lo que se esperaba para toda Guatemala con la Reforma Agraria: transformar un señorío privado en una comunidad de pequeños propietarios que votan para la izquierda » (Grandin, 2004:108, nosotros traducimos del inglés), aunque paradójicamente, como Grandin demuestra, fue la represión militar la que finalizó el trabajo comenzado por las fuerzas izquierdistas, llevando a la guerra muchos finqueros a la quiebra o al abandono.

En el Estado guatemalteco liberal actual la Tierra tiende a ser muy cara. Eso no es debido al desarrollo del “mercado”, sino por el interés que tuvieron 3 actores:

- Los militares, que se atribuyeron tierras mediante violencia durante los años de guerra civil.
- Los bancos, que a través de las hipotecas de propietarios en bancarota, obtuvieron superficies inmensas.
- Los narcotraficantes que, hoy en día, lavan así su dinero.

Esos tres actores no tenían vocación de desarrollar una actividad productiva en la Tierra, sino más bien una actividad especulativa. La Tierra se volvió muy cara. En el mismo período, la legislación de las tierras de “patrimonio colectivo” no ha evolucionado de manera que permita la liberalización del mercado de la tierra para los campesinos. Hay que subrayar que Guatemala es el único país latino-americano que no ha reconocido las tierras indígenas a pesar de haber firmado el convenio 169 del OIT (Cultura y espiritualidad maya, 2002:20).

Actualmente, por el trabajo muy lento y la corrupción de ciertas instituciones como FONTIERRAS<sup>21</sup>, la parcelación es un proceso muy complicado, que dura años, y se termina muy a menudo en el *impasse* o con desalojos. Para obtener las escrituras legales registradas en el Registro Nacional, tardan los trámites a menudo 18 o 20 años, cuando resultan. Como consecuencia, los campesinos q'eqchi'es tienen dificultades muy grandes en la creación de empresas, obtención de préstamos, etc., lo que corresponde a los derechos de base de los ciudadanos y que excluye a los campesinos de una plena posibilidad de participación en el mercado.

Los compradores campesinos son en cierta forma prisioneros de todo un contexto de “apego” a la tierra (histórico, cultural, jurídico) y de instituciones que enmarcan obligatoriamente la compra de las tierras, instituciones creadas en colusión con los intereses de los grandes propietarios de sostener los precios de venta altos, y de “subvencionarles” indirectamente a través de los adelantos que hacen a las comunidades.

Estamos así frente a una articulación de sistemas arraigada en:

- por una parte, desde un punto de vista externo, en una población que siempre se ha contenido, fijado, encerrado, y que siempre ha sido no sólo de trabajadores prisioneros, sino también de compradores cautivos (como en la Colonia con el sistema de los *repartos*).

– Por otra parte, al interior, la tierra es un *Bien supremo*. El Bien supremo, inalienable, es lo que se debe mantener en el seno de la sociedad, que es prohibido dar, porque garantiza la unidad de la sociedad (Gregory, 1997). La actividad agrícola es la *clave* de la vida comunitaria. La voluntad de poder disponer libremente y legalmente de la Tierra es una cuestión esencial. Unos analistas piensan eso como una oposición fundamental:

« Se mantiene una contradicción cultural profunda y permanente: la contradicción entre la noción de la tierra como un ser viviente y espacio sagrado cuyo dueño es su respectivo *Tzuul Taq'a*, al cual se tiene que pedir permiso para su usufructo, y la noción « ladina » de la tierra como un bien material que pertenece al Estado de Guatemala y que, en un ritual penoso y caro llamado « trámite », es convertido en una mercancía con un dueño « que tiene nombre y apellido » (Escritura y título de propiedad). Es un camino que los ancianos consideran « de pecado », porque rompe con uno de los conceptos más importantes para la cosmovisión q'eqchi', el del paisaje sagrado de los « Señores y Señoras Cerro-Valle » (Milián, 2002:74).

Pero nuestra propia experiencia nos indica que no es una contradicción, porque la propiedad legal no es confundida con la “propiedad” del Tzuutaq'a por los Q'eqchi'es: hay covalía de los dos sistemas, el nivel del Estado no es el mismo que el nivel superior de las Fuerzas terrestres. Las comunidades de Cahabón demuestran hoy en día mucho esfuerzo para obtener sus registros legales, y gastan en esto mucho dinero. Entonces las dos perspectivas internas e externas, son complementarias, aunque es cierto que tienen puntos de fricción, cuando el régimen de propiedad legal de la tierra impide cumplir con las obligaciones debidas al Tzuultaq'a. Para los Q'eqchi'es, la Tierra no es, por supuesto, un medio de producción como los otros. Es, en el contexto de Cahabón, un Bien supremo y no una mercancía. Permite una autonomía alimenticia que salvaguarda de la dependencia al mercado. *Al mismo tiempo*, permite acceder del mercado, participar en la economía nacional, consumir bienes y servicios como ofrecer estudios a los niños y jóvenes. Es manejado no sólo por la leyes del mercado, sino también por las reglas religiosas, de parentesco, de trabajo colectivo, un conjunto contradictorio que hay que explorar como tal.

Por eso, la moneda que permite adquirir este Bien legalmente en el Registro Nacional de la Propiedad, es una moneda muy especial, porque pasa por las instancias de poder de la comunidad a través de contribuciones colectivas: en general, se reúne toda la comunidad después de la celebración católica del domingo. Hablan las autoridades, ancianos y comité de desarrollo comunitario, animando a la comunidad a contribuir en el esfuerzo necesario para adquirir una tierra de manera colectiva. Al final, los hombres avanzan hasta la mesa de las autoridades para dar su contribución, cada donación queda anotada por el comité. Cada trámite del comité es apoyado por oraciones y consultas comunitarias.

Por otra parte, para poder mantener y sellar la soberanía de la comunidad sobre la Tierra, ésta tiene que ser pagada regularmente, cada año, a sus verdaderos maestros o propietarios, es decir los espíritus de la Tierra. Pondremos eso en perspectiva mirando cómo pasa la circulación interna de las cosas dentro de la comunidad, en la última parte.

Antes de eso, queremos presentar otra manera de fijar el campesinado y controlar su actividad “subversiva”, de la que ciertos aspectos siguen vigentes hasta hoy: la creación de cooperativas y sobre todo de una federación de cooperativas que se encarga recolectar los productos y venderlos. El cooperativismo, idea reformista y puesta en marcha con la *Revolución de Octubre*, encontró un uso totalmente renovado con los gobiernos militares, una vez eliminados una gran parte de los líderes de las cooperativas reformistas, competitivas, pero políticamente “subversivas” y desestabilizadoras (Taracena, 2004:290-291). La federación y la cooperativa se volvieron un intermediario entre el crédito estatal y el campesino (Taracena, 2004:288), que rápidamente alcanzó prácticas usurarias. Al mismo tiempo, en lugar de negociar el precio del producto con ventaja para los campesinos, practicaban precios muy bajos. Por fin, los administradores de las cooperativas se volvieron nuevos Finqueros. Para los campesinos, no cambiaba mucho: se trataba de trabajar sin adquirir el fruto de su trabajo, sin ser pagado o a un sueldo muy bajo, y este sistema sigue vigente hasta hoy en Alta Verapaz (Cultura y espiritualidad maya, 2002:28-29; 2000:20)<sup>22</sup>. Se entiende bien entonces que la cooperativa no sea una forma de producción muy

difundida ni propicia: son muy pocas las cooperativas que lograron mantenerse independientes y tuvieron una gestión conveniente y duradera.

Además, se ha reforzado la visión vertical y jerárquica del “desarrollo” con las políticas contrainsurgentes, y ello no ha sido coordinado con las ayudas humanitarias externas: las iniciativas y los proyectos son sistemáticamente concebidos como mandados desde *arriba* y desde *allá*, y se resumen en un difícil trámite administrativo, y una adecuada cumplimentación de los papeles (AVANCSO, 2002:444).

En este contexto, la gerencia y la organización de la producción comercial queda muy dependiente de la organización comunitaria.

### ARTICULACIÓN DE LOS SISTEMAS INTERNOS Y EXTERNOS

La jerarquía en valor de los Q'eqchi'es cahaboneros tiene como grado superior a la Tierra y a los espíritus guardianes de la tierra. Las instituciones que al mismo tiempo testiguan y alimenta esta cosmovisión son la Rotación de Cargos, el trabajo mutuo y los instrumentos de pago ceremoniales. La cosmovisión implica que los espíritus de la Tierra participen de una energía que se destila según ciertos principios y que sobre todo, es sagrada<sup>23</sup>. Cada uno tiene que someterse a los principios de abstinencia, retención para controlar el flujo de energía. En efecto, toda creación es un renacimiento, una muerte vencida: la milpa tiene que ser quemada para que el maíz pueda renacer. Notemos que esos principios están en relación de inversión con los principios que sustentan el sistema de mercado capitalista, o sea: la libertad de los flujos, la acumulación sin límite.

Dada la vulnerabilidad frente a los precios, es bienvenido que el trabajo integre un circuito de dones. Es aquí que la articulación es muy interesante entre dos sistemas de valor diferentes. Para uno, el capitalista, el intercambio de trabajo es como una suma contable igual a cero, un trueque: te debo un día de trabajo y me debes un día de trabajo. Para el sistema comunitario, el trabajo agrícola tiene un valor social que no es mercantil. Tiene un fuerte tenor ceremonial, porque está en una relación con la tierra, y porque depende del parentesco y de la vecindad. Nunca se emplea gente del exterior.

El trabajo agrícola muy a menudo se realiza en grupo, por rotación de servicios mutuales. Un grupo de 20 hombres trabaja cada día en la parcela de un miembro del grupo durante 20 días. Cada día, la casa que se beneficia de la ayuda del grupo, prepara una gran comida ceremonial para los 20 hombres. Se trata de una cadena de dones integrados dentro de una regla de obligación de servicio social. Responder a este sistema de endeudamiento es aquí una obligación inexcusable, sagrada, a la cual no es posible sustraerse sin amenazar la comunidad entera. Lo que confirma que no es un sistema “contable” sencillo es cuando uno no puede “devolver el día”: no se paga directamente a la persona a quien se debe el día, sino que se paga a una persona para ir a trabajar en su lugar (pagándola al precio comunitario habitual para un día): lo que necesita el interlocutor es trabajo, no es dinero.

Notemos además que este funcionamiento se apoya en la propiedad individualizada de las parcelas que cada uno posee y trabaja: la lucha para la parcelación legal de la tierra no tiene nada contradictorio con el funcionamiento comunitario. Además, permite el manejo individual de las parcelas comerciales, y da su aspecto de atomización a la comercialización de los productos.

Al lado del trabajo mutuo, el sistema de cargos es otra institución-pilar. En efecto, los recursos en quetzales recibidos de la venta de los productos agrícolas, son en mayoría gastados en esa institución: para las comidas colectivas ceremoniales, pero sobre todo para los imperativos que pesan en los cargos: el trabajo religioso, el mantenimiento y la mejora de las estructuras comunitarias. Al final de un año de cargo, el q'eqchi' se encuentra en general “despojado”.

Todas estas actividades tienen por pilar la estatua de un Santo, una Imagen, teniendo una personalidad divina, que se refiere a la unidad de la comunidad. Pero muy a menudo no se insiste en el hecho de que este Santo tiene ciertos atributos que le dan vida y poder, a saber su ropa y su cofre. Este cofre tiene dentro todos los quetzales ofrecidos por la cofradías desde hace décadas y la lista escrita de estos dones. Estos quetzales pueden servir para las compras de la cofradía durante el año, pero se espera que esta cofradía restituya al fin del año unos dones por lo menos tan grandes como los encontraron al principio.

Esa transmisión de los dones invertidos por el Bien comunitario, a través de los años, es lo que da vida a la comunidad como una totalidad inscrita en el Tiempo.

Los quetzales son así una moneda que participa en la reproducción social sagrada en el Cosmos y el Tiempo, a través de un endeudamiento en cadena.

Desde una perspectiva interna, la soberanía política del Estado guatemalteco está abarcada *dentro* del sistema de valor q'eqchi'. O sea, la moneda nacional, el quetzal, se inscribe dentro del orden cósmico de los valores q'eqchi', integrando una nueva jerarquía. En esta nueva jerarquía ya no es el único medio de medida del valor, está distinguido de otros valores.

La noción q'eqchi' de “pago”, que tiene como raíz “toj” en q'eqchi', abarca el sentido de respuesta obligada a una deuda sagrada, de endeudamiento por la fertilidad de las cosas: “Tojok” quiere decir pagar, *reconocer*. Así se habla del espíritu Tojil:

“Hay un espíritu muy importante que hace milagros y que se llama *tojil* y a través de su mandato, produce más la tierra. La palabra *tojil*, significa que es muy importante para la vida de todo lo que existe en la naturaleza. Él es el guardián de todo lo que existe sobre la tierra. Sin la presencia de él, no puede existir riqueza: *lix b'ihomal li ch'och'*, la riqueza de la tierra no se puede comparar con dinero sino que es el *aajru, xteran, xloq'al* (*valor, grandeza, sagrado, importancia*) (citación de Tovar in Milián, 2002:63).

El homenaje y reconocimiento de estas fuerzas sagradas implica el pago<sup>24</sup> regular de la Tierra por la abstinencia y el ayuno (el *k'ajb'ak*, cf también De Ceuster, 2001) y los rituales de “dar de comer” (*wa'tesink*) a las parcelas, a los Santos, a las máquinas que contribuyen a la producción como las secadoras de cardamomo, o el camión. Son “monedas ceremoniales” – en el sentido de De Coppet<sup>25</sup>, monedas no comerciales sino que permiten los flujos cosmogónicos de deudas entre los hombres, los dioses, los antepasados y la naturaleza, – que regulan el mundo según los Q'eqchi'es, como los granos de cacao<sup>26</sup>, el *copal-pom*<sup>27</sup>, la cera natural, la sangre... Ellas permiten una relación vertical con las fuerzas terrestres que destilan la energía necesaria para dar fertilidad a la tierra. Eso forma parte de un “buen conocimiento y buen comportamiento” con las cosas. Cuando la actuación no es satis-

factoria, se habla de “pecado”: el Q'eqchi' “no [procedió] como un rentista y no [pidió] permiso a un Dios, que en realidad es el dueño” (Cabarrus, 1978:48).

Se valoriza el precio en una cadena que va de la relación a la tierra, al trabajo mutual y a las contribuciones religiosas y comunitarias. El “xtz'aq”, el precio, lo recibido en q'eqchi', es una raíz lingüística que significa lo cumplido, lo suficiente, lo justo, lo correcto, la participación y la inclusión: el precio, es de cierta manera, la dignidad en el intercambio, la claridad y lo justo en la compensación. Los campesinos cahaboneros dijeron cuando vieron los precios del cardamomo bajar muy súbitamente hace dos años: “arin, maak'a xtz'aq li cardamomo”: aquí no tiene precio el cardamomo. En la lógica capitalista, sí había un precio relativo, expresando una oferta y una demanda en el mercado, y un estado de las fuerzas entre los exportadores capitalinos. Para los campesinos, este “no hay precio”, quiere decir que no hay reconocimiento ni dignidad, y a menudo la autoridad de referencia responsable de este precio según ellos es el Gobierno – y no la supuesta ley de oferta y demanda.

Es aquí muy importante el hecho inflacionista, porque los precios permiten encarnar un valor, y el aumento nominal de estos precios (en relación con la baja de los precios de venta) no permiten contribuir satisfactoriamente a las celebraciones colectivas: allí se ve que la vulnerabilidad de la actividad comercial amenaza no sólo el nivel de pobreza, sino también la estructura de la comunidad, su capacidad de mantenerse unida, integrar a los jóvenes, apaciguar las violencias.

La articulación entonces es muy móvil, como lo muestra Gordon (2006) en cuanto a los Xikrin de Brazil donde las mercancías han transformado poco a poco los rituales y los mecanismos de la distinción de la personas “bellas” (2006:27). Entre los Q'eqchi'es, las variaciones del flujo de moneda y de bienes podrían cambiar el circuito de endeudamiento, la estructura comunitaria, y la posición de la moneda en la soberanía de comunidad. Sin embargo, mientras los bienes adquiridos a través del mercado se convierten en bienes rituales entre los Xikrin, se nota que hay una protección frente a eso entre los q'eqchi'es, ya que lo “nativo” siempre es la base de los objetos ceremoniales (cacao, maíz, cera natural, pom copal) frente a las mercancías externas.

En conclusión, los campesinos de Cahabón, productores propietarios de sus parcelas, están en un proceso histórico que, en su perspectiva, les aleja de la condición de esclavo y de exclusión: comercializar sus productos, comprar las tierras y obtener sus papeles son los signos de una autonomía muy dolorosamente ganada. Sin embargo, en el cruce de las luchas y de la contrainsurgencia, lo *concreto* del funcionamiento actual de las instituciones nacionales, los campesinos q'eqchi' se encuentran bajo un régimen de soberanía muy particular, un régimen que les distingue y separa del estatuto del ciudadano común.

Las relaciones de valor comunitarias y liberales están quizás en relación de inversión (a través de las nociones de precio, de trabajo, de gasto y de competición interindividual, y de representación de las energías en el mundo). El modo de articulación particular que describimos permite a la comunidad campesina transformar positivamente su fragilidad y su estatuto desigual en los mercados nacionales e internacionales, a condición de que el endeudamiento comunitario pueda seguir siendo pagado y transmitido.

## NOTAS

- 1 Doctorante en antropología, IHEAL/CREDAL, Paris.
- 2 Cf López, M. 2006. *Fondos y trasfondos. Diálogo nacional agrario intersectorial*. Guatemala, AEC/AVANCSO.
- 3 La otra actividad más seguida por los jóvenes es la de “maestro”, una función ya muy proveída en el municipio.
- 4 Ver Juan Hernández Pico (2005): *Terminar la Guerra, Traicionar la Paz*, cuyos títulos de capítulo son “dilapidar la paz”, “corromper y traicionar la paz”. Trata en particular del Pacto fiscal.
- 5 Confirmado por el Presidente de la República y el Ministro en el Gabinete Móvil de mayo 2006. cf.: [www.maga.gob.gt/maga\\_portal:gabinete móvil](http://www.maga.gob.gt/maga_portal:gabinete_móvil), 11 de mayo 2006.
- 6 “Por mucho tiempo, los mayas han resistido la proletarización total, encontrándoselos fundamentalmente como trabajadores asalariados temporales en las fincas. Frente a la ausencia de un proletariado completo y libre, el Estado asume una postura represiva forzando a los indígenas donde y cuando fuera necesario.” (Goldín, 2003:209) [...] la transición de campesino a proletario no es completa en este nivel de desarrollo del capitalismo de Guatemala. Ni hay razón para creer, especialmente con los desarrollos presente, que las condiciones apuntan a un modelo específico de cambio [...] de hecho es la naturaleza incompleta de este tipo de proletarización que observamos en la región lo que parece caracterizar la fase de capitalismo actual en Guatemala. Esta fase del capitalismo se basa en una forma de capital que es al mismo tiempo etéreo y móvil.” (Goldín, 2003:210).
- 7 “Las transformaciones ideológicas sirven de soporte y justificación de los cambios económicos, pero al mismo tiempo constituyen el germen de esos cam-

- bios. Con esto quiero decir que muchos de los procesos productivos observados no se habrían dado, probablemente, sin que previamente se hubieran establecido pautas ideológicas que permitieran al campesinado aceptar la necesidad de cambios en la práctica económica” (Goldín, 2003:28).
- 8 “The problem is again that the placing of cultural matters outside social process as but deceptive metaphors for changing economic relationships leaves one helpless to understand even those relationships.” (Geertz, 2005:199).
  - 9 “La ladinización enfatiza el cambio y lo moderno, mientras que la mayanización da énfasis a la continuidad, incluso al regreso al pasado, a la identidad del pueblo unitario maya y a lo tradicional.” (Siebers, 1998:9).
  - 10 Nuestra investigación nos ha enseñado que hay una constante en la superficie consagrada a la parcela de maíz y frijol, la milpa. Es muy estable, alrededor de un modelo en una manzana o dos manzanas, en cada una de ellas dos siembras del año, lo que corresponde a una casi auto-subsistencia. En cambio, cada uno tiene su “estrategia” en materia comercial: son muy diversas las especializaciones comerciales de cada familia en cacao, cardamomo, café, chile, o achiote, no se puede decir que hay un modelo q’eqchi’ para ésto.
  - 11 Así expresa su tesis Marc Edelman: “Mi tesis, más bien, es que el estancamiento y la persistencia de haciendas aparentemente tradicionales son, en gran parte, el resultado de una conjunción de condiciones en los mercados internacionales y de fuerzas políticas nacionales y regionales, que permitieron que una influyente clase de terrateniente se mantuviera en el poder y creara políticas favorables a sí misma, mediante su presencia en el Estado. A nivel local, la modernización de las grandes haciendas a menudo ha sido posible solamente porque los sistemas de producción extensiva, más tradicionales, han protegido a los terratenientes contra los riesgos inherentes a la transformación de las haciendas tradicionales según las pautas capitalistas. Lo que los científicos sociales han calificado a menudo como “haciendas” y “plantaciones” no son siempre tipos de empresas que contrastan con lógicas opuestas, pues pueden ser estrategias económicas complementarias llevadas a práctica por el propio terrateniente, dentro de una misma propiedad.” (Edelman, 1998:6).
  - 12 Ver la descripción detallada del proceso de despojo de las tierras comunales en AVANCSO, 2002.
  - 13 Revelado en el juicio AGCA- J-AV 107 leg 71C exp 4674 del Archivo General Centroamericano.
  - 14 « *Ink’a noqoextoj [...] Cartón, junjung kok’ cartón, k’ama’an li qan li centav xwan junxil, los wib’ centaav, k’am’an li nekex k’e qe « pich ».* [...] *yab’an ko na k’anjelak ta, ya k’ajwi jun reetalil naq noko trabajik. Ink’a naru tojok rikin li carton. Maak’a’ lin tumin.* » No nos pagaban [...] era un carton, pequeño carton, un poco como el centavo amarillo que había antes, los dos centavos, eran las “fichas” que nos daban. Pero no servía, era solamente una señal de que habíamos trabajado. No se podía comprar nada con este carton, no había dinero. (*entrevista personal, Pedro Chub, I:2*).
  - 15 Cuando se crea el Quetzal, moneda nacional, y dos años después, el Banco central emisor.
  - 16 Para ilustrar qué tipo de Estado se vivía en Cahabón y en Guatemala en general, citaremos a Cambranes: “La tarea del gobierno era dictar leyes a favor de los intereses de los finqueros, que obligaban a los campesinos a trabajar para ellos y enriquecerlos. El ejército, la policía y todo el aparato judicial, cuyos miembros vivían del soborno más que de los ínfimos salarios que percibían, estaban al servicio de los finqueros y su sistema de dominación y explotación” (Cambranes, 1985:306).

- 17 Uno de nuestros informantes lo expresa así: “es por los finqueros es que vinieron municipalidades.” (Oscar Choc 1:6).
- 18 Era casi imposible ser un comerciante ambulante durante la ley de Vagancia.
- 19 “*Li kape, li cardam, lo cacao xoo ok mare wan lajeb’xkakaal chi aab’*. *Sa’ hacieent, maak’a’ li qa liceens. Maak’a’ qa na’aj re awk, junes ajwi li hacieent, junes ajwi’ li hacieent. [...] Li kape, li kakaw, us anaqwan, naj-k’e chik li qa tumin. [...] Junxil majun qawimj, k’ajwi li ik’naqa k’e.*” “El café, el cardamomo, el cacao, empezamos hace 30 años. En la hacienda, no teníamos permiso. No había lugar para sembrar, solamente la hacienda, solamente la hacienda. [...] El café, el cacao, está bueno hoy en día, nos dan nuestro dinero. [...] Antes, no había esas siembras, vendíamos solamente chile.” (*entrevista personal, Pedro Chub, I:5*).
- 20 “[Para las fiestas del santo], los alcaldes, las autoridades, llamaban al alcalde auxiliar: « ¿Cuándo empieza la fiesta? – Tal día. – Muy bien, te vas a venir con unos compañeros, te llevas unas diez cajas de guaro [alcohol fuerte] para venderlas. Y el producto era para el alcalde. » (*entrevista personal, Oscar Choc, I:9*).
- 21 Fondo de Tierras, una institución prevista por los Acuerdos de Paz, creada en el año 2000, para reemplazar el INTA (Instituto Nacional de Transformación Agraria).
- 22 Hablando de Fedecovera (Federación de Cooperativas de Alta Verapaz) que es “como propietario de la tierra de la gente” y de Anacafé (Asociación Nacional del Café) que “no son angelitos”, uno dice: « aquí sigue una guerra, esa guerra económica, esa guerra de poder, sólo que cambia de forma, no a través de las armas. [...] Terminó una guerra de 36 años entre ellos, pero la guerra hacia los pueblos indígenas continúa. (Cultura y espiritualidad maya. 2000:20)
- 23 No es forzosamente “limitada” en cantidad – como bien lo muestra Taussig (1980:16), no son “limited goods” (bienes limitados), como dice Foster, sino que es el *modo*, la *naturaleza* de crecimiento o de extensión lo que es importante.
- 25 Las oraciones q’eqchi’ es usan de ese verbo “tojok”, es decir pagar como en ese ejemplo: “[...] Estoy pagando y quemando delante de nuestro Padre nuestra madre Tzuultaq’a para que te nos muestres y nos guíes. Aquí estoy para pagar al sagrado bosque, a la sagrada selva [...].” (Wilson, 1999:67).
- 26 De Coppet enseña que en ciertas sociedades, existe monedas que, en su nivel superior, expresan la totalidad social y de la jerarquía en valor de estas sociedades (in Aglietta y Orléan, 1998:196).
- 27 El cacao está muy presentes en todas las ceremonias, y tiene un papel particular en el “pago” simbólico de la señorita (Parra Novo, 1997:48). Wilson nos da un elemento para considerar el *copal-pom* como moneda *ceremonial*: “una ofrenda perfecta debe incluir una gran bola (de una a cinco libras) de *pom* blanco corriente y pequeñas bolitas de color rojo llamadas *torak*’. A las bolas de *torak*’ se les llama “pesos o centavos” y se ofrecen en cantidades específicas, ya sean trece, dieciséis o dieciocho.” (Wilson, 1999:66).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aglietta, M. et A. Orlean.(dir) 1998, *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.
- AVANCSO. 2002. *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iché 1880-1996*. Guatemala, Avancso Cuadernos de investigación N° 17.
- Cabarrus, C-R., 1998 (1979). *La cosmovisión q'eqchi' en proceso de cambio*. Guatemala, Cholsamaj.
- Cambranes, J-C. 1996 (1985). *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Madrid, Catriel.
- Cultura y Espiritualidad Maya segundo encuentro 2000 – *Tierra y espiritualidad maya*. Guatemala, Comisión guatemalteca de Consulta. Ak Kutan, Voces del Tiempo. Tercer encuentro 2002, *Espiritualidad maya y conflicto agrario*. Guatemala, Comisión Guatemalteca de Consulta, Ak'Kutan, voces del Tiempo.
- De Ceuster, P. E I. Hatse.2001a – *Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá de maíz y frijol*. Coban, Centro Ak'Kutan. 2001b – *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'*. Coban, Centro Ak'Kutan.
- Edelman M.1998. *La lógica del latifundio: las grandes propiedades del noroeste de Costa Rica desde fines del siglo XIX*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Stanford University Press.
- Elias, S., G. Gellert, E. Pape, E. Reyes. 1997. *Evaluación de la sostenibilidad en Guatemala*. Guatemala, FLACSO, WWF.
- Figuroa Ibarra, C. 1980. *El proletariado en el agro guatemalteco*. Guatemala, Editorial universitaria.
- Geertz, C., 2005. “Agricultural involution revisited”. In Edelman, M., A. Laugerud (ed.) – *The anthropology of development and globalization. From classical political economy to contemporary neoliberalism*. Malden, Blackwell publishing. p 194-205.
- Goldin, L. 2003. *Procesos globales en el campo de Guatemala. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. Guatemala, FLACSO.
- Gordon, C. 2006. *Economía Selvagem. Ritual e mercadería entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. Sao Paulo, editorial UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Grandin, G. 2004. *The last colonial massacre. Latin america in the cold war*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gregory, C.1997. *Savage Money. The anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- Hernandez Pico, J. 2005. *Terminar la guerra, traicionar la paz: Guatemala en las dos presidencias de la paz. Arzú y Portillo (1996-2004)*. Guatemala, FLACSO.
- Investigación De Campo Grupo EPS, 2003. *Diagnóstico socioeconómico de Santa María Cahabón*. Guatemala, USAC.
- Kearney, M. 1996. *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in a global perspective*. Boulder, Westview press.
- Milian B., G. Grunberg, M. Cho, 2002 – *La conflictividad agraria en las tierras bajas del norte de Guatemala: Petén y la Franja transversal del Norte*. Guatemala, Flacso, Minugua, Contierra.
- Parra Novo, J. 1997 – *Persona y comunidad q'eqchi'*. Aproximación cultural a

- la comunidad q'eqchi' de Santa Maria Cahabón*. Coban, Centro Ak'Kutan.
- Scott, J. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London. Yale University Press.
- Siebers, H.1998. *Tradición, Modernidad e identidad en los Q'eqchi'es*. Cobàn, Ak'Kutan.
- Taracena Arriola, A. (et al.) 2004. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Antigua Guatemala, CIRMA.
- Taussig, M. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill, University of north Carolina Press.
- Wilk, R. 1997. *Household ecology. Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. DeKalb, Northern Illinois University Press.
- Wilson, R. 1995. *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman and London, University of Oklahoma Press.
- Wolf E. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.