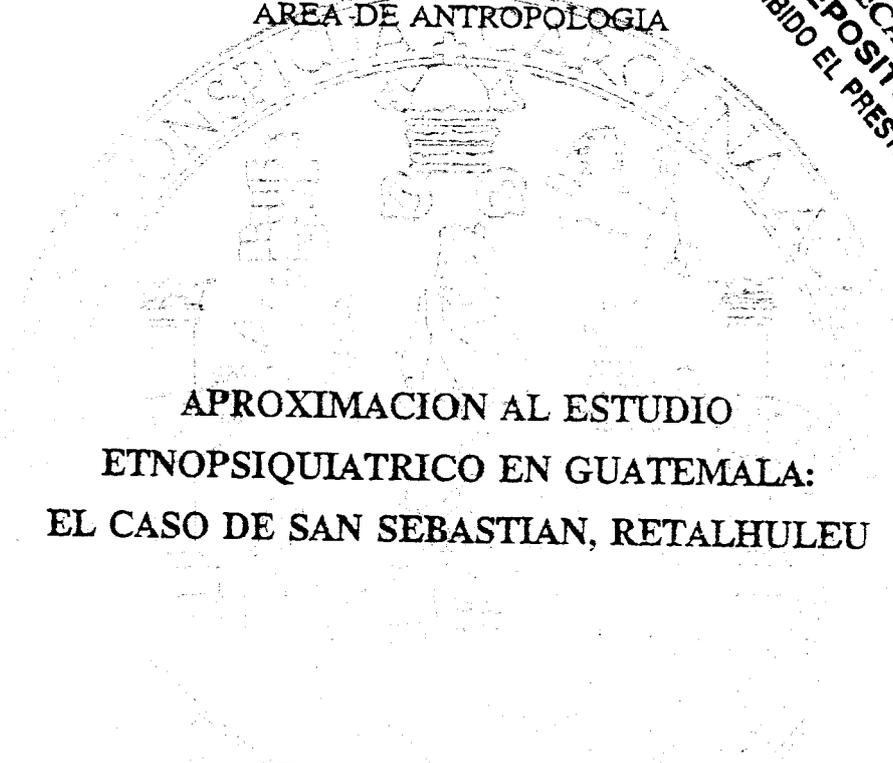


UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA
AREA DE ANTROPOLOGIA

BIBLIOTECA CENTRAL-USAC
DEPOSITO LEGAL
PROHIBIDO EL PRESTAMO EXTERNO



APROXIMACION AL ESTUDIO
ETNOPSICHIATRICO EN GUATEMALA:
EL CASO DE SAN SEBASTIAN, RETALHULEU

TESIS PRESENTADA POR:
GERMAN ALFONSO PIEDRASANTA GONZALEZ
PREVIO A OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA

GUATEMALA, JULIO DE 1991

CONSEJO DIRECTIVO DE LA ESCUELA DE HISTORIA

Director: Lic. Julio Galicia Díaz
Secretario: Lic. Gabriel Morales Castellanos
Vocales: Lic. Celso Lara Figueroa
Lic. Guillermo Díaz Romeu
Br. Enrique Gordillo Castillo
Br. Roberto Robles Mayén
Br. Héctor Paredes González

COMITE DE TESIS

Licda. Claudia Dary Fuentes
Lic. Celso Lara Figueroa
Lic. Carlos René García Escobar

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS
DE GUATEMALA



Ciudad Universitaria, Zona 12
Guatemala, Centroamérica

Nueva Guatemala de la Asunción,
7 de junio de 1991.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS
ESCUELA DE HISTORIA

RECEIVED
JUN 10 1991

Señores
Miembros del Consejo Directivo
Escuela de Historia
Presente

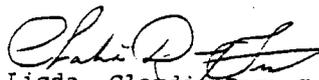
Señores Miembros:

Atentamente, me permito comunicar a ustedes que, en cumplimiento con lo acordado por el Consejo Directivo de la Escuela de Historia, he orientado y revisado el trabajo de investigación de tesis del estudiante GERMAN ALFONSO PIEDRA SANTA GONZALEZ, Carnet No.8030713, cuyo título es el siguiente: "APROXIMACION AL ESTUDIO ETNOPSICHIATRICO EN GUATEMALA: EL CASO DE SAN SEBASTIAN. RETALHULEU", y el cual presento en su versión final.

Por lo anteriormente expuesto, únicamente me resta manifestar a ustedes que rindo dictamen favorable a dicha investigación, considerando que con ello puede continuarse los trámites de ley y nombrar el Comité de Tesis respectivo.

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

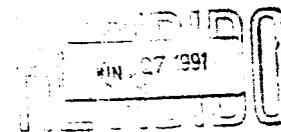

Licda. Claudia Dary F.
Asesora de Tesis

cc:
Archivo

CDF/ed.



Ciudad Universitaria, Zona 12
Guatemala, Centroamérica



2012 JUN 30 4/91

Nueva Guatemala de la Asunción
25 de Junio de 1991

Señor Licenciado
Julio Galicia Díaz
Director de la Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala
Ciudad Universitaria, zona 12
Guatemala

Estimado Señor Director:

Atentamente nos dirigimos a Usted, y por su medio al Honorable Consejo Directivo de la Escuela, con el objeto de rendir informe sobre el trabajo de tesis del estudiante -- GERMAN ALFONSO PIEDRASANTA GONZALEZ, Carnet No. 80-30713, - que se titula APROXIMACION AL ESTUDIO ETNOPSQUIATRICO EN GUATEMALA: EL CASO DE SAN SEBASTIAN, RETALHULEU.

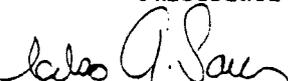
De conformidad con la establecido en el Reglamento de Tesis vigente en la Escuela, cumplimos con examinar, estudiar y discutir el mencionado trabajo, habiendo formulado al autor las observaciones que estimamos pertinentes, las cuales fueron ya atendidas en la versión que presentamos.

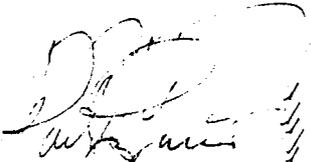
Habiéndose observado tales aspectos, rendimos nuestro informe final indicando que a nuestro criterio el trabajo de Tesis del estudiante PIEDRASANTA GONZALEZ, merece nuestra aprobación, para que pueda sustentar su examen previo a obtener el título de Licenciado en Antropología.

Sin otro particular, aprovechamos la oportunidad para suscribirnos del Señor Director, y de los Honorables Miembros del Consejo Directivo de la Escuela, como atentos servidores.

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Lic. Claudia Bary Fuentes
PRESIDENTE DEL COMITE DE TESIS


Lic. Celso A. Lara Figueroa
MIEMBRO DEL COMITE


Lic. Carlos René García Escobar
MIEMBRO DEL COMITE

ACTO QUE DEDICO:

A DIOS

A mi madre doña *Albertina González Vda. de Piedrasanta*

A mi padre don *Alfonso Piedrasanta Rodríguez* (Q.E.P.D.)

A mi tío don *Feliciano González* (Q.E.P.D.)

A la comunidad de *San Sebastián, Retalhuleu*

AGRADECIMIENTOS

A mis catedráticos quienes desde diferentes perspectivas teóricas contribuyeron a mi formación profesional, especialmente al Lic. *Celso Lara Figueroa* y Licda. *Olga Pérez de Lara*.

A mis amigos quienes de una u otra manera estimularon y orientaron la realización de esta investigación, especialmente al Lic. *Leonel Espigares Fong*, Lic. *Fidel Sacor Quich*, Dr. *Azzo Ghidinelli*, Profra. *Consuelo Vda. de Cervantes*, T.G.E. *Carlos Herrera Priesing*, Lic. *Juan Mario Cervantes* y Dr. *Ismael Mendoza*.

Y muy especialmente a mi amigo don *Dionisio Sacor Quich* y a los etnopsiquiatras de San Sebastián, Retalhuleu.

INDICE

Introducción	1
Antecedentes del problema	5
Marco teórico	11
Objetivos, Hipótesis y Justificación	15

APUNTES DE LA INVESTIGACION ETNOGRAFICA

1. Versiones populares sobre el origen del nombre del pueblo	17
2. Datos históricos, geográficos y de población	21
2.1 Otros datos geográficos	
3. El ciclo cotidiano de vida	29
3.1 El nacimiento de un niño	
3.1.1 El embarazo	
3.1.2 El parto	
3.1.3 El reconocimiento del niño y la recuperación de la mujer	
3.1.4 La selección del nombre del niño	
3.1.5 El aspecto legal del nombre del niño	
3.2 El matrimonio	
3.2.1 Las pedidas	
3.2.2 Los gastos	
3.2.3 La presentación	
3.2.4 La función de los padrinos	
3.2.5 Otras actividades que se realizan durante los 15 días previos al matrimonio	
3.2.5.1 Las actividades que se realizan el día jueves antes de la boda	
3.2.5.2 Las actividades que se realizan el día viernes	
3.2.5.3 Actividades que se realizan el día sábado	
3.2.5.4 Actividades que se realizan el día domingo	

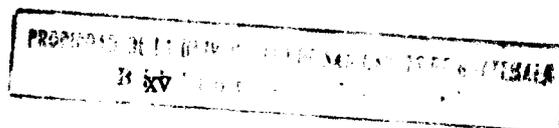
3.3 El fallecimiento	
3.3.1 Día del fallecimiento y velorio (primer día)	
3.3.2 Día de preparación de la sepultura y entierro (segundo día)	
3.3.3 Segunda visita al cementerio y preparación del altar (tercer día)	
3.3.4 Comienzo de la novena (cuarto día)	
3.3.5 La misa y tercera visita al cementerio (décimo día)	
4. El ciclo de la vida religiosa	59
4.1 Las cofradías	
4.1.1 Las actividades de la cofradía de San Sebastián (cofradía mayor)	
4.1.2 Actividades de la cofradía de Candelaria	
4.1.3 Actividades de la cofradía de San José	
4.1.4 Actividades de la cofradía de la Resurrección o Sacramento	
4.1.5 Actividades de la cofradía de San Pedro	
4.1.6 Actividades de la cofradía de San Miguel	
4.1.7 Actividades de la cofradía de la Virgen del Rosario	
4.1.8 Actividades de la cofradía de Santa Lucía	
4.1.9 Actividades de la cofradía del Niño Jesús	
4.2 La estructura de la cofradía	
4.3 Funciones de los miembros de la cofradía	
5. La iglesia católica en el municipio de San Sebastián, Retalhuleu	67
5.1 El consejo parroquial	
5.2 Otras iglesias	

INVESTIGACION ETNOPSICUIATRICA

6. Primera aproximación al contexto etnopsiquiátrico de San Sebastián, Retalhuleu	71
7. Consideraciones sobre lo étnico	75
7.1 Análisis de resultados	
8. Otros indicadores	85
8.1 Análisis de resultados	
9. El concepto de enfermedad	87
9.1 Sobre lo normal y lo anormal	
9.2 Análisis de resultados	
9.3 Otros indicadores	
10. La psiquiatría occidental y la comunidad de San Sebastián, Retalhuleu	105
11. Conclusiones	107
12. Bibliografía	113

ANEXOS Y MAPAS

13. Anexos y Mapas	123
----------------------------	-----



"El sentido de la historia de una disciplina obliga a reconocer la fatalidad de los conocimientos vacilantes y titubeantes de toda teoría. En el orden del saber, la equivocación es siempre lo primero."

Gaston Bachelard

"Tanto las operaciones más humildes como las más elevadas de la ciencia valen lo que vale la conciencia teórica y epistemológica que acompaña a estas operaciones."

P. Bourdieu

INTRODUCCION

El presente trabajo de investigación pretende aportar elementos conceptuales para la elaboración del discurso científico etnopsiquiátrico específico, también sentar las bases para futuras investigaciones etnopsiquiátricas, de ahí el título de la tesis **Aproximación al estudio etnopsiquiátrico en Guatemala: el caso del municipio de San Sebastián, Retalhuleu.**

Esta investigación consta de tres partes: la primera se refiere a la historia del pueblo, su geografía y población. La segunda consta de los datos etnográficos que forman los capítulos el ciclo cotidiano de vida y el ciclo de vida religiosa. Y la tercera parte la forma la investigación etnopsiquiátrica propiamente dicha.

Es importante señalar que no existen suficientes investigaciones antropológicas, llevadas a cabo en la costa sur de Guatemala, que se hayan realizado en las décadas anteriores, ni mucho menos en fechas recientes, y de ahí la importancia de una buena descripción etnográfica.

Para el desarrollo de los diferentes aspectos de la investigación se procedió en un lapso de tres años de manera interrumpida, de la siguiente manera:

Para la realización de esta investigación, inicialmente radiqué en la comunidad durante cuatro meses, realizando un reconocimiento de la misma e identificando posibles informantes, también detectando material escrito sobre la comunidad (revistas, libros, etc.)

Seguidamente identifiqué a los informantes que me proporcionaron la información etnográfica de la comunidad, la que aparece en el tercer y cuarto capítulo de esta investigación. Es necesario aclarar que el material etnográfico fue fundamentalmente descrito por un informante que esta identificado con su etnia y que reflexiona sobre la misma; posteriormente parte de este material descrito fue verificado por medio de observación directa que realicé también con cierta regularidad, participando en costumbres como **casamiento**, **fallecimiento**, y **levantada de una casa**, además en la costumbre que se realiza el 25 de octubre, previo al día de los difuntos.

También para el desarrollo del capítulo cuarto, realicé diferentes visitas a las cofradías existentes en la comunidad, participando en las

mismas, pero fundamentalmente en la **mesa de elección** de los futuros **cofrades**.

La información del capítulo quinto la obtuve por medio de un censo que realicé en la comunidad (cabecera municipal) y por medio de entrevistas no estructuradas que pasé a diferentes miembros de la comunidad que participan activamente en las actividades religiosas de la comunidad.

En el capítulo seis tabulé los datos obtenidos por el censo, donde aparece el total de etnomédicos que hay en San Sebastián, su clasificación por especialidad, su edad, etc.

En el capítulo siguiente (siete) realicé una revisión bibliográfica de lo que se ha escrito sobre lo étnico, y con este material propuse los conceptos de **más tradicional** y **menos tradicional**,¹ que están orientados hacia la etnicidad, es decir los trabajos anteriores se orientaron en definir lo menos tradicional como lo más ladinizado. En este sentido es necesario señalar que los conceptos de **más tradicional** o **menos tradicional** se han utilizado generalmente como indicadores cuantitativos y cuantificables, no como valores positivos que se le dan a la etnicidad de un grupo étnico determinado. Esto es porque ser **más y/o menos tradicional** es estar más lejos o más cerca del **mundo ladino** y por lo tanto es negativo estar lejos del **mundo ladino** y es positivo estar cerca del mismo. Mientras más cerca se este o mientras más ladino se sea, más positivo es el valor que se le asigna al concepto. En este sentido el punto de referencia (parámetro) de donde se va a partir para clasificar al **más o al menos tradicional** es el concepto **romántico e inferiorizante** que ve más indígena al más tradicional y lo que define al indígena tradicional, strictu sensu, es ser monolingüe, pobre (extremadamente) y analfabeto.

Como se puede ver invertí el proceso, en lugar de buscar al **indígena ladinizado** busco al **indígena indigenizado**, quitándole al concepto de indígena el estereotipo de inferior creado por el ladino.²

¹ Ver en el capítulo indicado los indicadores que definen estos conceptos.

² Cfr. Carlos Rafael Cabarrus. *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio* (El Salvador, UCA/Editores, 1979) Pp.156-157.

Para el desarrollo del capítulo nueve utilicé como referente teórico la clasificación realizada por Adams en enfermedades sobrenaturales y enfermedades naturales. Es necesario indicar que los datos obtenidos a través del cuestionario fueron analizados a la luz de los conceptos y definiciones de orden teórico que son descritos en este capítulo.

Es necesario mencionar que la etnomedicina busca los sistemas clasificatorios de las enfermedades según las **culturas** estudiadas, a diferencia de la antropología médica que realiza las clasificaciones utilizando los conceptos de la medicina académica, para investigar, modificar o erradicar la medicina tradicional (enfoque etnocéntrico).³

En este sentido planteo que la etnicidad es dinámica, tiene sus grados, y propongo reconciliar o articular la etnomedicina con la antropología médica, para que la etnopsiquiatría utilice los conceptos generales de enfermedad (clasificatorios) de la medicina académica (la que no es homogénea, vease las definiciones que maneja la medicina general, la psiquiatría y la anti-psiquiatría) y que conserve el discurso del etnopsiquiatra tal como lo define la etnomedicina.

En el capítulo 10 transcribo parte de los datos que obtuve en la investigación de archivo que realicé en el Hospital Nacional de Salud Mental de Ciudad de Guatemala.

Y finalmente, para poder obtener los datos tanto de la etnicidad como de la enfermedad, elaboré un censo y un cuestionario que contienen los indicadores y las variables que la investigación requería. En el anexo aparece una copia de la boleta de censo y cuestionarios utilizados.

³ GHIDINELLI, Azzo. "Un primer enfoque de la etnopsiquiatría". Ponencia presentada en el *V congreso de psiquiatría de Centroamérica y Panamá* (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).

IMPORTANTE: Se pide al lector consultar la fe de erratas que se presenta a continuación.

Página	Párrafo	Renglon	Dice	Debe Decir
7	Cita N° 8		fr.	Cfr.
8	Faltan los primeros renglones de la página donde debe decir: "porque es la expresión del hombre en tanto que ser cultural. Concluyendo que la etnopsiquiatría en tanto ciencia interdisci- plinaria debe ..."			
8	4	3	cauzas	causas
10	Faltan los primeros renglones de la página donde debe decir: "Carlos Rafael Cabarrus por su parte, en La cosmovisión K'ekchi' en proceso de cambio , presenta un capítulo donde desarrolla lo referente a que el brujo es el refugio de la tradicón , en este sentido define al ..."			
22	2	1	al	el
54	2	3	hay	haya
77	2	6	los	las
78	Cita N° 107		en	es
79	último	3	calificar	clasificar
82	Cita N° 114		quichés	K'iche's
83	Cuadro N° 6	agricultores	8 - 1	8 - 0



ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

Los antecedentes etnopsiquiátricos tienen sus precursores en los estudios sobre la magia, la religión y el pensamiento primitivo. Posteriormente se iniciaron las investigaciones etnopsicológicas y etnopsiquiátricas de corte fundamentalmente freudiano. Los marcos teóricos de estas investigaciones han sido evolucionistas, culturalistas, funcionalistas, estructural-funcionalistas y estructuralistas.

En el marco evolucionista tenemos fundamentalmente a James Frazer, quien es el primer autor que sistematizó el estudio sobre la magia en su clásico libro *La Rama Dorada*. El nos presenta en este texto un capítulo referente a los principios de la magia y propone que en la magia existen dos principios o leyes que son: el principio o la ley de semejanza (magia homeopática) y el principio o ley de contacto (magia contaminante). El primer principio consiste en que todo lo semejante produce lo semejante; el segundo principio o ley consiste en que lo que estuvo en contacto alguna vez estará en contacto toda la vida. Frazer plantea que el mago utiliza cualquiera de los dos principios o los dos a la vez.⁴

En la escuela sociológica francesa, y siguiendo con la magia y la religión, Hubert y Mauss en su libro *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, plantea que el hechicero es un funcionario de la sociedad, con frecuencia instituido por ésta, y que nunca encuentra en sí mismo la fuente de su propio poder ... en realidad los hechiceros aislados están vinculados por las tradiciones mágicas y formas de asociación. El hechicero no inventa caprichosamente los ritos y las representaciones. Es la tradición la que observa y garantiza la eficacia de los gestos y la autoridad de las ideas, ya que quien dice tradición dice sociedad. Además el hecho de que la magia no sea pública, no por ello la sociedad esta menos presente en ella. Si el hechicero se retira, se oculta, es de la sociedad; y si ella lo rechaza es porque él no le es indiferente. Solo

⁴ Cfr. FRAZER, James. *La rama dorada* (México, Fondo de Cultura Económica, Tercera Edición, 1956) Pp. 31-71.

teme a los hechiceros en razón de los poderes que le asigna y estos sólo actúan contra ella armados por ella.⁵

Por su parte Lévy-Bruhl contrapone la mentalidad **primitiva** (o **pre-lógica**), de la mentalidad racional (o **lógica**). "Se trata de dos lógicas diferentes: la **lógica de la mentalidad primitiva** se basa en el principio de **participación**, mientras que la **lógica occidental** es **intelectiva**. Dos experiencias diferentes de vivir la realidad. En la magia se **representa** mediante la acción repetida, mimética, gestual, el drama y la acción verbal. Se subraya la tradicionalidad del acto mágico, que excluye la teorización y la problemática del acto mismo".⁶

Sigmund Freud por su parte, y siguiendo a Frazer fundamentalmente, escribió su famosa novela antropológica *Totem y Tabú*, en la que dedica un capítulo al **animismo, magia y omnipotencia de las ideas**. Freud plantea que la humanidad ha conocido tres sistemas intelectuales, o tres grandes concepciones del universo: la concepción animista, la religiosa y la científica. De estos tres sistemas intelectuales es el animismo el más lógico y completo. El sistema animista aparece acompañado de una serie de indicaciones sobre la forma en que debemos comportarnos para dominar a los hombres, a los animales y a las cosas, o mejor dicho, a los espíritus de los hombres, de los animales y de las cosas. Este sistema de indicaciones es conocido con el nombre de hechicería y magia. La hechicería es esencialmente el arte de influir sobre los espíritus, tratándolos como en condiciones idénticas se trata a una persona humana, esto es, apaciguándolos y atrayéndolos o intimidándolos, despojándolos de su poder y sometiendo a nuestra voluntad; todo ello, por medio de procedimientos cuya eficacia se haya comprobada en las relaciones humanas.

Por su parte la magia es algo diferente, pues, en el fondo hace abstracción de los espíritus y no se sirve del método psicológico corriente, sino de procedimientos especiales. La magia responde a fines muy diversos, tales como los de someter los fenómenos de la naturaleza a la voluntad del hombre, protegerle de sus enemigos y todo género de peligros y darle el poder de perjudicar a las que le son hostiles. Freud

⁵ HUBERT, H. y M. Mauss. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones* (Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1946) Pp. 28-30.

⁶ GHIDINELLI, Azzo. "Un primer enfoque...". *Op. Cit.*

a la voluntad del hombre, protegerle de sus enemigos y todo genero de peligros y darle el poder de perjudicar a las que le son hostiles. Freud concluye que el principio que rige a la hechicería y a la magia es el de la **omnipotencia de las ideas**.⁷

La corriente culturalista norteamericana inicia las investigaciones etnopsicológicas y etnopsicoanalíticas y sus principales exponentes son Ruth Benedict con los **patrones culturales**, Ralph Linton con **cultura y personalidad** y Abram Kardiner quien es el más representativo de este grupo con la **personalidad básica**.⁸

Malinowski, pionero del funcionalismo en antropología, también aplica la teoría psicoanalítica freudiana, fundamentalmente las fases del desarrollo de la libido y el complejo de edipo.⁹ Malinowski también es frecuentemente citado por publicaciones **parapsicológicas** de prestigio.¹⁰

Levi-Strauss utiliza del psicoanálisis freudiano los conceptos de inconsciente y tabú del incesto, y concluye que el tabú del incesto es la regla universal que se encuentra en cualquier grupo humano. Además interpretó trabajos de hechicería, magia y shamanismo, concluyendo que en las culturas **primitivas** existen técnicas psicoterapéuticas equivalentes a la que en la cultura occidental se conoce como psicoanálisis.¹¹

Devereux acuña el concepto de etnopsiquiatría, pero su enfoque es fundamentalmente psicoanalítico freudiano. Acuña también los conceptos de **inconsciente étnico** e **inconsciente idiosincrásico**. Sostiene que el complejo de edipo es universal pero que es preciso situarlo en la dialéctica de las relaciones padres e hijos, y que este complejo es central

⁷ Cfr. FREUD, Sigmund. *Totem y Tabú* (Madrid, Alianza editorial, Décima Edición, 1981) Pp. 102-132.

⁸ fr. VIET, Jean. *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales* (Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970) Pp. 72-100.

⁹ LAPLANTINE, Francois. *Introducción a la etnopsiquiatría* (España, Editorial GEDISA, 1979) Pp. 27-29.

¹⁰ Cfr. *Parapsicología* (Madrid, Ediciones INAPP, 1976) Tomo II, Fascículos 15-16.

¹¹ LEVI-STRAUSS, Claud. *Antropología estructural* (Argentina, EUDEBA, Séptima Edición, 1977) Pp. 131-167.

considerar conjuntamente los conceptos claves y los problemas básicos de la etnología y la psiquiatría.¹²

En el caso de Guatemala no se han realizado investigaciones etnopsiquiátricas específicas. Lo que se ha hecho aparece en los trabajos de antropólogos fundamentalmente norteamericanos como Ruth Bunzel, Charles Wisdom, John Gillin, Richard N. Adams y Benson Saler, además el guatemalteco Carlos Rafael Cabarrus y el italiano Azzo Ghidinelli.

Ruth Bunzel quien realizó su investigación de campo entre los K'iche's del departamento del Quiché, dedicó un capítulo al **destino del hombre**, ahí plantea lo referente a las actitudes de los brujos, desde los poderes, el significado de los días, la adivinación, etc.¹³

Charles Wisdom, por su parte, realizó su investigación de campo entre los Ch'orti's de Guatemala, y le dedica un capítulo a La Enfermedad. En este capítulo da las causas generales de la enfermedad, dice que la enfermedad es causada por susto, aigre, o por apoderamiento mágico debido a hechicería. Cualquier enfermedad es achacada a una de tales fuentes o a una combinación de ellas. Asimismo indica que este grupo padece las siguientes enfermedades fundamentalmente: susto, aigres naturales, hechicería, hijillo y mal de ojo. Propone también que existen seis tipos de individuos encargados de la salud del grupo, estos son: los adivinos, los curanderos, los masajistas, los herbolarios, las parteras y los cirujanos. Dice de los adivinos que tienen poderes sobrenaturales y de los curanderos que carecen de poderes sobrenaturales, simplemente curan con sus manos.¹⁴

John Gillin tiene dos aportes: el primero esta en la etnografía de San Luis Jilotepeque, donde le dedica un capítulo a la religión informal y psiquiatría, en la que plantea que para enfocar el tema lo divide en: 1) Los seres y las fuerzas sobrenaturales; 2) sus efectos como productores de ansiedad; y, 3) el personal especializado para tratarlos,

¹² DEVEREUX, Georges. *Ensayos de etnopsiquiatría general* (Barcelona, Barral editores, 1973) Pp. 25-31.

¹³ Cfr. BUNZEL, Ruth. *Chichicastenango* (Guatemala, Seminario de integración social guatemalteca, 1981) Pp. 317-363.

¹⁴ Cfr. WISDOM, Charles. *Los chort's de Guatemala* (Guatemala, Seminario de integración social guatemalteca, 1961) Pp. 351-417.

1) Los seres y las fuerzas sobrenaturales; 2) sus efectos como productores de ansiedad; y, 3) el personal especializado para tratarlos, así como los resultados que estos obtienen.¹⁵

El otro aporte es una investigación específica sobre el espanto mágico entre los pocomames de San Luis Jilotepeque.¹⁶

Richard N. Adams es quizá el más importante, ya que da el esquema clasificatorio del concepto de enfermedad entre los indígenas mesoamericanos. Adams clasifica las enfermedades en dos categorías fundamentales, a saber: las enfermedades naturales que son intrínsecas al cuerpo y están relacionadas con el medio; y, las enfermedades sobrenaturales que son causadas por intervención de los espíritus o de ciertos humanos.¹⁷ El esquema que utiliza para determinar las enfermedades es el siguiente: condición interna del organismo más agentes externos es igual a enfermedad.¹⁸ En este esquema caben una serie de variables que permiten determinar si una enfermedad es natural o sobrenatural.

Benson Saler también realiza una investigación sobre El **nagual**, brujo y hechicero en un pueblo quiché, este pueblo es el de Santiago El Palmar, Quetzaltenango. En este trabajo presenta un cuadro comparativo de un brujo y un hechicero.¹⁹

¹⁵ Cfr. GILLIN, John. *San Luis Jilotepeque* (Guatemala, Seminario de integración guatemalteca, 1958) Pp. 305-339.

¹⁶ Cfr. GILLIN, John. "El espanto mágico". En: *Cultura indígena en Guatemala* (Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1959) Pp. 163-197.

¹⁷ ADAMS, Richard N., citado por Ghidinelli en "La investigación etnomédica y su sectorización". En: *Guatemala indígena*, Vol. XVI, No. 1-2. (Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Junio 1981) Pp. 16-39.

¹⁸ ADAMS, Richard N., citado por Ghidinelli en "El sistema de ideas sobre la enfermedad en mesoamérica". En: *Tradiciones de Guatemala*, No. 26. (Guatemala, USAC, CEFOL, 1986) P. 70.

¹⁹ Cfr. SALER, Benson. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché* (Guatemala, Cuadernos del seminario de integración social guatemalteca, 1969) Pp. 7-50.

brujo (*at jul*) como una **institución** que protege la tradición, y propone la hipótesis que el remanente que se margina de las **instituciones** foráneas podría estar constituyendo el arsenal de vocación o sementera de brujos.²⁰

Finalmente Azzo Ghidinelli, siguiendo a Wisdom y Gillin aplica el esquema del concepto de enfermedad elaborado por Adams, y lo desarrolla en **El sistema de ideas sobre la enfermedad en mesoamérica.**²¹

²⁰ Cfr. CABARRUS, *La cosmovisión...* Op. Cit. Pp. 59-74.

²¹ Ghidinelli, "Sistema de ideas...". *Op. Cit.*

MARCO TEORICO

Para poder desarrollar esta investigación fue necesario que utilizara conceptos que ya se encuentran elaborados, además de elaborar conceptos que propongo para el estudio etnopsiquiátrico específico. Los conceptos que otros autores han desarrollado y que yo adecuo para que en esta investigación adquieran validez epistemológica, en el sentido que sirven para explicar el fenómeno, son los siguientes: etnicidad, sistema de representación, etnopsiquiatría, etnopsiquiatra, cohesión social y etnoresistencia.

Todo grupo social posee su propia etnicidad, pero cada grupo desarrolla distintas formas de identidad. La etnicidad no es calidad exclusiva de los grupos étnicos, pues todos los grupos sociales poseen en común tradiciones, sistemas culturales y normativos, formas de organización²² y representación. Por lo que definiremos la etnicidad como los diferentes grados de identificación que tiene un individuo o grupo con su grupo de pertenencia, que puede ser un grupo étnico o un grupo social. Estos grados de identificación es la adhesión que se tiene con la **dimensión objetiva** (idioma, traje, costumbres y tradiciones, sistemas culturales y formas de organización) y con la **dimensión subjetiva** (la conciencia del sí mismo y los otros y el sistema de representación **ideológica**).²³

Es necesario indicar que en lo referente a la etnicidad elaboré conceptos clasificatorios de **más tradicional** y **menos tradicional**, utilizando fundamentalmente indicadores objetivos para la clasificación de los mismos. Estos conceptos clasificatorios de **más tradicional** y **menos tradicional**, como ya señalé en la introducción, se han utilizado generalmente como indicadores cuantitativos y cuantificables, no como valores positivos que se le dan a la etnicidad de un grupo étnico determinado. Esto es porque ser **más y/o menos tradicional** es estar más lejos o más cerca del **mundo ladino** y por lo tanto es negativo estar

²² SANCHEZ, Consuelo. "Elementos conceptuales de la cuestión étnico-nacional". En: *En torno a la cuestión étnico-nacional* (Guatemala, USAC, ITHAA, 1989) P. 20-21.

²³ Cfr. Demetrio Cojti Cuxil. "Sistemas colonialistas de definición del indio y de atribución de su nacionalidad". En: *Tradiciones de Guatemala*, No. 32. (Guatemala, USAC, CEFOL, 1989) Pp. 67-100.

lejos del mundo ladino y es positivo estar cerca del mismo. Mientras más cerca se este o mientras más ladino se sea, más positivo es el valor que se le asigna al concepto. En este sentido el punto de referencia de donde se va a partir para clasificar al más tradicional o al menos tradicional es el concepto romántico e inferiorizante que ve más indígena al más tradicional y lo que define al indígena tradicional, strictu sensu, es ser monolingüe, pobre (extrema pobreza) y analfabeto.

Por ello ser más tradicional o menos tradicional en esta investigación se va a entender —siguiendo a García-Ruiz— a los grados de identidad, pertenencia y adhesión que tiene un individuo o grupo con su grupo de referencia, en este caso el indígena K'iche' con su grupo étnico K'iche'.²⁴ Estos conceptos los desarrollo en el capítulo consideraciones en torno a lo étnico.

— Por sistema de representación entiendo —siguiendo a García-Ruiz— a la lógica social resultante de la aplicación explícita o implícitamente elaborada por generaciones sucesivas —históricas y geográficamente situadas— que aseguran al grupo su coherencia interna y su identificación social frente al exterior.²⁵

— La etnopsiquiatría la voy a definir en este trabajo como una neo-ciencia teórica específica de la etnomedicina, que se encarga del estudio de las enfermedades sobrenaturales.²⁶

— El etnopsiquiatra es el encargado de resolver los desequilibrios emocionales o existenciales causados por el desajuste que sufre un

²⁴ Cfr. Jesús García-Ruiz. "Etnicidad, integración nacional y derechos culturales". En *IRIPAZ*, año 1, No. 1. (Guatemala, 1990) Pp. 67-77. También del mismo autor "¿Etnicidad o pertenencia? elementos de discusión en torno a la problemática étnica". En: *Estado, democratización y desarrollo en Centroamérica y Panamá*, VIII Congreso Centroamericano de Sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) Pp. 529-549.

²⁵ GARCIA-RUIZ, Jesús F. "El defensor y el defendido dialéctica de la agresión entre los mochos". En *Tradiciones de Guatemala*, No. 17-18. (Guatemala, USAC, CEFOL, 1982) P. 118

²⁶ Los conceptos de etnopsiquiatría y etnopsiquiatra tiene como referentes teóricos los trabajos realizados por Ghidinelli, fundamentalmente del *Primer enfoque de la etnopsiquiatría* (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).

individuo o grupo con su grupo étnico (grupo de identificación, pertenencia y adhesión).

— **Cohesión social:** es el resultado de las fuerzas de atracción ejercidas por el grupo respecto de sus miembros y que tiende a mantenerlos en su seno: por una parte, el grupo en sí mismo es objeto de una necesidad que hay que satisfacer; por otra, constituye para el individuo un medio de satisfacer las necesidades de origen exterior al grupo.²⁷

— **La etnorresistencia:** La vamos a entender como el conjunto de reacciones que un grupo étnico asume ante la imposición de un grupo étnico diferente.²⁸ La etnorresistencia incrementa los grados de etnicidad.

Por su parte al concepto de enfermedad le doy un tratamiento especial, por ser la parte medular de la investigación. Previo a la definición preliminar de enfermedades sobrenaturales y enfermedades naturales, revisé lo que dice la medicina general de la enfermedad, lo que dice la psiquiatría y la anti-psiquiatría de la enfermedad mental, por lo que el lector encontrará el desarrollo de estos conceptos en el capítulo **concepto de enfermedad**.

²⁷ ANZIEU, Didier y Jacques Yves Martin. *La dinámica de los grupos pequeños* (Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1982) Pp. 91-92.

²⁸ GHIDINELLI, Azzo. "El cambio cultural en un contexto de roce interétnico". En *NACXIT*, Vol. 6, segunda época (Guatemala, USAC, Escuela de Historia, 1985) P. 53.

OBJETIVOS, HIPOTESIS Y JUSTIFICACION

OBJETIVOS

Objetivo general:

Realizar una investigación antropológica que contemple como tema central las prácticas etnopsiquiátricas indígenas como mecanismo para entender el proceso de salud/enfermedad mental entre el grupo étnico K'iche' de San Sebastián (Retalhuleu), enfocando especialmente el papel social y cultural del etnopsiquiatra. Tal objetivo permitirá llevar a cabo orientaciones para que la psiquiatría incluya al etnopsiquiatra indígena en sus prácticas, o al menos se comience a reconocer y valorar los procedimientos médico psiquiátricos diferentes a los occidentales.

Objetivos específicos

— Realizar una investigación etnográfica de la comunidad de San Sebastián (Retalhuleu).

— A partir del conocimiento etnográfico determinar los elementos esenciales que cohesionan a la misma.

— Demostrar que el etnopsiquiatra es pieza clave para conservar la salud mental y la cohesión de la comunidad.

— Finalmente comprobar la actitud de la comunidad ante la psiquiatría occidental.

HIPOTESIS

1) La función del etnopsiquiatra es la de conservar la salud y la cohesión de la comunidad.

2) Las prácticas etnopsiquiátricas aplicadas principalmente en la comunidad indígena de San Sebastián (Retalhuleu), son más funcionales y efectivas que las prácticas psiquiátricas occidentales.

3) La patología mental es producida por desequilibrios con el ámbito simbólico del grupo étnico, no únicamente por el factor orgánico.

JUSTIFICACION

Temas como éste han sido mal interpretados a causa del desconocimiento o visión eminentemente etnocéntrica de quienes deberían darle su justo lugar a las distintas especializaciones del quehacer antropológico. Con esta investigación se pretende demostrar la ingente necesidad de abordar problemas que han sido apartados del interés de los encargados de hacer Antropología en Guatemala. Asimismo se pretende conocer y valorar el papel social del etnopsiquiatra y su función dentro de la comunidad, ya que comúnmente estos especialistas y sus métodos terapéuticos han sido también mal interpretados y poco apreciados por los médicos, los psicólogos y los psiquiatras de corte occidental y por lo tanto de formación académica.

En este sentido, debido a una formación intelectual que tiende a comprender tanto los aspectos antropológicos como psiquiátricos que se manifiestan en toda interrelación humana y como parte también de la significación que le da a la vida un grupo étnico determinado, escogí una comunidad que tiene un alto porcentaje de población indígena, que es el municipio de San Sebastián del Departamento de Retalhuleu, comunidad que comparte una etnicidad común y que a pesar de la inmediatez de la cabecera departamental, ha conservado los elementos fundamentales que les sirven como cohesión de su propia identidad étnica.

Por otra parte, me interesé en especial en esta comunidad por tres razones: primero, porque las comunidades de la costa sur de la República han sido poco investigadas desde el punto de vista antropológico,²⁹ segundo, porque es el municipio con el mayor porcentaje de población indígena en el Departamento de Retalhuleu, y la última de las razones es que debido a que soy retalteco tengo mayor conocimiento del contexto socio-antropológico investigado.

²⁹ Cfr. FALLA, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla, Guatemala* (El Salvador, UCA/Editores, 1984). Este es el trabajo más reciente realizado en la costa sur de Guatemala. y está orientado fundamentalmente al grupo ladino.

APUNTES DE LA
INVESTIGACION ETNOGRAFICA

1. VERSIONES POPULARES SOBRE EL ORIGEN DEL NOMBRE DEL PUEBLO

Acerca del origen del nombre de la población he podido comprobar que existen varias versiones —populares, tradicionales y transmitidas oralmente de generación en generación—, de las cuales encontré cinco, las que presento a continuación:

1. En el inicio del primer milenio hubo escasez de alimento, pero lo que los pobladores hacían era poner a cocer piedras y para ello ponían a los niños a soplar el fuego, engañándolos con la creencia que sí había comida, es decir, que era comida lo que se estaba cocinando. Pero como esto no era cierto, fallecieron de hambre tanto los niños como los adultos, extinguiéndose de esta manera la población.

Después de esta escasez de alimento se volvió a poblar nuevamente esta región del sur y sur-occidente del país, pero por causa de peste de fiebre amarilla, la población volvió a extinguirse; esta peste afectó mayormente a toda la gente de la costa sur, empezando desde lo que actualmente conocemos con el nombre de Escuintla hasta lo que actualmente constituye la frontera de México.

Después de la "conquista" española, ya durante el periodo colonial, los habitantes de tierra fría, especialmente de Almolonga, Cantel, Quetzaltenango, Salcajá³⁰ y San Cristóbal Totonicapán, empezaron a poblar la costa. Algunos porque aquí encontraron la tierra más fértil para el cultivo del maíz, frijol y chile; y otros porque creían que aquí se encontraba Juan Noj.³¹ Cuando llegaron los primeros habitantes de

³⁰ Este nombre es el de los municipios del departamento de Quetzaltenango como los conocemos actualmente, y corresponden a los lugares de donde se cree eran los habitantes que poblaron San Sebastián inicialmente.

³¹ Don Leandro Silva informante anciano y además *aj q'ij*, lo describió como un hombre grande que anda a caballo. Lleva un sombrero y una chaqueta con botones de plata, atrás de la chaqueta lleva una cruz también de plata. El caballo en el que monta es grande, lleva una pechera adornada con plata, y en los estribos de la silla también lleva adornos de plata. Si uno lo encuentra debe pedirle algo, y él se lo dá, puede ser cualquier cosa. Encontrarlo a él es una suerte, un encanto.

Don Pedro Pacay informante más joven, dijo que Juan Noj trataba con el bien y con el mal (con Dios y con el diablo), se le aparece a la gente pero no le hace nada. Es un hombre bajo, que lleva un charro y anda a caballo. Si el que lo vé le tiene miedo, se

tierra fría, en esta región no existían cultivos sistemáticos, estos lugares eran montañosos. A **Juan Noj** generalmente se le encuentra en lugares altos (montañas) o en riachuelos. Se dice que **Juan Noj** se deriva de **no'j ib'al**,³² término que en K'iche' significa sabiduría. A **Juan Noj** lo buscaban los sacerdotes mayas (**ajqij**), por lo que se dice que lo que ellos buscaban era la sabiduría (**no'j ib'al**) que solo encontraban en lugares silenciosos como las montañas y los riachuelos. También se dice que **Juan Noj** (**no'j ib'al**) es un sacerdote maya (**ajqij**) que posee mucha sabiduría, mucha inteligencia, que tiene muchas ideas.³³

Cuando la gente del altiplano pobló este lugar, **Juan Noj** se fue de aquí y se trasladó al **Encanto**³⁴ y después empezó a poblarse este lugar del **Encanto** y construyeron la carretera asfaltada, que de la cabecera departamental de Retalhuleu conduce al puerto de Champerico, **Juan Noj** se volvió a trasladar nuevamente, pero esta vez se fue hasta Tuxtla, lugar que se encuentra ubicado más adelante de Tapachula en el estado de Chiapas, México. Sin embargo los brujos allí van a bucarlo porque les hace favores. Se cree que esa fue la razón por la que la gente del altiplano se viniera a vivir a este lugar que nosotros conocemos como San Sebastián.

Otros lugares que más buscaban los brujos³⁵ eran el cerro **chuc'aja'**; donde actualmente se encuentra la iglesia Santa Lucía;³⁶ y también

desmaya, hasta se puede morir, si no le tiene miedo no le hace nada.

³² En este trabajo se utiliza el alfabeto unificado de la *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* oficializado en 1987.

³³ En K'iche' también se dice **awan no'**, de donde los ladinos derivaron el nombre castizo de **Juan Noj**.

³⁴ Este lugar está ubicado en lo que comprende del Km. 197 al Km. 200 de la carretera que de la cabecera departamental de Retalhuleu conduce al puerto de Champerico, y es jurisdicción del municipio de Retalhuleu.

³⁵ En este trabajo se define al brujo como aquella persona que tiene la capacidad (o el don) de comunicarse con los seres del supramundo y el inframundo y que puede curar y provocar enfermedades sobrenaturales.

³⁶ Esta iglesia se encuentra en ruinas, y se espera que pronto sea restaurada por la institución correspondiente.

donde se encuentra la iglesia que esta funcionando actualmente. Estos lugares eran considerados lugares sagrados por los antiguos ancianos y se cree que por esa razón se construyeron allí las iglesias, y por eso es que se sigue buscando el cerro **chuc'aja'** actualmente por ser el lugar a donde van a pedir favores o a dar agradecimientos a las divinidades. Por ello se cree que si más adelante se pensara construir una nueva iglesia el cerro **chuc'aja'** sería el lugar más indicado.

Este lugar lo conocían los habitantes del altiplano, y lo llamaban **chuc'aja'**, y así fue como le siguieron llamando quienes se quedaron poblándolo (los del altiplano todavía creen que existe **chuc'aja'**). Pero a los pobladores no les pareció que se le siguiera llamando **chuc'aja'** a este lugar, por lo que los ancianos optaron de ir de casa en casa preguntando con que otro nombre se le podía llamar al lugar, y fue hasta que encontraron en el **altar familiar** de una casa, una imagen,³⁷ casa de una familia originaria de Salcajá y preguntaron a los dueños como se llamaba la imagen, y respondieron que se llamaba San Sebastián, y decidieron que así se llamaría al lugar, y así se llamó desde entonces hasta la fecha.³⁸

2. Según otra versión narrada por los principales ancianos, la imagen de San Sebastián Mártir se aparecía en una plantación de **maxanes**,³⁹ donde los pobladores tomaron la imagen y la trasladaron a una iglesia, pero la imagen del santo se desaparecía de la iglesia y sin embargo la volvían a encontrar nuevamente en los maxanes. Uno de los jefes principales de los ancianos expreso: "El santo quiere que lo tomemos como patrón, por eso pido a mi pueblo **chuc'aja'**, que desde

³⁷ Se cree que únicamente quienes llegaron de Salcajá llevaron imágenes.

³⁸ "Esto sucedió en el siglo XVII". Esta versión fue dada por don Dionisio Sacor, a quien se la contó don Cristobal Xicará, principal ya fallecido.

³⁹ Cuando llegaron los españoles a esta región, esta era una región montañosa y el **maxan** era uno de los vegetales que más se encontraba. Esta planta crece a una altura de tres metros aproximadamente. En la actualidad esta planta se cultiva para el mercado nacional y raramente se le encuentra en su estado natural. "Maxan, nombre indígena de una planta de la familia de las musáceas, cuyas hojas se usan para envolver sal, tamales con carne, queso, manteca y otras cosas". ARRIOLA, Jorge Luis. *El libro de las geonimias de Guatemala* (Guatemala, SISG, 1973), p. 402.

ahora en adelante este pueblo se llamará San Sebastián, y sera nuestro santo patrono, para adorárle y agradecerle sus bendiciones en todo".⁴⁰

3. Se asegura que los habitantes de esta región,⁴¹ donde esta ubicado San Sebastián, descienden de tribus K'iche's del altiplano occidental de la República, y donde los ejércitos indígenas defendieron sus tierras al ser invadidos por las huestes españolas, que dominaban las márgenes del río Tilapa y Ocosito. En esta batalla predominó la maestría guerrera del blanco. Los supervivientes K'iche's de esta región se disgregaron dando origen a la fundación de varios pueblos de la costa, entre los que se cuenta San Sebastián, y que adoptaron ciertas características lingüísticas que los distinguen actualmente, obligados por el medio en que tuvieron que desenvolverse.⁴²

4. Otra versión de la tradición oral narra que los terrenos quebrados de regiones frías y montañosas eran un problema para el cultivo del maíz. Además la población aumentaba pero el alimento básico escaseaba, y por estos motivos se vieron en la necesidad de descender de las faldas de la cordillera hasta los valles de la costa, donde encontraron terrenos más aptos para el cultivo del maíz.⁴³

5. También otra tradición narra que el patrono de Retalhuleu "San Antonio de Padua" y el patrono de San Sebastián, "San Sebastián Mártir" se detuvieron en la cúspide del Yaxcunul (volcan Santa María) y con la vista hacia el pacífico decidieron fundar cada uno su pueblo entre el litoral del mar y el Yaxcunul, desde donde cada uno lanzó una piedra, las que al momento de lanzarlas se convirtieron en garzas, habiendo posado una de ellas, la morena, más cerca del mar, y la otra, la blanca, al norte, dando origen esta última al bello pueblo de San Sebastián.⁴⁴

⁴⁰ Varios Autores. "Revista de la feria titular de San Sebastián". 1985, p. 1.

⁴¹ Según Hugo Fidel Sacor, esta debe ser la región de xetulul o patulul que quiere decir bajo los árboles de zapote (zapotitlán en naualt).

⁴² MORALES GUTIERREZ y REYES VIDES. Algo sobre la historia de nuestro pueblo. En "San Sebastián, feria tital". Enero 1959, p. 3.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

2. DATOS HISTORICOS, GEOGRAFICOS Y DE POBLACION

Las primeras referencias que se hacen de San Sebastián, son de feligreses y parroquias de cada pueblo, de ahí que en las "Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala" editada por René Acuña, aparece que "el pueblo de San Luis es cura y vicario dél el padre Ambrosio Cota Manuel. Tiene anexos los pueblos de San Martín, San Felipe y Cuyotenango, y Santa Catalina y San Sebastián y San Anton."⁴⁵

Por su parte Adriaan C. van Oss en "Pueblos y parroquias en Suchitepéquez Colonial" proporciona los siguientes datos que son importantes para comprender la historia de la región. "...durante todo el periodo colonial, la estructura parroquial estaba sujeta a una serie de cambios y ajustes. El número de pueblos variaba porque fueron fundados en distintos momentos y porque algunos, por cualquier motivo, en cierto momento se despoblaron y fueron abandonados. También se produjeron cambios en las jurisdicciones parroquiales. Cada parroquia consistía de uno o más pueblos. En el caso de una parroquia con más de un pueblo, se distinguía entre el pueblo principal, o 'cabecera' (donde estaba la iglesia matriz y donde residía el cura) y los pueblos 'anexos' (también llamados pueblos visita, o simplemente visitas, porque el cura los 'visitaba' desde la cabecera)".⁴⁶ Este mismo autor nos dice que "los primeros intentos de evangelización en Suchitepéquez parecen haber sido obra de los religiosos franciscanos hacia el año 1554."⁴⁷ Sin embargo, no fundaron casas permanentes, pues una relación de 1572 sólo indican la existencia de tres o cuatro centros parroquiales incipientes (San Antonio Suchitepéquez, Samayac, San Luis y San Francisco Zapotitlán) de los cuales sólo uno pertenecía a la orden franciscana. Los otros tres corrían bajo la administración de clero secular... El desarrollo coherente

⁴⁵ ACUÑA, René (Editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* (México, UNAM, 1982) Pp. 49 y 50.

⁴⁶ Van OSS, Adriaan C. "Pueblos y parroquias en Suchitepéquez colonial". En: *MESOAMERICA*, año 5, Nº 7. (La Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, junio 1984) P. 163.

⁴⁷ *Ibid.*

de las parroquias de Suchitepéquez sólo comienza a hacerse patente a partir de 1579.⁴⁸

Más adelante Adriaan C. van Oss nos proporciona al "Índice de los pueblos y división parroquial de la provincia de Suchitepéquez"⁴⁹ en donde se encuentra a San Sebastián en tres citas diferentes: primero formando parte de Retalhuleu (San Antonio Retalhuleu), dice que "desde 1579 hasta 1595 figura como anexo de la provincia secular de San Luis Zapotitlán y parece haber seguido como tal hasta por lo menos 1631. Entre 1631 y 1700, se erigió en cabecera de una parroquia secular independiente y continuó así hasta el fin del periodo colonial. Santa Catarina Retalhuleu y San Sebastián eran, por épocas, anexos de este pueblo".⁵⁰

En la segunda cita aparece formando parte de San Luis (San Luis Zapotitlán; San Luis Suchitepéquez), donde dice lo siguiente: "Un documento de 1574 menciona a San Luis, junto con San Felipe, como vicaría franciscana; otro de 1570 lo menciona como parroquia secular, lo cual parece más probable, pues en 1579 San Luis era cabecera de una parroquia secular, con los siguientes pueblos anexos: San Martín, San Felipe, Cuyotenango, Santa Catarina, San Sebastián y San Antonio Retalhuleu".⁵¹ Y la tercera cita, la que es específica de San Sebastián (San Sebastián Quetzaltenango) indica que "desde 1579 hasta 1631, era anexo de la parroquia secular de San Luis Zapotitlán. Con la erección de la parroquia de San Antonio Retalhuleu entre 1631 y 1713, paso a ser anexo de la parroquia mercedaria de Ostuncalco (provincia de Quetzaltenango) siguió como tal hasta 1776. Entre 1776 y 1781, fue separado de Ostuncalaco y agregado como anexo a la parroquia de San Antonio Retalhuelu".⁵²

⁴⁸ *Ibid.* P. 164.

⁴⁹ *Ibid.* P. 168.

⁵⁰ *Ibid.* P. 169.

⁵¹ *Ibid.* P. 174.

⁵² *Ibid.* P. 176.

La franja geográfica que limita los ríos Samalá y Tilapa, fueron entregados en calidad de título de tierra a Francisco Tatzoy por la Justicia de Santa Cruz del Quiché en 1537, según consta en el texto de este mismo título, extendido en esa fecha, por residir varios años a las orillas del río Samalá. Con la adjudicación a Francisco Tatzoy de esta propiedad, se inicia la concesión de la propiedad agraria en esta región.

A los habitantes K'iche's del municipio de San Sebastián, Retalhuleu, se les denominó durante la época colonial **común de indios de San Sebastián**.⁵³

En 1742 el Corregimiento de Quetzaltenango controlaba los bienes comunales de los indígenas y la administración religiosa de San Sebastián, por ello algunas veces se le denominó como San Sebastián Quetzaltenango. Años después San Sebastián pasó a formar parte del Partido de San Antonio Retalhuleu, y a la vez de la Provincia de Suchitepéquez.⁵⁴

En lo referente a la organización política de este municipio, encontramos que al promulgarse la Constitución Política del Estado de Guatemala, el 11 de octubre de 1825, los pueblos que integraban el territorio quedaron divididos en 11 distritos, los que comprenden varios circuitos.⁵⁵ En el distrito correspondiente a Suchitepéquez, quedó el circuito de Retalhuleu y en este la población de San Sebastián. Al establecerse el departamento de Retalhuleu por Acuerdo Gubernativo No. 194 del 16 de octubre de 1877, San Sebastián quedó formando parte de este departamento, y a partir de esa fecha San Sebastián es municipio del departamento de Retalhuleu.

Debido a la movilidad de los límites geográficos del territorio del municipio y también por el desconocimiento de los límites por los mismos habitantes, el día 10 de noviembre de 1879 presentaron al

⁵³ El común de indios eran poblaciones rurales de indígenas que fueron reducidos a formar una sola población, para un mejor control de los tributos que debían pagar a la Corona española por medio de sus administradores en el reino de Guatemala.

⁵⁴ SACOR QUICH, Hugo Fidel. "Síntesis histórica sobre el municipio de San Sebastián, Retalhuleu". Inédito, sin fecha.

⁵⁵ REYES, José Luis. *Datos curiosos sobre la demarcación política de Guatemala* (Guatemala, 1951) P. 13.

Presidente de la República, General Justo Rufino Barrios, una solicitud firmada por Crisostomo Hernández, en la que se pedía se renovaran las escrituras primitivas del pueblo por haberse extraviado las anteriores. Dos años antes de presentarse la mencionada solicitud, con la creación del departamento de Retalhuleu, se había ya delimitado el territorio correspondiente al municipio de Santa Cruz Muluá y también una aldea, a donde el Presidente Barrios envió algunos colonos de origen sijeño⁵⁶ y que posteriormente formó el municipio de Nuevo San Carlos. Debido a estas delimitaciones, los habitantes del municipio de San Sebastián no sabían exactamente donde limitaba su territorio, y además la población crecía rápidamente, siendo para ellos indispensable conocer los límites de la tierra para sus cultivos.

De acuerdo a lo solicitado al Presidente Barrios, llega a San Sebastián el ingeniero Escobar (sic), quien junto con una comisión de vecinos inició los trabajos de topografía el 26 de enero de 1880, procediéndose a medir los límites primitivos. Seguidamente en el margen occidental del río Samalá, encontraron una piedra en la que se leía 7 de diciembre de 1879 e igualmente encontraron otra piedra con igual inscripción en el margen del río Ocosito. Las comunidades vecinas estuvieron de acuerdo con estos límites, pero surgió una dificultad cuando trataron de medir el límite del norte, pues encontraron un cerco de alambre más hacia el sur del límite original, exactamente en el lugar llamado Piedras Negras, ya que el monjón anterior colindaba a los terrenos de las fincas San Luis y el Tarral.

Mucho tiempo transcurrió para que el conflicto llegara a una solución pacífica. Pero se resolvió tirando un cerco de alambre, que fue costado por la finca (sic) y la municipalidad en partes iguales. Con estas medidas del ingeniero Escobar sufrió algunas alteraciones territoriales el municipio, por lo que de acuerdo vecinos y municipalidad optaron por vender al municipio las nuevas tierras incluidas dentro de la jurisdicción de San Sebastián. El día 18 de marzo de 1884 quedó de ese modo registrada el área territorial correspondiente al municipio de

⁵⁶ "Sijeños" les dicen a los originarios de San Carlos Sija, municipio que pertenece al departamento de Quetzaltenango.

San Sebastián, como finca N^o 1161, en el folio 32, tomo primero del libro respectivo.⁵⁷

Sin embargo, el espacio físico de este municipio ha variado de acuerdo a su área territorial original, pues cuando fue reconocido oficialmente por Acuerdo Gubernativo del 18 de marzo de 1884 emitido por el General Justo Rufino Barrios, al otorgar el título, los ejidos que formaban el área del municipio eran un total de cuarenta y cuatro kilómetros cuadrados y fracción.⁵⁸ En la actualidad San Sebastián cuenta con una extensión territorial de 28 kilómetros cuadrados, con tendencia a ir perdiendo más espacio físico debido al proceso de expansión de la cabecera departamental de Retalhuleu. Varios informantes entrevistados indicaron que anteriormente los límites del municipio llegaban donde esta ubicada la 11 calle de la zona 1 de Retalhuleu. Actualmente el límite geográfico se encuentra a 2 kilómetros arriba del lugar que nuestros informantes nos indicaron.

2.1 OTROS DATOS GEOGRÁFICOS

La cabecera municipal de San Sebastián fue elevada a la categoría de villa por acuerdo gubernativo número 193-86, con fecha 7 de abril de 1986.⁵⁹ Tiene una extensión aproximada de 28 kilómetros cuadrados. Colinda al norte con los municipios de San Felipe y San Martín Zapotitlán (Reu.); al este con el municipio de Santa Cruz Muluá (Reu.); al sur con los municipios de Santa Cruz Muluá y Retalhuleu (Reu.); y al oeste con los municipios de Retalhuleu y Nuevo San Carlos (Reu.) y el municipio de El Palmar (Quetz.).

Esta situado a 311 metros sobre el nivel del mar, con una altura mínima de 286 y una altura máxima de 336 metros. Su clima es uniformemente cálido.

Cuenta con 1 pueblo: San Sebastián; 1 aldea: San Luis; 4 cantones rurales: Samalá, Ocosito, Xulá y Pucá.

⁵⁷ Morales Gutierrez y Reyes Vides, 1959, Op. Cit., pp. 3 y 16.

⁵⁸ "Actas Varias". Acta Número 04-85. Alcaldía Municipal, No. 13, San Sebastián, Retalhuleu. p. 47.

⁵⁹ *Diario de Centro América*, abril 21 de 1986.

Cuenta también con 5 fincas: Xelajú, extensión aproximada de cinco caballerías, se cultiva café y crianza de ganado; Buena Vista (Anacafé), extensión aproximada de cinco caballerías, finca experimental: café, palma africana, etc. Santa Rosa, extensión aproximada de cinco caballerías, crianza de ganado y cultivo de maíz; San Isidro, extensión aproximada de tres caballerías, se cultiva café y cacao; y, Las Elviras, extensión aproximada de tres caballerías, se cultiva café y piña.

San Sebatián tiene una topografía bastante plana, pero cuenta con accidentes orográficos tales como el cerro *chuc'aja'*, también conocido como cerro de la Cruz y cerro de los Brujos, algunos brujos que llegan de otros lugares lo llaman San Vicente de los Caballeros y queda en el Cantón Samalá.

Cerro Xilimibaj. Los habitantes dicen que este cerro no existe, sino que así es denominada una piedra muy grande (aproximadamente 7 metros de largo por 4 de ancho) que se ubica en el Cantón Ocosito.

Además, el municipio se surte de agua por medio de diferentes ríos: el Río Samalá, limita parcialmente con los municipios de Santa Cruz Muluá y San Felipe; Río Ocosito, limita parcialmente con los municipios de Nuevo San Carlos y Retalhuleu, estos son dos ríos caudalosos; Río Pucá; Río Ixpatz, este río atraviesa la cabecera municipal; Río Negro; Río Cachel; Río Ixmay; Río Toná; Riachuelo Xulá; Riachuelo Xocán; y, Riachuelo El Chucho.⁶⁰

El área urbana cuenta con 4 cantones o barrios, que son Ixpatz (zona 1)⁶¹ que quiere decir, río grande encerrado; Pajosón (zona 2) que quiere decir, lugar de paja y jaboncillo; Paoj (zona 3) que quiere decir, lugar de palo de aguacate o amate; y, Parinox (zona 4) que quiere decir, lugar del encanto o reflejo.

"Después de muchos años y ante los continuos incendios, que sucedían por la forma en que se ubicaban las viviendas de los vecinos, se diseñó el trazo topográfico de la cabecera municipal, siendo esta la única en el departamento, que tiene demarcadas sus calles y avenidas

⁶⁰ *Diccionario Geográfico de Guatemala* (Tipografía Nacional de Guatemala, 1980) Pp. 520-22.

⁶¹ Cada cantón fue convertido en zona de acuerdo a la nomenclatura oficial, creada en 1983, los habitantes siguen todavía ubicando sus casas en cantones.

perfectamente delineadas y rectas, siendo en número de ocho calles y ocho avenidas",⁶² de las cuales actualmente se encuentran el 20 por ciento pavimentadas y el 60 por ciento adoquinadas.

La cabecera del municipio se encuentra ubicada a 4 kilómetros de la cabecera departamental de Retalhuleu y a 180 de la ciudad capital. La carretera que comunica a San Sebastián con estos lugares se encuentra debidamente asfaltada.

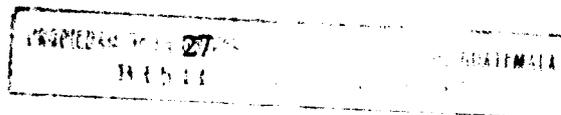
Datos de población

La población del municipio, según el último censo (1981),⁶³ se registraron un total de 12,782 habitantes, que se encuentran distribuidos de la siguiente manera:

La población urbana tiene un total de 5,869 habitantes (45.91%); de los cuales 3,027 son mujeres y 2,842 hombres; el área rural tiene un total de 6,913 habitantes (54.08%), de los cuales 3,542 son mujeres y 3,371 hombres. El total de la población indígena es de 7,395 (57.85%). El número de personas que saben leer y escribir es de 5,840 (45.69%).

⁶² Actas Varias, 1985, Op. Cit. p. 47.

⁶³ El Instituto Nacional de Estadística publicó en 1989 *Guatemala, Población Urbana y Rural Estimado por Departamento y Municipio. 1985-90*. Según este texto, el municipio de San Sebastián, Retalhuleu, alcanzó un incremento de población para 1990 de 21,844 habitantes, estando repartida esta cantidad en 9,645 para el área urbana y 12,199 para el área rural. Este incremento es de 3.7 % anual para el área urbana y 4.5 % anual para el área rural.



3. EL CICLO COTIDIANO DE VIDA

3.1 EL NACIMIENTO DE UN NIÑO

El nacimiento de un niño es para las personas como comprar algo. A **comprar algo** se le da generalmente tres sentidos, el primer sentido se utiliza para que los niños crean que al recién nacido lo compraron, este sentido es el que le da el significado preciso al término K'iche' *lok'ac'al*, y es también el equivalente del que utilizan los ladinos cuando dicen a los niños que a sus "hermanitos" los trajo la cigüeña. A los otros dos sentidos se les puede llamar "sentidos económicos o de inversión", uno se refiere a que **comprar algo** produce alegría a sus padres y familiares. El otro sentido significa cuidado, atención, porque ha costado. Siempre que se compra algo, cuando se tiene algo nuevo se cuida. En este sentido al niño se le atiende y se le cuida para que no se desmante.

3.1.1 El embarazo

La mujer cuando se le presentan los síntomas de embarazo le informa al marido que esta "enferma" (*yawab' chik*), aproximadamente a los dos meses. El marido se pone contento por la noticia, sobre todo si es el primer hijo. También se le informa a la familia del marido, con quienes la pareja habita, lo que pone muy contentos a los suegros (de ella), ya que esto demuestra que la mujer es fértil.

La suegra de la "enferma" es quien se encarga de buscar a la comadrona, aunque algunas veces es la pareja quien la busca, de preferencia buscan a la comadrona que esta más cerca de la casa donde ellos viven o a quien cobra menos.

La comadrona hace un examen físico (clínico) a la paciente y calcula el tiempo que falta para que nazca el niño.

La comadrona da a la señora embarazada las explicaciones y recomendaciones e indica los cuidados que se deben seguir mientras llega el parto. La más importante de todas estas recomendaciones es que avise cuando empiece a sentir los dolores más fuertes. También la comadrona indica, tanto a la "enferma" como a la suegra, que para el momento del parto deben comprar lo siguiente: alcohol, agua florida, toallas y la ropa del niño.

La faja sirve para envolver al niño, con la cual el **nene** siente como si lo estuvieran abrazando y por eso se queda quieto. El perraje sirve para envolver al **nene** al salir con él fuera de casa.

3.1.3 El reconocimiento social del niño y la recuperación de la mujer

Al niño se le hace una fiesta a los 13 días de nacido, actividad a la que también le llaman "**gasto**". El **gasto** es una fiesta familiar en la que se prepara comida, aguardiente y cerveza, e invitan a familiares y a vecinos, pero especialmente a los familiares.

Después del día del parto, la comadrona llega a visitar a la "enferma" (**aj tuj**) durante 13 días. En estos 13 días le hace masajes, le soba el vientre para que la matriz regrese a su lugar. Y también durante este tiempo se le da alimentación (dieta) especial, que consiste en: caldo de pollo, atol de maíz y atol de **pinol**. Según la gente del pueblo en estos 13 días la mujer se recupera y se purifica, y el niño adquiere un poco de consistencia física, y cuando se levanta la mujer, se hace una celebración conocida como **oxlaju qij** (13 días), hasta esta fiesta es cuando los amigos de la familia (la comunidad) conoce al niño, porque antes de esta fiesta solo la familia y la comadrona conocen al niño. Por eso se dice que en este momento el niño adquiere reconocimiento social.

Es hasta este día cuando la mujer vuelve a la vida normal y se hace pública la presencia de un nuevo miembro de la familia.

Al **nene** lo ponen en la cama donde nació o sea donde estuvo durante estos 13 días acompañado de su mamá (**nan**) o sus mamás (**nana xel**) que es como se le llama a las abuelitas. Para esta celebración el **nene** esta envuelto en la faja (**pas**).

El **nene** (**nee** como le llaman en K'iche') es el centro de atención de esta **costumbre**, y quienes asisten a la fiesta lo llegan a ver conforme van llegando. Para que al niño no le peguen el **mal de ojo**, la mamá le pone al niño en la muñeca derecha un listón rojo o una blusa o camiseta roja. También le pueden poner objetos de oro: si son mujeres les ponen aretes, si son hombres un brazalete (esclava).

En la comunidad se cree que una mujer o un hombre pueden hacerle **ojo** al niño, pues también se cree que no solo las personas que no tienen hijos pueden hacerle **ojo** a un niño, sino que también quienes tienen hijos pueden hacerlo. Y se cree además, que las personas más

propensas a hacerle ojo a un niño son aquellas que lo desean, quienes dicen **como me gusta**. Las personas que estando ebrias ven al niño pueden fácilmente hacerle ojo. Por ello es que las personas que pasan viendo al niño, le hacen una cruz con saliva en la frente.

Los familiares e invitados que llegan llevan consigo presentes como aguardiente y cerveza, pañales, toallas o tinajas con atol. Las personas que no habían llevado algún presente o regalo en este día lo dan.

Las personas que llegan a la celebración buscan primero a los padres de la señora recién aliviada o a los padres del esposo de esta, según sea el caso, ya que a ellos entregan el presente. Luego van y saludan a la madre y al recién nacido. Después a las personas de más confianza; y finalmente a las demás personas presentes.

En la casa tienen preparado aguardiente y cerveza, por lo que a cada familiar e invitado que llega le sirven una copa de aguardiente o un vaso de cerveza, según sea el gusto. Después de este brindis empiezan a comer. Además de la comida que comen en casa, se prepara en una escudilla grande frijol o caldo y tamalitos, para que las personas presentes se lo lleven, o se lo envían a su casa.

A las mujeres reunidas les ponen en el suelo un petate grande, para que ellas se sienten; se dice que estando allí sentadas se ponen a hablar de la gente. La dueña de la casa les lleva aguardiente y cerveza. Luego nombran a la persona que va a ser responsable de repartir el aguardiente y la cerveza. En esta actividad el hombre no participa, pero no puede decirse que sea exclusiva de las mujeres.⁶⁶ Cuando terminan el aguardiente y la cerveza que han llevado, las invitadas hacen "la **costumbre**", es decir, reúnen dinero para ir a comprar más aguardiente y cerveza.

El hombre toma esta **costumbre** como un deber de las mujeres, en el que su esposa debe de participar. Si la mujer no se hace presente por motivo de enfermedad, por ejemplo, envía el aguardiente y la cerveza o

⁶⁶ Cuando se dice que en esta actividad el hombre no participa, se refiere a la **costumbre** en el sentido que se le da cuando reúnen dinero para comprar más aguardiente y cerveza para luego compartirlo con quienes las invitaron, no en el sentido de "la **costumbre**" como **institución** o práctica social arraigada en la comunidad y de origen muy antiguo.

los regalos con lo cual se hace presente simbólicamente a través del presente que envía.

Si una familia (una mujer) ya no quiere participar de esta costumbre, la comunidad respeta su decisión. Esta tendencia esta más marcada en personas (familias) que se han convertido al protestantismos. Pero aún en el caso de que la nuera (parturienta) o el yerno sean ladinos, se hace siempre la costumbre.

3.1.4 La selección del nombre del niño

Como ya se dijo, es hasta esta fiesta de los 13 días cuando la comunidad conoce al niño, y en este día lo presentan ya con el nombre que le han puesto. Después de este momento el niño es reconocido por la comunidad, los padres son vistos con mayor respeto, sobre todo en la familia, por la responsabilidad que han adquirido al enfrentar esta nueva situación.

Para buscar el nombre del niño, se hace consultando el calendario. Generalmente toman el nombre del santo del día. Cuando el nombre del santo del día es San Miguel, por ejemplo, a la mujer se le pone Micaela. Si el nombre del santo del día es Santa Teresa, se le pone al hombre Tereso. Hay muchos nombres que son neutrales, como Inés, Concepción, Trinidad, etc. Cuando se encuentra en el calendario nombres exclusivamente masculinos o femeninos, se le pone el nombre de un tío(a) del lado paterno o bien el nombre del padre o la madre, o sino el nombre del santo de la fiesta más cercana.

En las familias más tradicionales de la comunidad, que son generalmente los más pobres, le ponen a los hijos, tanto a hombres como a mujeres, un solo nombre. Las familias menos tradicionales usan dos nombres tanto para los hombres como para las mujeres. Los dos apellidos son más usados por las familias menos tradicionales, pero en ambos grupos se encuentran generalmente a personas que llevan los dos apellidos.

3.1.5 El aspecto legal del nombre del niño

Para asentar la partida o registro del nacimiento del niño, se deben presentar las cédulas, tanto del padre como de la madre del niño, ya que si falta la cédula de uno de ellos el nuevo ciudadano no va a llevar los dos apellidos que le corresponde. Además de solicitar las cédulas de los

padres, solicitan los datos de la comadrona, los que consisten en la hora y el día en que nació, cuanto pesó y midió el niño. De preferencia el padre del niño debe llevar los datos proporcionados por la comadrona. Las comadronas están capacitadas y autorizadas actualmente por el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social y supervisadas por el centro o puesto de salud local. En San Sebastián esta funcionando un puesto de salud.

Por último es importante mencionar que la ley fija 30 días a los padres para asentar la certificación de nacimiento, en caso contrario son multados. Cabe también señalar que es responsabilidad de las comadronas instruir al respecto a los padres del niño.

3.2 EL MATRIMONIO

Los términos que se utilizan en K'iche' para los diferentes actos previos a la boda son los siguientes:

k'ulumen = matrimonio;

k'ulub'an = novios (pareja);

kek'uleik = que se están casando o se van a casar

A continuación describo los diferentes momentos por los que se tiene que pasar para la preparación del matrimonio.

3.2.1 Pedidas

Según la tradición, originalmente eran los padres del muchacho quienes elegían a la novia y la iban a pedir a la edad de 14 a 18 años. En la actualidad esta tradición no siempre se cumple, pero la costumbre en la práctica sigue siendo la misma.

En la primera pedida los padres del muchacho llegan a la casa de los padres de la novia. El muchacho no sabe quien es la señorita que han elegido para que sea su compañera, hasta después de la primera pedida se entera. Los padres del muchacho llevan consigo aguardiente, cerveza y cigarros.

Al llegar a la casa de la muchacha, tocan la puerta y dicen: **alabado el santísimo sacramento**. Cuando los padres de la muchacha abren la puerta y ven que los visitantes les son conocidos responden diciendo: **siempre**. Al pasarlos adelante, lo primero que hacen los visitantes es

dirigirse a donde está el altar familiar con imágenes de santos⁶⁷ y luego se persignan haciendo un gesto que sirve para atraer la bendición de las imágenes, este ritual consiste en extender el brazo derecho con el dedo índice y el dedo pulgar formando una cruz asumiendo una actitud reverente.

Después de realizar este ritual, los dueños de la casa les piden que se sienten (**chichok uloq**) en los banquitos que tienen en la casa para poder empezar a platicar. Después de haber creado este ambiente de confianza, los padres del muchacho comunican a los padres de la señorita la razón de su visita y lo hacen de la siguiente manera: "nuestro mandado es el siguiente (**ch'an pu sin qa taqkil**), hemos venido a pedir a su hija para que sea esposa de nuestro hijo, y para que contraigan matrimonio". A lo que responden los padres de la señorita que "lo van a pensar muy bien" (**kaqanoji nari**).

Después de informar por una parte y de enterarse por la otra el por qué de la visita, los padres del muchacho ofrecen a los padres de la muchacha, aguardiente, cerveza y cigarros, y luego al resto de quienes se encuentran presentes. Los padres del muchacho eligen, antes de hacer la visita, a quien le va a corresponder repartir la bebida y los cigarros.

Los padres de la muchacha, después de tomarse el primer "trago" le dicen a los padres del muchacho "si pueden llegar otra vez, dentro de ocho o 15 días, para saber la razón". Y luego siguen tomando, hasta terminar la bebida, esto puede ser a las 23:00, 24:00 o 1:00 de la mañana del día siguiente.

A la primera, segunda y tercera pedida de la novia le llaman (**tz'ononik**) "están pidiendo".

La primera pedida es en la casa de los padres de la muchacha; la segunda pedida es para enterarse de la decisión tomada por los padres de la muchacha, esto es, si la van a dar o no.

Para la tercera pedida los padres de la muchacha, llaman a los abuelos y a los tíos de ésta para que se enteren que están pidiendo a la muchacha en matrimonio.

⁶⁷ Cuando empezó esta costumbre todos tenían imágenes en su respectivo altar familiar, actualmente las cosas han cambiado debido a la influencia que han ejercido otras religiones en cierto porcentaje (?) de la población.

Si la decisión tomada por los familiares de la muchacha es afirmativa, reúnen a todos los miembros de las dos familias y declaran ante ellos que la hija es cedida en matrimonio.

A partir de esta fecha los padres de los novios se llaman entre ellos "consuegros" (loqonil) tanto a nivel doméstico, como cuando se encuentran en la calle o en reuniones sociales se saludan con ese nombre. Cualquiera de ellos puede iniciar el saludo.

En la última pedida, o sea en la tercera, detallan las fechas y los gastos que se realizan previo a la boda, los que pueden ser de tres a cuatro, y también detallan la fecha del matrimonio.

3.2.2 Los gastos

Al decir **gastos** se están refiriendo al dinero que se invierte en la compra de pan, chocolate, aguardiente, cerveza, etc., que se entregan como **presentes** por el novio. Cuando ya están en los **gastos** las familias dicen: "se están empezando a hacer gastos" (b'anouja').⁶⁸

La familia del muchacho invita a familiares y a vecinos (amigos). Todos estos invitados llevan consigo en el día de la boda un **presente** (ch'ab'enik = el presente que lleva toda persona que va a acompañar a la fiesta), que puede ser aguardiente, cerveza, azúcar, regalos, etc.

Para la realización de los **gastos**, se incorpora a un personaje que se conoce como **k'amal b'e'**⁶⁹ o **guía de la comunidad**. Este personaje participa generalmente en todas las actividades sociales (civiles) y religiosas que se realizan en la comunidad. Lo que lo caracteriza es ser una persona de edad avanzada, que es portadora (conocedora) de las tradiciones del pueblo, y se le considera parte de una institución por las funciones que realiza.

⁶⁸ Don Pedro Pacay nos informó lo siguiente: "Se dice que antiguamente, antes que entrara el cristianismo lo que hacían eran las pedidas y los gastos, y después del último gasto se le daba su **kax** (cofre) a la muchacha y esta se iba con el novio. La religión vino a complicar, a aumentar los gastos. Más recientemente, los padres del muchacho buscaban al brujo y al **k'amal b'e'** para que el primero hiciera una quemada en el **chue'ajá** para que el matrimonio fuera un éxito, y el segundo se encargara de dirigir las pedidas, los gastos y el matrimonio propiamente dicho".

⁶⁹ En la comunidad al **k'amal b'e'** también se le conoce como principal, piscar o fiscal.

Para el primer gasto los familiares del novio se dirigen a la casa de la señorita, acompañados por los amigos y el novio, quienes son dirigidos por el k'amal b'e'. El k'amal b'e' es quien toca la puerta al llegar a la casa de la novia y dice lo siguiente: **alabado el santísimo sacramento**, al lo que contesta el otro k'amal b'e' invitado por la familia de la novia, diciendo: **siempre**. Después que los k'amal b'e'⁷⁰ se han comunicado reciben a la familia del muchacho y a quienes los acompañan. Al igual que en las pedidas, también cuando se realizan los gastos, al entrar a la casa lo primero que hacen es dirigirse hacia donde están las imágenes o sea el altar familiar, para agradecer y pedir bendiciones.

Los padres del muchacho para llegar a la casa de la novia, deben de buscar flores de la cruz, las que encuentran fácilmente en el cementerio. Además deben buscar ramas de palo de coco y cortarlas del tamaño de una vara de largo. Con estas varas de ramas de coco se hace un especie de triángulo y lo que usan para amarrarlos es xilote y pita. Cuando esta hecho el triángulo colocan las flores de la cruz en cada punta. Las tres varas que forman el triángulo deben de quedar adornadas desde la base hasta la punta. Este adorno lo preparan dependiendo de la cantidad de parientes que tenga la muchacha, ya que se le da uno a cada miembro de la familia. Este adorno lo preparan durante la tarde para llevarlo en la noche junto con el pan, chocolate y aguardiente.

Los padres de la muchacha deben preparar una mesa grande, donde van a sentarse los miembros más cercanos de la familia del futuro yerno. Si la señora (la madre del muchacho) es viuda, un hermano del difunto marido debe representarlo, y si no hay hermanos del difunto, un hermano de ella lo representa; el mismo mecanismo se sigue en caso de que el hombre sea quien esta viudo.

Estando sentados en la mesa, el k'amal b'e' se levanta acompañado de la familia del muchacho, se dirige al altar familiar y antes de entregar las flores pronuncian la siguiente oración:

"le pedimos a Dios para que estas flores vayan a caer en buenas manos, vamos a pedir a Dios para que estas flores sean señal para que tengan un gran valor para ellos, porque

⁷⁰ Don Dionisio Sacor me indicó que cuando se habla en singular se dice jun k'amal b'e' y cuando se habla en plural se dice aj k'amal b'e'.

es un presente que señala el compromiso que estamos haciendo..."

Esta oración dura de 10 a 15 minutos y la pronuncian en K'iche'.

Después de terminar esta oración, empiezan a llamar a los familiares de la muchacha para entregarles sus florecitas, siendo al papá al primero a quien se le dá.

Inmediatamente después de este acto entregan el pan y el chocolate.

Estando en la mesa, el papá del muchacho saca 12 medios litros de aguardiente y 12 litros de cerveza.⁷¹ Generalmente se lleva una persona (puede ser cualquiera pero de preferencia un amigo de confianza) que debe hacerse cargo de repartir las bebidas, pues generalmente se sirve primero copas de aguardiente y después vasos de cerveza. Al repartidor o medidor (pajanel) debe recibirsele lo que ofrezca, ya sea para que se tome o se regale. Esto se repite hasta terminar los 12 medios litros de aguardiente y los 12 litros de cerveza.

Cuando se termina lo que llevan los padres del muchacho, los padres de la muchacha deben poner otra tanda igual y empieza de nuevo el brindis, pero en esta ocasión el padre de la muchacha escoge su medidor (pajanel). Terminando esta segunda tanda, como a eso de la 1:00 o 2:00 de la mañana, aparece el que le dicen el alcahuete (tqj b'al wi = el que viene a alcahuetear), que consiste en que el novio debe dar otra tanda de bebidas alcohólicas; pero realmente es el padre del muchacho quien se convierte en alcahuete, porque es él quien compra la bebida y de esta forma esta consintiendo al muchacho. En este caso ya solo pone la mitad, es decir, 6 medios litros de aguardiente y/o 6 litros de cerveza.

En esta última distribución de aguardiente y cerveza es cuando los k'amal b'e' (aj k'amal b'e') se ponen a discutir, pero no se sabe quien tiene la razón de lo que dicen, pues los dos hablan al mismo tiempo, esto lo hacen en la mesa sentados frente a frente. A estas alturas son las 3:00 de la mañana y es la hora de despedirse e irse a casa.

⁷¹ La cantidad de bebidas alcohólicas que se lleva no es específica, la cantidad oscila de seis a 12 medios litros de aguardiente y/o seis a 12 litros de cerveza.

Al día siguiente, a eso de las 5:00 de la mañana, la novia va a traer a las amigas ("patojas") para repartir el pan a las casas de sus familiares. De esta actividad las amigas ya estaban enteradas, pues la novia con unos 15 días de anticipación les había hecho la invitación. Cuando terminan de repartir el pan regresan a la casa de la novia.

A eso de las 11:00 de la mañana llega el novio acompañado de sus familiares y amigos para almorzar en la casa de la novia, y en la mesa se repite el mismo consumo de bebidas alcohólicas.

Para el segundo gasto solo se envían a algunas personas, que sean familiares del muchacho, para que vayan a entregar el pan; en esta ocasión ya no se ingieren bebidas alcohólicas; la novia tiene que salir al día siguiente a repartir el pan a sus familiares.

En el tercer gasto se repite el mismo procedimiento que en el anterior.

En el lapso que queda desde el primer gasto hasta el día de la boda, el novio debe enviar a la casa de la novia lo siguiente: pan, panela, chocolate; el día de San Antonio: frijol camagua (este es el frijol que todavía no esta seco y es de tamaño grande); el día de los Santos: ayote, camote y panela. La novia a cambio envía comida ya preparada al novio y a su familia, esto depende de lo que el novio haya estado enviando.⁷²

Para el cuarto gasto, que es el último (pueden ser cinco o seis, pero generalmente son solo cuatro), hacen el mismo procedimiento que en el primero, y además fijan la fecha en que se va a realizar la boda; el tiempo que dura entre el último gasto y la boda, oscila de uno a dos meses. También deciden quien va a ser la madrina de boda del muchacho, generalmente eligen a quien fue su madrina de bautizo, podría decirse que quien fue su madrina de bautizo, automáticamente se convierte en madrina de bodas si no hay ningún inconveniente que lo impida.

Tenemos que generalmente en el último gasto se determina lo siguiente:

⁷² Hay que hacer mención que el hombre antes de casarse debe tener siembra de maíz, tomate, chile, etc. Es necesario que trabaje para poder cumplir en parte con los gastos que se realizan antes y después del matrimonio.

1. la fecha del casamiento;
2. quiénes van a ser los padrinos de la boda; y
3. la fecha de la presentación en la iglesia, la que se hace generalmente 15 días antes de la fecha de la boda.

Previo a la presentación, los padres del muchacho se ponen en contacto con los padrinos de bautizo de este, para informarles que los eligieron para ser los padrinos del matrimonio de su ahijado, quien va a contraer matrimonio próximamente.⁷³

3.2.3 La presentación (k'utunem)

El día de la presentación los padres del muchacho van a traer a la madrina. Esto generalmente lo hacen un día sábado por la tarde. Después se van a la casa de la muchacha, estando allí se hacen compadres los padres de la novia y los padres del novio con la madrina. Después que se han hecho compadres se toman una copa de aguardiente (en la misma copa toman todos) la que es brindada por el papá de la muchacha.

Cuando llegan los muchachos (novios) donde se encuentran los padrinos y los suegros lo hacen con un gesto de reverencia, pero se dirigen primeramente a la madrina quien tiene que tocarles la cabeza como respuesta al saludo, luego siguen haciendo el mismo ceremonial ante los padres y familiares de la novia, en el caso del muchacho, y ante los padres y familiares del novio en el caso de la muchacha.

La muchacha para la presentación llega vestida de la siguiente manera: un yagual simple (sin bolas) que le ponen en la cabeza; un velo de novia, también en la cabeza; un collar de plata (**chachal**), que esta hecho con monedas antiguas; blusa blanca; corte de seda bordado, los colores de este corte son el rojo, amarillo y morado, se trata de un corte especial por lo que es muy caro; y, un paño bordado, el que lleva sobre el antebrazo izquierdo.

El novio para la presentación llega vestido de una forma "simple" (sencilla).

⁷³ Cuando se eligen a otros padrinos, que no sean de la comunidad, principalmente si son ladinos, no se hace la costumbre; en el caso que los padrinos anteriores no tengan dinero se sustituyen por otros.

En lo referente a la ropa que va a usar la señorita el día del matrimonio, unos días antes del día de la presentación, los padres del novio mandan a pedir una blusa para que sirva de medida; compran el corte (los cortes tienen una medida estándar, que es de siete varas de largo por una de ancho), el corte es de seda bordada y es lo máximo en colorido. Teniendo la ropa lista se la entregan a la madrina ese día.

Este día de la presentación, además de la ropa le entregan lo siguiente: el velo de novia; la diadema; el ramo de flores; el yagual con las dos bolas; y, una candela.

Como ya se dijo, todos estos implementos se los dan a la madrina quien los guarda en un cofre y se los entrega a la novia el día de la boda.

Para el caso del novio, unos 20 días antes del matrimonio, el papá de la muchacha lo llama a su casa, para llevarlo, bien sea a Retalhuleu, Mazatenango o Quetzaltenango, para comprarle lo siguiente: zapatos, calcetines, camisas, calzoncillos, sombrero, tela para el traje, corbata, cincho y pañuelo.

Después lo lleva donde el sastre para que le tomen medidas del traje que va a usar el día de la boda.

El padre de la muchacha manda a hacer un cofre para la misma, este cofre va a servir para guardar los regalos que sean de uso personal.

3.2.4 La función de los padrinos (la madrina)⁷⁴

Quince días antes de la boda la madrina se lleva a la novia a su casa. Estando la novia en la casa de la madrina no puede usar el servicio que tienen en la casa, sobre todo el agua, para ello le dan una tinaja (tinax o b'oj) con la que tiene que llevar el agua que va a servir para el uso de la casa, esto lo hace todas las tardes. También tiene que hacer los oficios domésticos, entre estos están: levantarse temprano y ofrecerles agua caliente a los padrinos para que se laven; hacer la comida; lavar la ropa; barrer la casa; si se tienen animales en la casa, darles comida, etc.

⁷⁴ En este trabajo se van a encontrar que a veces se les llama padrinos y a veces solo madrina, se pone mayor énfasis en la madrina porque es ella quien enseña a la novia los trabajos que tiene que realizar en la vida matrimonial.

Durante los 15 días que la novia esta en la casa de los padrinos, el novio debe llevar en tres días distintos, carne cruda de chompipe, que ya este lista para cocinar, para que la novia la prepare. Este plato se lo comen los padrinos. Además de llevar carne, debe barrer la casa, esto lo debe hacer en la noche.

Las tres veces que el novio va a la casa de los padrinos, generalmente tienen un espacio de cuatro días, así por ejemplo, si van a dejar a la novia el día sábado, el novio tiene que llegar la primera vez el día lunes, luego el día sábado y por último el día martes de la siguiente semana. La idea central de que la novia permanezca durante este tiempo en la casa de los padrinos, es para que aprenda a hacer los oficios domésticos y de esta manera al tener su marido no tenga problemas para atenderlo, es decir, que es la preparación previa a una vida de hogar.

3.2.5 Otras actividades que se realizan durante los 15 días previos al Matrimonio

Durante los 15 días previos al matrimonio el muchacho debe invitar a sus amigos. También durante estos 15 días los padres de los muchachos (del novio y de la novia) organizan y ejecutan las actividades que requieren la realización del matrimonio. Entre estas tenemos: qué marimba van a traer; cuántos tamales van a hacer; cuántos coches van a matar; a donde van a ir a traer las hojas de bijau;⁷⁵ y quienes se van a hacer cargo de esto, etc.

3.2.5.1 Las actividades que se realizan el día jueves antes de la boda

Se levantan temprano (de dos a tres de la mañana) para preparar el atol que van a tomar las personas encargadas de ir a traer las hojas; en el resto de la mañana se ponen a cocer frijol, maíz y hacen tamalitos, para que cuando lleguen las personas que fueron a traer las hojas, el

⁷⁵ El bijau es una planta de la familia de las musáceas, se reproduce en climas cálidos y en lugares húmedos, generalmente cerca de los ríos. En el caso de San Sebastián se produce en forma natural (silvestre) y se utiliza exclusivamente para envolver tamales (es la primera hoja que envuelve el tamal, la utilizan para esto por ser flexible y lisa), aunque algunas personas también la usan para envolver queso. Básicamente todo va a depender del material que se va a envolver, si el material es duro se envuelve en hojas de maxan, y si el material es suave se envuelve en hojas de bijau.

almuerzo ya esté listo. Antes de que almuercen las personas que fueron a traer las hojas, les ofrecen aguardiente o cerveza; durante la hora del almuerzo se les informa a las personas que fueron a traer las hojas, que deben de llegar al día siguiente (viernes) a eso de las ocho a nueve de la mañana para que se encarguen de partir la carne. Al anochecer los familiares y amigos llegan con los regalos. Para llevar un control de las personas que llevan regalos los anotan en una lista, generalmente lo que se anota en la lista es el apodo, ya que en la comunidad las personas se conocen más por el apodo que por el nombre.

A los familiares a quienes les llevaron pan y chocolate, generalmente regalan cortes, paños, etc. Los amigos regalan blusas, palanganas, ollas, juegos de platos, juegos de cubiertos, sábanas, toallas, vasos, etc. Además de los regalos propiamente dichos, llevan azúcar, sal, etc. Las personas que no pueden llegar a dejar el regalo este día, lo hacen al día siguiente.

Durante la noche destazan los coches. Esto lo empiezan a hacer a eso de las 21:00 horas y les lleva toda la noche. El que realiza el destace es un **cochero**⁷⁶ especializado y los familiares solo lo ayudan. Esto lo hacen tanto en la casa del novio, de la novia y en la casa de los padrinos, con la diferencia que en la casa de estos últimos solo se destaza la mitad de lo que se destaza en las otras dos casas.

Por la noche cocen el maíz y todos los condimentos que llevan los tamales.

Las personas que destazan los coches (**cocheros**) preparan los **chicharrones** y la **moronga**, para que cuando lleguen las personas a partir la carne, tengan comida preparada.

Todas las personas que colaboraron en la realización de las actividades de este día, tienen derecho a tomar aguardiente y cerveza.

3.2.5.2 Las actividades que se realizan el día viernes

Las personas que fueron a traer las hojas, se encargan de partir la carne, cortándola en pequeños pedazos para que de esta forma este lista para ponerla en los tamales. Para ello, el novio lleva hojas de guineo, que es en donde ponen la carne ya partida. Cuando se termina de partir

⁷⁶ Cochero se le llama a la persona especializada en destazar cerdos.

la carne sueltan una bomba, en señal de que ya se terminó de partir la carne.

La partida de la carne consta de cuatro partes, que son las siguientes:

Carne pura (carne sola). Esta carne es la que se va a comer en la mesa principal, la que llevan a la madrina y también a los padres de la muchacha. Carne con hueso. Esta carne es la que se reparte entre los amigos e invitados el día de la boda.

Partes del coche que comprenden orejas, hocico, lengua, víceras, patas, etc. Estas son las partes que ponen a cocer primero y se le llama en K'iche' wi-b'oj (lo primero que se come). Los chicharrones y la moronga que es lo que preparan el mismo día que destazan a los coches.

Al terminar de partir la carne empiezan a adornar la casa. Esta actividad la realizan a medio día (12:00 horas más o menos). En esta actividad también se reparte aguardiente y cerveza.

En este mismo día de las 14:00 a las 15:00 horas más o menos, los novios empiezan a prepararse para el casamiento civil: se bañan; la novia se pone el traje que le dió su papá (papá de ella); le ponen el yagual a la novia; y el novio se pone el traje que le dió su papá (papá de él). También los padres de los novios y los padrinos se empiezan a preparar.

En este día se casan los novios por el ramo civil, para ello realizan lo siguiente: se sale una hora antes de la hora en que se a fijado realizar el casamiento. Los primeros en salir son los padres del novio, el novio y su familia. Al salir sueltan una bomba, como señal de que ya van en camino. Se dirigen hacia la casa de los padres de la novia. Tanto los padres de la novia como los padres del novio tienen su k'amalb'e' que es quien los dirige en estas actividades. Al llegar a la casa de los padres de la novia, el k'amalb'e' de los padres del novio hace el saludo diciendo alabado el santísimo sacramento, el otro k'amalb'e' responde diciendo siempre.

Después del saludo pasan adelante y se dirigen los padres del muchacho hacia el altar familiar. Se atestiguan y luego saludan a los padres de la novia y al resto de la familia de esta. Luego se sientan a esperar, en caso de que ellos no se encuentren listos.

Al salir de la casa de los padres de la novia **sueltan otro bombazo**.⁷⁷ De allí se dirigen hacia la casa de los padrinos y vuelven a repetir el saludo los *aj k'amal b'e'*. Después del saludo entran a la casa y se dirigen al altar familiar, persignándose y pidiendo las bendiciones de los santos.⁷⁸ Luego se dan la mano.⁷⁹ Los novios no se saludan, pero la novia saluda haciendo reverencia a los padrinos y a los padres del muchacho. Después de esto se dirigen rumbo a la Municipalidad,⁸⁰ y en este momento sueltan otra bomba.

En la Municipalidad la ceremonia que se realiza es la misma que en cualquier localidad. Las personas que deben estar presentes son las siguientes: el Alcalde o uno de los concejales; los padrinos; los padres del novio y la novia; los testigos (estos generalmente son dos y es el novio el encargado de buscarlos); los contrayentes; y, los familiares y amigos invitados.

Al finalizar el casamiento civil, al salir de la Municipalidad, **tiran otro bombazo**. De allí van a dejar a la recién casada a la casa de los padrinos; aquí ya no hay bombas, ni comida, ni bebidas alcohólicas, únicamente van a dejar a la muchacha.

Después de dejar a la muchacha en la casa de los padrinos, mientras llega el día de la boda religiosa, regresan, tanto los padres de la muchacha como los padres del muchacho, a sus respectivas casas. Es necesario insistir en que cada familia se va por su lado, es decir, a su casa. Al llegar a la casa atienden a sus amigos y les dan el *wi-b'oj* (lo primero que se come). En esta ocasión si hay bebidas alcohólicas, a un

⁷⁷ Expresión popular.

⁷⁸ Ver cita 37 en página 19.

⁷⁹ El saludo tanto de hombre a hombre, de hombre a mujer y de mujer a mujer, consiste en que al darse la mano hacen un gesto de reverencia, solo tocan con los dedos la palma de la mano de la otra persona, sin apretón.

⁸⁰ Algunos se casan en la casa del muchacho por medio de un abogado.

medidor⁸¹ le dan una copita para el aguardiente y un vaso para la cerveza.

A eso de las 20:00 horas, comienza a amenizar la marimba, sueltan **una bomba** y comienzan a bailar.

A eso de las 21:00 horas, el recién casado prepara tres a cuatro cargas de leña (la leña ya está **rajada**, solo tienen que amarrarla), esta leña la llevan a la casa de los padrinos. Es necesario aclarar que los amigos son quienes cargan la leña. Al momento de salir el recién casado, acompañado de sus amigos con la carga de leña, **sueltan un bombazo**.

Al llegar a la casa de los padrinos, además de entregar la leña, el novio pide disculpas por cualquier error que haya cometido la señorita, que pudo haber sido romper una olla, un vaso, una desobediencia o falta de respeto, etc., esta disculpa la dicen en K'iche': **kuyu umak = una disculpa por todo lo malo que haya hecho**. A partir de este momento es cuando el novio empieza a hacerse (sentirse) responsable por lo que haga su compañera de hogar.

El recién casado, después de entregar la leña y pedir disculpas, regresa a la casa con sus amigos, donde deben tener listos los tamales que debe llevar a la casa de sus suegros; estos tamales son los que hicieron con "carne sola"; los tamales los llevan en una palangana grande y son responsables de esto los amigos del recién casado. Al llegar a la casa de los suegros, el recién casado se comporta reverentemente y entrega los tamales y les ofrece bebidas alcohólicas (aguardiente y cerveza). Realizada esta entrega, el novio y sus amigos regresan a la casa.

Los suegros del muchacho, después de recibir los tamales, se preparan con sus familiares y amigos (invitados) para ir a la casa de sus consuegros. En esta oportunidad llevan la ropa que va a servir al muchacho para el casamiento religioso que se realizará al día siguiente (sábado), y también llevan aguardiente y cerveza. El que va adelante es el **k'amal b'e'**, quien es el encargado de iniciar la comunicación al momento de llegar a la casa de los padres del novio; al llegar queman un **bombazo** ("la comitiva lleva su propio mortero"), y al entrar se dirigen

⁸¹ Se le llama **medidor** o **medidores** a las personas que se encargan de repartir las bebidas alcohólicas. Siempre es un familiar, en caso que no haya puede ser un vecino.

al altar familiar para pedir bendiciones a las imágenes (santos) y allí mismo se dan la mano. Luego pasan a la mesa, estando allí sentados llaman al muchacho para darle la ropa, la que llevan envuelta en un pañuelo grande de seda, el muchacho de lo que recibe agradece con respeto y reverencia.

Previo a que sirvan los tamales, el novio lleva una palangana con agua tibia, para que todos los presentes se laven las manos, empezando con los suegros; también lleva un zute pequeño para que se sequen las manos.

Y estando sentados en la mesa y con las manos limpias, sirven los tamales.

Mientras los suegros, familiares y amigos comen y beben aguardiente o cerveza, al novio le preparan otra palangana con tamales para llevarlos a la madrina, esto lo hace siempre acompañado de sus amigos.

Después de haber comido el tamal y estando aun en la mesa, los consuegros mandan a pedir que les amenicen una hora con sones. Los padres del novio invitan a las personas que preparan los tamales para que juntos bailen el son, lo que hacen formando un círculo. La mayoría de personas que preparan la comida son mujeres.

El muchacho en este momento sale a repartir tamales a las personas que estan en la calle. Mientras tanto los padres de los novios hacen el **costumbre**, durando esto hasta las 3:00 de la mañana (más o menos) del día sábado. En este momento termina la música de la marimba. Después se van a sus casas los padres de la muchacha con sus familiares y amigos. Y en el momento en que salen de la casa queman una bomba.

3.2.5.3 Actividades que se realizan el día sábado

A eso de las 7:00 de la mañana se ponen la ropa que les han llevado, tanto a la novia como al novio, esto lo hace cada quien en su casa. Después los padres del novio y el novio van a traer a los padres de la novia y a la novia. En ese momento queman una bomba. Y estando reunidos los padres del novio con los padres de la novia se van a traer a los padrinos.

Cuando se encuentran todos reunidos, esto es: los novios, los padres de los novios, los padrinos, los familiares y los amigos (invitados) se dirigen a la iglesia.

Antes de empezar la misa sueltan **un bombazo**. Generalmente las bodas se realizan los días sábados y en la misa de las 8:00 de la mañana, y las realizan con todos los ritos y ceremonias acostumbrados

Cuando los novios salen de la iglesia, los señores marimbistas empiezan a amenizar. La marimba ameniza desde el atrio de la iglesia.

En ese momento empiezan a quemar bombas, y queman de tres a cuatro bombas.

Los padres de la muchacha en lugar de acompañar a los novios que se van a su casa, que es la casa de los padres del novio, se quedan en el atrio de la iglesia acompañados de familiares y amigos. Solo los padrinos y los padres del novio acompañan a los recién casados.

Cuando los recién casados llegan a la casa, a la recién casada le sirven el desayuno, que consiste en un tamal, el cual tiene que comerlo "solita". A las 10:00 de la mañana a la novia le preparan caldo, tortillas y atol de masa para que lleve a sus padres, tíos, abuelos y hermanos mayores. Para realizar esta entrega se quita el velo de novia, pero se queda con el resto del atuendo. Realizar esta entrega le lleva de tres a cuatro horas más o menos.

Cuando la recién casada está repartiendo la comida, los padres del recién casado, su familia (abuelos, tíos, etc.), los padrinos y el recién casado, se van a traer a los padres de la muchacha.

Después de efectuada la boda, los consuegros ya no se llaman loqonil, se empiezan a llamar wachal⁸² y se llaman así hasta la muerte, aunque los esposos se separen.

También por la mañana, las amigas del muchacho llegan a la casa de este, pues tienen a su cargo repartir los tamales a las personas que llevaron regalos, para ello se organizan en grupos (se forman de tres a cuatro grupos más o menos), toman la lista que hicieron cuando

⁸² La diferencia entre ambos términos la da la legitimidad o reconocimiento social, que puede ser de hecho o de derecho, que adquieren las personas desde el momento en que empiezan a vivir juntas.

recibieron los regalos⁸³ para corresponderles con tamales. También van a dejarles tamales a quienes fueron a traer las hojas (aj qanaj), a ellos también les van a dejar su kochib'al que es como se le llama al presente que se dá en respuesta del regalo que recibieron.

A eso de las 14:00 horas los padrinos regresan a su casa, con ellos van los recién casados, los padres de los recién casados y los invitados. Estando en su casa, el padrino pone **costumbre**, es decir aguardiente y cerveza, como respuesta a la **costumbre** que recibió en la casa de los padres del recién casado.

La recién casada estando en casa de los padrinos, manda a traer los regalos que se encuentran en la casa de sus padres.

A eso de las 18:00 horas regresan de nuevo a la casa del recién casado, al llegar a la casa de este, el k'amal b'e' pide a los recién casados que se inquen ante el altar familiar, esto lo hace para darles las últimas recomendaciones para la vida matrimonial, las que consisten en lo siguiente: "que no haga falta la comida, que mantengan la casa limpia, que no falte el dinero, que sean responsables en la casa, que se respeten, que se sean fieles, etc."

Estas recomendaciones las hace el k'amal b'e' en K'iche' y tiene una duración aproximada de 20 minutos.

Después que el k'amal b'e' les ha dado las respectivas recomendaciones a los recién casados, se sientan en la mesa los padres de los recién casados y los padrinos y hacen **costumbre**. De allí en adelante siguen bailando y tomando licor.

En algunas partes esto termina a las 23:00 horas, en otras a las 2:00 o 3:00 de la mañana del día siguiente. Al terminar las actividades se van a su casa los padrinos y los padres de la recién casada con sus respectivos familiares y amigos (invitados).

⁸³ Todas las personas que llevan algo son anotadas en una lista para corresponderles después, puedo decir que es la ley de reciprocidad encontrada por otros autores en otras comunidades.

Ver el párrafo "Las actividades que se realizan el día jueves antes de la boda", página 43, párrafo 1. También el párrafo referente a "Los gastos", página 36, párrafo 2.

3.2.5.4 Actividades que se realizan el día domingo

La recién casada se queda en la casa de su marido y cuando ella se levanta, que es a eso de las 5:00 o 6:00 de la mañana, sueltan la última bomba. La bomba sirve para que la comunidad se entere que la recién casada ya se levantó.

A eso de las 8:00 de la mañana se reúnen en la casa de los padres del novio y en la casa de los padres de la novia los familiares y demás amigos invitados. En ese momento el recién casado le lleva el **quita goma** a los padrinos, a esto lo acompañan sus amigos.

A eso de las 11:00 o 12:00 horas se van a la casa de los padres de la recién casada, los padres del recién casado con sus familiares y amigos. Y estando todos reunidos, la recién casada les sirve almuerzo a sus padres, este almuerzo lo ha llevado de su nueva casa, es decir, de la casa de los padres de su marido. Para realizar esta actividad la acompañan sus amigos. Después de almorzar hacen **costumbre** y a eso de las 3:00 o 4:00 de la tarde se regresan cada quien a su casa.

Después de realizados todos los preparativos del matrimonio y el matrimonio propiamente dicho, cuando la muchacha ya vive con su marido, tiene la responsabilidad de llevar almuerzo a sus padres durante 15 días.

3.3 EL FALLECIMIENTO

3.3.1 Día del fallecimiento y velorio (primer día)

Cuando una persona fallece, lo primero que hacen es comunicarle a todos sus familiares, después lo bañan con agua fría, de preferencia con agua de pozo. Si es hombre lo visten con su traje de boda. Si es mujer también la visten con todo lo que llevó el día de su boda. Si son solteros, tanto al hombre como a la mujer los visten en forma sencilla, es decir, no les ponen nada especial. Luego van a avisar que toquen las campanas de la iglesia, esto lo hace el pariente más cercano del difunto, generalmente es quien tiene el grado más inmediato de consanguinidad con este. Quienes participan en el funeral son parientes, compadres, vecinos y amigos. Tanto al velorio como al entierro asisten indígenas y ladinos.

Todos los que llegan al velorio o al entierro **van con las manos llenas**, es decir, llevan consigo un presente, el cual puede consistir en

aguardiente, cervezas, candelas, azúcar, aguas gaseosas, dinero, flores; etc. Cabe aclarar que el llevar como presentes aguas gaseosas o dinero, es un elemento que fue introducido por los protestantes, ya que ellos evitan ingerir bebidas alcohólicas.

A las personas que llegan al velorio se les invita a pasar adelante y les dan **costumbre** o sea aguardiente y cerveza, esto lo hacen a cada rato y lo repiten hasta el amanecer del día siguiente. También se les ofrece café y cigarros que han sido comprados por los dolientes.

3.3.2 Día de preparación de la sepultura y entierro (segundo día)

Los familiares más cercanos hacen la sepultura cinco horas antes de que saquen al difunto de la casa, es decir, si murió en la noche, van a hacer la sepultura en la mañana del día siguiente, si murió en la mañana van a hacer la sepultura a medio día o en la tarde del mismo día.

Para la construcción de la sepultura llegan amigos y vecinos. La construyen un promedio de 15 personas (hombres).

La gente ladina de la comunidad a veces no encuentra quien le haga la sepultura, ni siquiera pagando; en cambio los indígenas voluntariamente van a prepararla (cavarla) cuando fallece un familiar o amigo.

En la casa donde todavía se encuentra el difunto, se sigue repartiendo aguardiente, cervezas, café, chocolate o aguas gaseosas. Al llegar la hora del entierro van a avisar a la iglesia para que toquen las campanas y si hay tocadiscos y/o grabadora en la iglesia piden que pongan un disco o un cassett de música funebre. En algunas ocasiones pagan una misa de cuerpo presente, si no la postergan hasta el día de la velación.

Durante el entierro los familiares del difunto se van llorando y gritando: (**soche xkarniq**) "por qué murió, por qué se fue, por qué nos dejó, ahora quién por nosotros, por qué nos abandonó, quién nos va a saludar, quién nos va a orientar..." Esto que van diciendo en la calle también lo han dicho en la casa.

Con el difunto van las cosas que le sirvieron para su uso personal, estas cosas las meten en la caja junto al difunto y para lo que no cabe

en la caja hacen un **tanate** y lo meten también en la sepultura o panteón.⁸⁴

Cuando el difunto tiene dientes de oro y/o alhajas, los familiares se los quitan, porque creen que si se llevan Dios no lo deja entrar al cielo. Mientras el difunto es introducido en la sepultura o al panteón, el doliente ordena a las personas que llevan el aguardiente y la cerveza que repartan a todos los presentes.

Es importante mencionar que ni los niños ni los hombres adultos reprimen su dolor o su alegría.

Algunas personas llevan coronas de papel parafinado y/o de plástico, pero las regresan a la casa del doliente después de enterrar al muerto, esto lo hacen porque las coronas sirven para adornar el altar que se construye en la casa del doliente el día siguiente; las coronas las vuelven a llevar al cementerio al décimo día, es decir al terminar la novena, que es el día que se desarma el altar.

Este día es dedicado principalmente a ponerle empedrado⁸⁵ a la tumba. Mientras lo están haciendo se reparte aguardiente y cerveza; y cuando terminan la actividad, encienden velas frente a la tumba.

Después del entierro regresan todos a la casa donde son invitados a comer.

Al llegar a la casa, de regreso del cementerio, forman grupos aparte los hombres y las mujeres. Los dolientes en ese momento eligen un **k'amal b'e'**; después de realizada la elección, los dolientes y el **k'amal b'e'** se dirigen a donde están los hombres, llevando consigo el aguardiente y la cerveza. Al llegar los dolientes y el **k'amal b'e'**, los hombres se paran y se quitan el sombrero, después de esto habla el **k'amal b'e'** y dice lo siguiente: "como ustedes saben que llegó el momento del fallecimiento de un pariente de esta familia, un momento de dolor, por eso es que nos hemos reunido con esta familia para compartir con ella su dolor y como recompensa de este acompañamiento

⁸⁴ En este trabajo llamo sepultura a la que se cava en la tierra, y panteón a la estructura construida específicamente para "conservar" cadáveres.

⁸⁵ A las sepulturas es a las que les tienen que poner empedrados. El cementerio de San Sebastián tiene aproximadamente 70 por ciento de sepulturas y 30 por ciento de panteones de dos o más cuerpos.

queremos darle a ustedes éste presente". Después de que el k'amalb'e' ha pronunciado estas palabras les dan el aguardiente, la cerveza, los vasos y el destapador. Las personas que reciben esto responden diciendo "gracias" (mal tiox). Luego eligen entre ellos a dos personas para que se encarguen de repartir el aguardiente y la cerveza (**medidores**).

Luego se dirigen los dolientes y el k'amalb'e' a donde se encuentra reunido el grupo de mujeres, con quienes el k'amalb'e' repite el discurso y les entrega el aguardiente y la cerveza. El grupo de mujeres también elige a sus **medidoras**.

Tanto los hombres como las mujeres tienen que terminar la cantidad de aguardiente y cerveza que les han dado.

Cuando termina de tomar el aguardiente y la cerveza que les han dado, devuelven los envases. Para agradecer a los dolientes por el presente que recibieron, tanto el grupo de hombres como el grupo de mujeres, escogen a los más ancianos del grupo, que es a quienes les tienen mayor respeto, y si no hay personas de edad avanzada, escogen a alguno de los compadres de los dolientes, estas personas se encargan de pronunciar el siguiente discurso: "muchas gracias por lo que nos han dado, solo queremos decirles que tengan paciencia, que olviden estos males, que olviden este pesar".

Después de pronunciar el discurso de agradecimiento y de entregar los envases de aguardiente y cerveza que los dolientes dieron, tanto el grupo de hombres como el grupo de mujeres jalan una o dos bancas para sentarse y ponen una silla o banco en el centro, cuando se encuentran todos debidamente ubicados, las personas de mayor edad del grupo dicen lo siguiente: **vamos a hacer nuestra costumbre**. La **costumbre** consiste en que cada una de las personas que están formando el grupo, tienen que dar dinero para ir a comprar más aguardiente y cerveza. Después de que todos han dado cuentan cuanto hay de dinero y calculan la cantidad de aguardiente, cerveza y cigarrillos que pueden comprar. Esto lo hacen tanto los hombres como las mujeres; cada grupo lo hace por separado, pero lo deben de hacer porque así es la **costumbre**. A veces las mujeres les ganan a los hombres, esto sucede porque a las mujeres les dan poco aguardiente y cerveza y casi siempre llegan muchas de ellas, por eso es que se terminan el aguardiente y la cerveza antes que los hombres, por lo que hacen la **costumbre** antes que ellos.

Cuando los hombres vuelven a la casa después de ir a comprar aguardiente, cerveza y cigarros, piden una copa para repartir el aguardiente y un vaso para repartir la cerveza. Entonces las personas de mayor edad se dirigen a donde se encuentran los dolientes y les dan aguardiente y cerveza. Luego los dolientes también mandan a comprar más aguardiente y cerveza. De allí en adelante se van turnando en la compra de las bebidas alcohólicas hasta que llega la noche.

Ya entrada la noche se despiden de los dolientes y les dicen lo siguiente: "nosotros ya nos vamos a ir y les pedimos que tengan paciencia, les encargamos que no hay pleito, que se duerman". A esto responden los dolientes diciendo: "gracias por haber estado con nosotros y por haber venido a compartir nuestro dolor".

Cuando los familiares y amigos se están despidiendo del doliente, este les pide que los acompañen otro rato al día siguiente.

3.3.3 Segunda visita al cementerio y preparación del altar (tercer día)

Este día los dolientes se levantan temprano para poder limpiar la casa, a las 8:00 horas empiezan a llegar los familiares y si alguno no llega durante el tiempo convenido, lo mandan a llamar. Cuando están ya todos los dolientes les dan una copa de aguardiente o un vaso de cerveza y a las 10:00 de la mañana se dirigen al cementerio, llevándose parte de las candelas que les fueron regaladas (a la persona que llega a regalar algo se le dice *kochib'at*), además del aguardiente y la cerveza.

A las 15:00 horas se empieza a hacer el altar. Los hombres lo arreglan con papel de envolver y con papel de china negro. Este es un trabajo que realizan los hombres porque requiere subirse en sillas y mesas y también de algunos movimientos bruscos. A las mujeres les corresponde llevar la imagen, la cual es un crucifijo. También llevan candelabros, que pueden ser de bronce, barro o madera; las personas de muy escasos recursos los hacen de tallos de plátanos. Actualmente aunque se llevan a cabo entierros por medio de funerarias, siempre se llevan candelabros de miembros de la comunidad que cuentan con ellos.

Después de haber hecho el altar, le ponen las coronas de papel o de plástico.

3.3.4 Comienzo de la novena (cuarto día)

Este día se empieza la novena. Esta comienza a las 19:00 horas y termina a las 20:00 horas aproximadamente. La novena termina hasta la noche de la velación o sea a los nueve días. Tenemos entonces que de los nueve días de la novena, a veces solo cinco días se dedican a rezar. Durante estos días del rezo ya no se hacen visitas al cementerio.

Los responsables del rezo son los rezadores⁸⁶ quienes pueden ser hombres o mujeres.

Dos días antes de que termine la novena se encarga el pan para la tarde del día de la velación.

En la tarde, en vísperas del final de la novena, salen las amigas de la familia ("las patojas") a repartir el pan, el que llevan a los rezadores, vecinos, compadres y amigos; a estos últimos les llevan pan para que acompañen el día que finaliza la novena

A eso de las 20:00 o 21:00 horas, dependiendo de los rezadores, empieza el rezo. Y a esa hora empiezan a llegar los invitados, o quienes no pudieron estar en el entierro. Los invitados pueden estar adentro de la casa o fuera de ella (en la calle).

Cuando los rezadores terminan de rezar, ponen una mesa y les sirven pan, café, chocolate etc. Terminando de atender a los rezadores, les dan pan, café, etc., a las personas que se encuentran presentes, tanto adentro como afuera de la casa (en la calle). Después de rezar y comer un poco, los rezadores se despiden y se van.

Cuando ya no se encuentran los rezadores presentes, sirven las bebidas alcohólicas (aguardiente y cerveza) sirviendo a quienes desean beber. En esta oportunidad no se hace costumbre. Los acompañantes se van a las 24:00 horas más o menos.

3.3.5 La misa y tercera visita al cementerio (décimo día)

Este día se hace la misa, la que generalmente se hace en la mañana. A la misa se llevan coronas, flores y corozos, y los ponen

⁸⁶ Rezadores son los responsables de dirigir el rezo y quienes generalmente no son miembros de la familia de los dolientes.

frente al altar. Al final de la misa el sacerdote hace un **responso**,⁸⁷ con el cual bendice las coronas, las flores y los corozos. También llevan a la misa una cruz de madera o de cemento, en la que va inscrito el nombre del difunto.

Al terminar la misa se dirigen hacia el cementerio y empiezan a adornar, ya sea la sepultura o el panteón. Las mujeres llevan un canasto con aguardiente, cerveza y aguas. Las personas que no pudieron asistir a otra de las actividades (antes), llegan en esta oportunidad, llevando consigo un presente. Los familiares del difunto llevan una olla o tinaja (t'uy o b'oj) con refresco de horchata. Luego empiezan a adornar, sembrar las flores, encender las candelas, encalar el empedrado de la sepultura o pintar el panteón, y buscan horquetas para colgar las coronas. Esto último lo hacen los hombres. Mientras hacen todo esto, también reparten aguardiente, cerveza, aguas gaseosas y refrescos. Todo esto lo hacen en dos o tres horas más o menos y al terminar le piden a las personas que estuvieron con ellos (los dolientes) que los acompañen un rato en la casa.

Mientras los hombres y algunas mujeres de la familia del difunto estaban en el cementerio, en la casa las hermanas, cuñadas, vecinas y comadronas se quedaron preparando los frijoles negros con pepitoria y sus demás condimentos (este plato se llama **jokom ri**), los tamalitos, el chile, el refresco y también la mesa, para que cuando lleguen los dolientes y quienes los acompañaron al cementerio este todo listo para empezar a servir la comida preparada.

Cuando una mujer queda viuda a los 20 o 25 años de edad, debe esperar un año después de muerto el marido y se queda viviendo en la casa de los suegros.

Después de este tiempo la viuda puede regresar a la casa de sus padres. Durante este lapso no la pueden enamorar. Ella tiene que ser fiel y es hasta cuando ha pasado un año de fallecido el marido que ella queda libre.

Pasado el año se puede casar con cualquiera de la comunidad y algunas veces con un cuñado.

⁸⁷ Responso es una actividad religiosa (católica) que es ofrecida a los difuntos.

Cuando alguien se casa con un pariente o vecino cercano, la gente de la comunidad dice lo siguiente: "cuando alguien se casa con un pariente es un **guache**,⁸⁸ sólo los 'guaches' hacen eso". Pero aún así se han dado casos, entre primos de segundo grado de consanguinidad.

⁸⁸ **guache** le llaman los indígenas de la costa a los indígenas del altiplano.

4. EL CICLO DE LA VIDA RELIGIOSA

4.1 LAS COFRADIAS

En el municipio de San Sebastián existen nueve cofradías, que son las siguientes:

1. Cofradía mayor, es la de San Sebastián Mártir;
2. Cofradía de Candelaria;
3. Cofradía de San José (de reciente creación);
4. Cofradía de la Resurrección (o Sacramento)
5. Cofradía de San Pedro;
6. Cofradía de San Miguel;
7. Cofradía de la Virgen del Rosario;
8. Cofradía de Santa Lucía; y
9. Cofradía del Niño Jesús.

4.1.1 Las actividades de la cofradía de San Sebastián (cofradía mayor)

El día 1º de enero la cofradía de San Sebastián viaja a Retalhuleu a invitar a la cofradía de San Antonio de Padua,⁸⁹ para que se presente el día de San Sebastián Mártir, que es también la feria titular del municipio. La festividad de San Sebastián Mártir se celebra el 20 de enero.

Previo al día de la festividad, los cofrades se reúnen en la casa donde esta la cofradía mayor, los días 15, 16 y 17 de enero, estas reuniones sirven para rezar al Patrono San Sebastián Mártir. Quienes dirigen los rezos son personas miembros de la **comunidad de las cofradías**. El día 18 de enero a las 18:00 horas se llevan la imagen de San Sebastián Mártir en un trono con flores de colores de la casa a la iglesia, donde pasan la noche. El día 19 de enero, a las 5:00 horas al

⁸⁹ En la cabecera departamental de Retalhuleu se encuentra la cofradía de San Antonio de Padua, que es la única cofradía del municipio de Retalhuleu, con quienes se visitan frecuentemente en las festividades patronales.

patrón le dan una serenata y realizan una alborada; a las 7:00 horas es la misa dedicada al patrón San Sebastián Mártir; a las 10:00 horas todas las cofradías de San Sebastián se dirigen al parque central, donde esperan la llegada de la cofradía de San Antonio de Padua (Retalhuleu); a las 12:00 horas se realiza el encuentro de las cofradías de San Antonio de Padua (Retalhuleu) y la de San Sebastián Mártir; la cofradía de San Antonio de Padua (Retalhuleu) es recibida por todas las cofradías de San Sebastián, con las que después de realizado el **encuentro** hacen un pequeño recorrido por las calles principales de la población.

En este mismo día, de las 21:00 horas a la 1:00 del día siguiente, se realiza el tradicional "Santo Rezado", que consiste en una procesión, en la que la imagen de San Sebastián ya no sale en el trono, sino en una anda grande, la cual ha sido prestada a la iglesia de San Antonio de Padua, Retalhuleu.

La noche del 19 de enero la imagen de la cofradía de San Antonio se queda en la iglesia de San Sebastián.

El día 20 de enero a eso de las 10:30 a las 11:00 horas salen las imágenes de la iglesia para hacer un recorrido por las principales calles de la población; en el recorrido hacen cuatro **costumbres**, las que consisten en darle a los acompañantes de la procesión aguardiente, cerveza, aguas y refresco. El lugar donde se realiza cada **costumbre** es en la **esquina** de cada cantón.

La procesión finaliza a las 13:00 horas en la casa del cofrade mayor, que es donde esta la cofradía de San Sebastián. A los cofrades de San Antonio de Padua y a sus acompañantes, les sirven **chojin**, aguardiente, cerveza y aguas, escuchan música, bailan el son y a las 16:00 horas retornan (a pie) a la cabecera departamental de Retalhuleu.

El día 27 de enero se realiza la fiesta de la octava, que consiste en participar en la celebración de la santa misa a las 7:00 horas y se realiza una procesión, que sale de la casa del alcalde de la cofradía mayor a las 10:00 horas, acompañada de banda de música, y regresa a las 13:00 horas. En esta ocasión la participación de las demás cofradías se hace después de la procesión. Y en este día también hay **chojin** (almuerzo), aguardiente, cerveza y aguas.

En **Semana Santa**, el viernes santo, participan todas las cofradías en una velación al santísimo sacramento, donde a cada cofradía le

corresponde hacer un turno. En la procesión del santo entierro van todas las cofradías, encabezadas por la cofradía de San Sebastián.

Del 5 al 25 de mayo los cofrades de la cofradía de San Antonio de Padua (Retalhuleu) visitan a los cofrades de la cofradía de San Sebastián, para invitarlos al encuentro que se realizará en la cabecera departamental de Retalhuleu.

En el mes de junio, del 9 al 11 realizan el santo rosario, que es un rezo en el que participan todas las cofradías y el que es dirigido por la comunidad de las cofradías. El 12 de junio viaja la cofradía de San Sebastián (a pie) a Retalhuleu, donde es llevado a cabo el encuentro con la cofradía de San Antonio de Padua (Retalhuleu). En la noche del 12 de junio la cofradía de San Sebastián se queda en la iglesia de San Antonio de Padua. El día 13 de junio la cofradía de San Sebastián participa en la procesión que se realiza en Retalhuleu. Ese mismo día, por la tarde, retornan (a pie) la cofradía de San Sebastián a su lugar de origen.

A finales del mes de octubre se realiza la costumbre llamada presentación de la cofradía (okem xel ti ox). En esta participan los dos principales (k'amalb'e') de las cofradías, los alcaldes de cada una de las cofradías con sus mujeres y los mayordomos y chajales si los hay.⁹⁰ Esta costumbre consiste en la presentación por parte de un qj qij (quemador)⁹¹ de los dos principales (k'amalb'e') y los nueve alcaldes de las distintas cofradías con sus respectivas mujeres; si alguna de las cofradías tiene mayordomos y/o chajales también se presentan con sus respectivas mujeres.

La presentación la realizan primero en la casa donde esta la cofradía mayor, es decir, la cofradía de San Sebastián; luego en el cerro chuak'aja'; y finalmente en el cementerio. La presentación comienza a las 19:00 horas y termina a las 5:00 horas del día siguiente. Para ello el qj qij quema candelas, incienso, pom, azúcar, etc., y se comunica (reza y habla) con los santos y los espíritus; cada presentación dura aproximadamente dos horas.

⁹⁰ Ver la estructura de la cofradía en las páginas siguientes.

⁹¹ El qj qij es un etnopsiquiatra a quien también le llaman quemador.

El 31 de octubre preparan el trono de la cofradía de San Sebastián.

El 1 de noviembre participan en la procesión, en la que hacen el recorrido de las calles principales y las costumbres en la esquina de cada cantón.

El 25 de noviembre de cada año los dos principales (k'amal b'e') de las cofradías, organizan una reunión para realizar la elección de nuevos alcaldes de cofradías, esta elección la realizan donde está la cofradía de San Sebastián. En esta ocasión también pueden ascender a un alcalde de cofradía a la categoría de principal (k'amal b'e').

El 25 de diciembre el nuevo alcalde de cofradía electo se reúne con los demás cofrades para que colaboren con él. El 27 de enero se hace entrega de la imagen y la nueva cofradía toma sus funciones.

4.1.2 Actividades de la cofradía de Candelaria

El día de la actividad de esta cofradía es el 2 de febrero, y deben realizar una misa, procesión y convivio ese día. Con una semana de anticipación deben invitar a los principales (k'amal b'e') y alcaldes de las otras cofradías (comunal de cofrades).

4.1.3 Actividades de la cofradía de San José

Esta cofradía tiene dos años de estar funcionando y el día de la festividad es el 19 de marzo, y deben de realizar lo mismo que la anterior. En la procesión, además de la imagen, llevan un torito y marimba.

4.1.4 Actividades de la cofradía de la Resurrección o Sacramento

Esta cofradía debe realizar una misa y procesión el día de Corpus Cristi, y también el día de la octava de corpus. En la procesión de la octava de corpus ya no sale la imagen de la resurrección sino que sólo el caliz y es el sacerdote quien lo lleva. En esta procesión no se permiten personas ebrias.

4.1.5 Actividades de la cofradía de San Pedro

El día de la festividad de esta cofradía es el 29 de junio y deben realizar una misa, procesión y convivio e invitar con una semana de

anticipación a los principales (k'amal b'e') y los alcaldes de las demás cofradías.

4.1.6 Actividades de la cofradía de San Miguel

El día específico de esta cofradía es el 29 de septiembre y debe realizar una misa, procesión y convivio e invitar a los principales (k'amal b'e') y alcaldes de las otras cofradías. Además invita con anticipación a todos los cofrades para que participen en la procesión del día de los santos (1 de noviembre). El cuarto lunes de cuaresma invita a los cofrades para que lo acompañen en la celebración de la eucaristía y después a la procesión. Terminada la procesión se invita a los cofrades para que acompañen a una reunión de confianza.

4.1.7 Actividades de la cofradía de la Virgen del Rosario

Esta cofradía debe realizar también una misa, procesión y convivio el día 7 de octubre e invitar con anticipación a las otras cofradías.

4.1.8 Actividades de la Cofradía de Santa Lucía

El 13 de diciembre es el día específico de esta cofradía y se realizan las mismas actividades que en las anteriores.

4.1.9 Actividades de la Cofradía del Niño Jesús

El 15 de enero es el día festivo de esta cofradía y realizan las mismas actividades que las anteriores.

4.2 LA ESTRUCTURA DE LA COFRADIA

A continuación vamos a presentar la forma en que estaba estructurada la cofradía y a lo que se ha reducido en la actualidad.

Principal (k'amal b'e') primero

Principal (k'amal b'e') segundo

anteriormente 8 cofradías

actualmente 9 cofradías

— Alcalde de la cofradía y su mujer a quien también llaman alcalde.

— Solo el alcalde de la cofradía y su mujer, a quien también se le llama alcalde.

— Primer mayordomo y su mujer a quien también se le llama mayordomo.

De las 9 cofradías que funcionan actualmente, solo la cofradía de San Miguel tiene un mayordomo. Y a excepción de la cofradía mayor que posee todos los cargos.

— Segundo mayordomo y su mujer (mayordomo).

— Tercer mayordomo y su mujer (mayordomo).

— Primer chajal y su mujer a quien también se le llama chajal.

— Segundo chajal y su mujer.

4.3 FUNCIONES DE LOS MIEMBROS DE LA COFRADIA

Si una persona joven desea ingresar a una cofradía lo tiene que hacer empezando con la función de chajal segundo. El chajal segundo solo observa lo que hace el chajal primero, con el fin de aprender y conocer las funciones de este. En un año mínimo o en dos años máximo, el chajal segundo puede ascender a chajal primero. El chajal primero se encarga de atender a todos los miembros de la cofradía. El chajal primero ejerce la función en un año mínimo a dos años máximo. De primer chajal se asciende a tercer mayordomo o segundo mayordomo

y de la misma manera que los chajales ascienden, así van ascendiendo hasta llegar a primer mayordomo. Los mayordomos cumplen la función de asesores del alcalde de la cofradía, y también contribuyen económicamente con el alcalde en lo referente a los gastos de la cofradía.

El alcalde de cofradía puede tener una cofradía de uno a varios años, dependiendo de la voluntad que otras personas tengan de recibir la misma cofradía, básicamente las personas que han pasado por los cargos de chajal, mayordomo o alcalde de cofradía. La desición del cambio de alcaldes de cofradía se toma en la **mesa de elección** el día 25 de noviembre de cada año, fecha en la que se reúnen los dos principales (**k'amalb'e'**), quienes dirigen a las cofradías, los alcaldes de las cofradías y sus mujeres, los mayordomos y sus mujeres y los chajales y sus mujeres. En esta elección se sirve chojin, aguardiente y atol de masa.

Hay que señalar que actualmente las cofradías funcionan únicamente con el alcalde de la cofradía y su mujer, esta situación tiene diferentes causas, las que no van a ser planteadas en esta ocasión, lo que si merece mencionarse es la influencia de la "religión" en general, es decir, tanto la católica como la protestante. La iglesia católica, por ejemplo, directa o indirectamente tiene relación con la cofradía, pero los cofrades en su mayoría no son "muy allegados"⁹² a la iglesia, y asisten a la iglesia solo cuando hay misas de alguna de las cofradías, pero no están de acuerdo con la insistencia de los sacerdotes en lo referente a que deben de dejar de tomar aguardiente, ya que el aguardiente es un elemento muy importante en las actividades de las cofradías.

⁹² Expresión utilizada por uno de los principales (**k'amalb'e'**) de las cofradías.

5. LA IGLESIA CATOLICA EN EL MUNICIPIO DE SAN SEBASTIAN

El municipio de San Sebastián cuenta con una iglesia católica (iglesia central en funciones) en la cabecera municipal y dos templos u oratorios en el área rural, en la aldea San Luis y en la finca Buena Vista, respectivamente.

El padre, de origen español, José Ignacio Larios inició, a mediados de 1978, el trabajo de comunidad en el municipio de San Sebastián. La primera "comunidad" que formó y empezó a funcionar fue la "comunidad cristiana", después la "comunidad renovación carismática", la que fue reconocida por la iglesia hasta en 1988. En 1989 se fundó la última "comunidad" que es la "pastoral indígena", la que actualmente tiene la mayor aceptación y participación.

En el municipio de San Sebastián funcionan actualmente 21 comunidades, las que estan formadas por un máximo de 50 personas y son dirigidas por dos o tres catequistas, quienes pueden ser hombres adultos, mujeres adultas o jóvenes de ambos sexos.

Cuando los catequistas son hombres mayores de 40 años y son indígenas se les llama **k'amal b'e'** (guía de la comunidad), cuando son mujeres adultas o jóvenes se les llama **animadoras**.

Para que una persona llegue a ser **k'amal b'e'** (guía de la comunidad) o animador de una "comunidad" tiene que tener una preparación previa. La preparación consiste en: tiempo: 4 años; contenido: participación en las reuniones de los catequistas, en estas reuniones se imparten pláticas y cursos de diferentes temas, pero básicamente les dan conocimiento de la santa biblia y de la religiosidad popular, lo que les permite realizar la "celebración de la palabra".

Las comunidades que actualmente están funcionando son las siguientes:

1. Familia cristiana, que funciona en el área urbana y sus integrantes son ladinos.

Las comunidades que se mencionan a continuación son las que se encuentran ubicadas en el área urbana y sus integrantes son en su mayoría indígenas:

2. Movimiento familiar cristiano;
3. Renovación carismática;
4. Concepción de María;
5. Coro parroquial;
6. Madres cristianas;
7. Comunidad de viudas;
8. Comunidad cristiana;
9. Comunidad de oración;
10. Comunidad San Pablo;
11. Cofradías; y
12. Pastoral indígena.

Las comunidades que se encuentran funcionando en el área urbana y que están integradas por ladinos e indígenas son las siguientes:

13. Pastoral juvenil;
14. Movimiento de cursillos;
15. Pastoral de la mujer;
16. Pastoral infantil; y
17. Hermandades.

Las comunidades que se mencionan a continuación son las que se encuentran funcionando en el área rural y sus integrantes son ladinos e indígenas:

18. Comunidad Xulá;
19. Comunidad Samalá;
20. Comunidad Ocosito; y
21. Comunidad Aldea San Luis. En esta comunidad la mayoría de sus integrantes son ladinos.

5.1 EL CONSEJO PARROQUIAL

El consejo parroquial esta formado por un miembro de cada "comunidad" y por el sacerdote, y se reúnen una vez al mes. Ellos preparan los temas que se van a desarrollar en los días festivos de navidad, feria titular de San Sebastián, semana santa, fiesta patronal de la Aldea San Luis, fiesta de la comunidad Xulá y fiesta de la comunidad Ocosito.

Los miembros del consejo parroquial y sus comitivas rezan novenarios y desarrollan temas para realizar la "celebración de la palabra".

El organigrama del consejo parroquial es el siguiente:

Secretario Sacerdote (asesor)

Tesorero

Miembros del consejo

Se calcula que un 75 por ciento de la población de San Sebastián es de la religión católica.

5.2 OTRAS IGLESIAS

Para la obtención de esta información se realizó un censo de las iglesias no-católicas que funcionan en la cabecera municipal de San Sebastián. Este censo se realizó en los cuatro cantones (zonas) de la cabecera municipal y también se tomaron tres iglesias que pertenecen a dos de los cantones del área rural que están inmediatos a la cabecera municipal. Es importante mencionar que no se censaron las casas donde realizan prácticas religiosas pero que no cuentan con un distintivo que las identifique y a las que algunos sectores de la población católica las llaman "iglesias clandestinas".

Porcentualmente no se tiene el dato de la población indígena que asiste a estas iglesias, pero a grandes rasgos se puede decir que la iglesia que tiene el más alto porcentaje de seguidores indígenas es la "iglesia evangélica casa de oración", las demás iglesias tienen de un 70 a 80 por ciento de asistentes indígenas, a excepción de la "iglesia mormona" donde este porcentaje es menor.

A criterio de algunos católicos la iglesia protestante más fuerte es la del "príncipe de paz".

A continuación se da el nombre de las diferentes iglesias, agrupadas por zonas (cantones):

Iglesias en la zona 1 (cantón Ixpatz):

1. Iglesia evangélica "aposento alto";
2. Salón del reino de los testigos de Jehova;
3. Sala evangélica.

Iglesias en la zona 2 (cantón Pajosóm):

4. Iglesia evangélica del nazareno;
5. Sala evangélica "yo soy el camino y la vida";
6. Misión cristiana AGAPE.

Iglesias en la zona 3 (cantón Paoj):

7. Iglesia evangélica presbiteriana "alfa y omega";
8. Iglesia evangélica "casa de oración".

Iglesias en la zona 4 (cantón Parinox):

9. Iglesia evangélica del "príncipe de paz" 2;
10. Iglesia evangélica centroamericana "candela de oro".

Iglesias que están ubicadas en los cantones rurales, pero que están inmediatas a la cabecera municipal:

11. Iglesia mormona (cantón Pucá);
12. Iglesia del "príncipe de paz" 1 (cantón Pucá); y
13. Iglesia de Dios E.C. (cantón Xulá).

INVESTIGACION ETNOPSICUIATRICA

6. PRIMERA APROXIMACION AL CONTEXTO ETNOPSIQUIATRICO DE SAN SEBASTIAN (RETALHULEU)

El instrumento de investigación que utilicé para determinar la cantidad de personas que realizan prácticas etnomédicas en el municipio de San Sebastián (Retalhuleu), fue el censo, el cual arrojó los siguientes resultados:

Se identificaron en total 55 etnomédicos, y estos se distribuyen por sexo, área socio-geográfica y grupo étnico de la siguiente manera:

Cuadro Nº 1

	área urbana	área rural	Sub-Total
	Nº	Nº	
Indígenas	15	13	28
Ladinos	9	18	27
TOTAL			55

Cuadro Nº 2

	área urbana		área rural		Sub-Total
	hombres-mujeres		hombres-mujeres		
	Nº	Nº	Nº	Nº	
Indígenas	13	2	7	6	28
Ladinos	1	8	6	12	27
TOTAL					55

El origen de los 55 etnomédicos esta distribuido de la siguiente manera:

Cuarenta y cinco etnomédicos (81.81 % de 55) son del municipio de San Sebastián, siete etnomédicos (12.72 % de 55) son de otros Municipios del Departamento de Retalhuleu, lo que hace que un total de 52 etnomédicos (94.54 % de 55) son originarios del Departamento de Retalhuleu. De los tres etnomédicos restantes, que viven en San Sebastián, son originarios de: uno de Tiquisate (Escuintla); uno de El Quetzal (San Marcos); y uno de San José Pinula (Guatemala).

De los 55 etnomédicos censados, 11 se dedican a actividades que no son de interés etnopsiquiátricos, como son las comadronas y componehuesos, *strictu sensu*, los que están distribuidos de la siguiente manera: siete comadronas (12.72 % de 55) y cuatro componehuesos (7.27 % de 55).

Los 44 etnomédicos restantes que son de interés etnopsiquiátrico, serán llamados de aquí en adelante **etnopsiquiatras**, por ser los encargados de curar las enfermedades sobrenaturales,⁹³ por ser conocedores del aspecto simbólico de la cultura. A los etnopsiquiatras los he clasificado como poliespecialistas, pues ellos practican diferentes actividades etnoterapéuticas. Estas poliespecialidades las forman los que además de comadronas son curanderas y espiritistas o medium; además de componehuesos son curanderos, medium o espiritistas; y, además de medium o espiritistas son curanderos.

Los 44 etnopsiquiatras son el 80 % del censo realizado, de ellos se seleccionaron 25 (56.81 % de 44), quienes demostraron interés de colaborar en la siguiente fase de la investigación.

Después del censo pasé un cuestionario a los etnopsiquiatras que demostraron interés en colaborar en la investigación, los cuales son en total 25, y se distribuyen por grupo étnico, sexo y área socio-geográfica de la siguiente manera:

Cuadro Nº 3

	área urbana		área rural		Sub-Total
	hombres	mujeres	hombres	mujeres	
	Nº		Nº		
Indígenas	7	1	4	4	16
Ladinos	1	2	2	4	9
TOTAL					25

En lo referente a la definición del etnopsiquiatra como el encargado de resolver los desequilibrios emocionales o existenciales causados por el desajuste que sufre un individuo o grupo con su

⁹³ Ver el marco teórico de este trabajo.

cultura⁹⁴ por conocer el aspecto simbólico de la misma y por lo tanto cura las enfermedades sobrenaturales, se aplica, en este caso, solo a los etnopsiquiatras K'iche's. En el caso de los etnopsiquiatras ladinos, los incluyo en esta investigación, por la función que la comunidad les asigna, y por la función que ellos mismos se asignan, también por las enfermedades que curan, que refleja un relativo conocimiento de la cultura del grupo étnico K'iche', y refleja también el mestizaje del grupo ladino.

⁹⁴ *Ibid.*

7. CONSIDERACIONES SOBRE LO ETNICO

Aunque esta investigación no se orientó en el estudio de lo étnico, considero necesario señalar lo que han escrito algunos autores respecto a la etnicidad y a la pertenencia a un grupo étnico.

Primero es necesario señalar que la etnicidad o identidad étnica es un concepto psico-antropológico, subjetivo, por lo que "todo grupo social posee su propia etnicidad, pero cada grupo desarrolla distintas formas de identidad" por lo que "la etnicidad no es calidad exclusiva de los grupos étnicos, pues todos los grupos sociales poseen en común tradiciones, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etc".⁹⁵ Por otra parte, las etnias o grupos étnicos no permiten gradaciones, se es o no se es de un grupo étnico, es un concepto socio-antropológico, objetivo. Los grupos étnicos son unidades o "sistemas socio-culturales basados fundamentalmente en una estructura de organización comunal. Los grupos étnicos existen objetivamente como unidades comunales o de pueblos, con relaciones tenues entre sí. Lo que permite hablar de un grupo étnico es el hecho de que las diversas comunidades o pueblos son partícipes de ciertos complejos culturales, lengua, creencias, formas de organización social, etc., sin que tales elementos comparativos determinen una unidad sociopolítica superior, por encima del ámbito comunal o local..."⁹⁶

En este sentido, mencionaré a dos autores guatemaltecos que considero representativos en el estudio de la cuestión étnica. El primero de ellos es Carlos Rafael Cabarrus quien en *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio* presenta lo que otros autores han dicho al respecto, que va desde la ladinización del indígena, hasta el desconocimiento del indígena como sujeto social y la hipervaloración de lo económico sobre lo étnico. Plantea que lo étnico no es reductible a ninguna de estas dos categorías socio-políticas. Lo étnico además de los socio-económico es otra de las realidades consustanciales de más de la

⁹⁵ SANCHEZ, consuelo. "Elementos conceptuales acerca de la cuestión étnica nacional. *En torno a la cuestión étnica nacional*. (Escuela de Historia IHAA, USAC, Guatemala, 1989) P. 20.

⁹⁶ *Ibid.* P. 27.

mitad de la población guatemalteca. Hay una inferiorización de lo indígena, y una sobre-identificación de lo étnico con lo indígena.

Cabarrus siguiendo a Barth plantea que "el grupo étnico constituye un 'recipiente organizativo' que se verá informado según el sistema socio-cultural en cuestión",⁹⁷ en este sentido es necesario insistir en que la "cultura es una estrategia de adaptación"⁹⁸ y no es determinante en la conformación de un grupo étnico, ya que "los grupos étnicos son unidades organizativas capaces de recibir diversos contenidos o 'culturas', según las circunstancias".⁹⁹

Lo importante es señalar lo que conforma este "recipiente organizativo" que conocemos como grupo étnico. Cabarrus plantea lo siguiente:

Lo sustantivo de un grupo étnico se conforma de dos elementos:

1. La plataforma con-natural, que contiene a: la "raza", la "lengua", y la historia.
2. Los niveles de contraste, que están conformados por las relaciones intraétnicas, interétnicas y poliétnicas.

Además de la plataforma con-natural y los niveles de contraste, Cabarrus plantea los estereotipos que el ladino ha elaborado del indígena, los que crean diferentes momentos identificatorios en el indígena en relación a su etnia. Estos momentos identificatorios son los siguientes:

- a) Identidad negativa;
- b) Identidad renunciada; e
- c) Identidad rescatada.¹⁰⁰

⁹⁷ CABARRUS, Carlos Rafael. *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio* (El Salvador, UCA/Editores, 1979) P. 151.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Loc. Cit.*

¹⁰⁰ *Ibid.* Pp. 156-157.

Experienciar estos diferentes momentos identificatorios es el proceso que puede llevar a un grado de identidad étnica auténtica, rechazando de esta manera la ladinización como única alternativa de cambio.

El segundo autor que ha escrito en fecha más reciente es Jesús García-Ruíz, quien realiza un estudio epistemológico de las etnias en **Etnicidad o pertenencia?: elementos de discusión en torno a la problemática étnica**. García-Ruíz presenta lo referente al surgimiento y desarrollo de los conceptos de la etnia, etnicidad e identidad étnica. También presenta los cuatro corrientes en las que según él se pueden enmarcar a los autores que han estudiado lo étnico, estas corrientes son: la corriente "sustancialista", la corriente del "colonialismo interno", la corriente de la "estrategia del interés político" y la corriente "situacionista".

En este sentido me interesa mencionar lo que plantea García-Ruíz de la corriente sustancialista y la situacionista. De la primera dice que "insiste en considerar que los grupos étnicos configuran una unidad cultural, unidad que esta caracterizada por un cierto número de caracteres 'objetivos', especie de invariables que vertebran la especialidad: el fenotipo, la lengua, el territorio, formas específicas de organización social, religiosa y económica" por lo que es "una visión estática, intemporal en la que la etnia es percibida como un lugar propio, autónomo con fronteras propias, determinadas por realidades sociales y culturales homogéneas. La etnicidad constituye para esta corriente 'el carácter y la calidad de un grupo étnico'. Su interés es fundamentalmente clasificatorio".¹⁰¹ En este sentido es necesario mencionar que la mayor parte de investigaciones sobre la realidad étnica que se han realizado en

¹⁰¹ GARCIA-RUIZ, Jesús F. "¿Etnicidad o pertenencia?: elementos de discusión en torno a la problemática étnica". En: *Estado, democratización y desarrollo en centroamérica y Panamá*. VIII Congreso Centroamericano de Sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) P. 535.

Guatemala, tienen un carácter eminentemente clasificatorio, para ello podemos citar a Sol Tax¹⁰² y a Richard Adams.¹⁰³

La segunda corriente, la sustancialista, "postula como prioritario en el estudio de los grupos étnicos, no la especialidad del contenido cultural sino la situación de las 'fronteras', es decir, de los límites que el grupo étnico se da o que el otro le impone".¹⁰⁴ En esta corriente se enmarca Carlos Rafael Cabarrus, quien supera lo clasificatorio e introduce los límites o fronteras étnicas.

Además de estas dos corrientes, algunos antropólogos guatemaltecos siguen la corriente de la "cuestión étnico nacional para América latina" que se nutre fundamentalmente de las tesis de Díaz-Polanco, para quien la organización étnica se expresa a través de unidades socio-culturales, las que son: los grupos étnicos, los grupos étnicos-nacionales, y los grupos nacionales o nacionalidades.¹⁰⁵

En esta investigación encontré que hace falta elaborar un discurso etnopsiquiátrico específico, es decir conceptos que permitan explicar la interrelación de lo étnico con lo psiquiátrico, por ello utilicé conceptos clasificatorios¹⁰⁶ para determinar el grado de etnicidad¹⁰⁷ los cuales son los siguientes:

¹⁰² TAX, Sol. *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala* (Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965) 36 pp.

¹⁰³ ADAMS, Richard N. "La ladinización en Guatemala". En: *Integración social en Guatemala. Volumen II* (Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1959) Pp. 123-159.

¹⁰⁴ García-Ruiz, *Op. Cit.* P. 539.

¹⁰⁵ DIAZ-POLANCO, Héctor. "Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica". En: *La cuestión étnico-nacional* (México, Editorial Línea, 1985) Pp. 45-51.

¹⁰⁶ Al ser conceptos clasificatorio caen en lo que García-Ruiz llama corriente sustancialista, pero la clasificación o el ordenamiento es el momento previo a la elaboración de conceptos explicativos en el conocimiento científico.

¹⁰⁷ Los grados de etnicidad en la contraparte de los grados de aculturación.

Los conceptos de más tradicional y menos tradicional, indicando con el primero a aquellos individuos o grupos que presentan las siguientes características:

- 1) hablan predominantemente K'iche';
- 2) tienen una edad mayor de 50 años;
- 3) son analfabetas o con incipiente escolaridad;
- 4) la actividad productiva esta centrada en la agricultura de subsistencia en el caso de los hombres, y oficios domésticos en el caso de las mujeres;
- 5) viven en la periferia de la cabecera municipal o en el área rural;
- 6) usan traje.

Los menos tradicionales son aquellos individuos o grupos que reúnen las siguientes características:

- 1) se comunican fundamentalmente en español y hablan K'iche' como lengua doméstica (secundaria);
- 2) tienen una edad menor a los 50 años;
- 3) han cursado hasta sexto primaria o más, además participan en actividades formativas extra-escolares;
- 4) se dedican a actividades productivas como la agricultura y el comercio a mayor escala, es decir tienen mayor ingreso económico;
- 5) viven preferentemente en el centro de la ciudad o en el área rural en condiciones de vida favorables;
- 6) usan traje.

Es necesario mencionar que estos indicadores son parte de la "dimensión objetiva" como bien lo señala Cojti.¹⁰⁸ Por otra parte se me puede objetar que estoy utilizando indicadores objetivos para calificar la "dimensión subjetiva" como lo es la etnicidad,¹⁰⁹ pero para el estudio

¹⁰⁸ COJTI CUXIL, Demetrio. Sistemas colonialistas de definición del indio y de atribución de su nacionalidad. En *Tradiciones de Guatemala* Nº 32. CEFOL, USAC, 1989. P. 67.

¹⁰⁹ García-Ruiz citando a Alain Stivel dice lo siguiente: "Al analizar el caso bretón el autor establece una diferencia entre bretones objetivos y bretones subjetivos: los primeros, —aquellos que viven en Bretaña, que hablan bretón, que conservan lo esencial de los comportamientos originados en la identidad histórica bretona...— son, frecuentemente, quienes se sienten 'franceses'... y esto, tal vez porque están sometidos —sin ser conscientes

de la "dimensión subjetiva" el investigador, sobre todo si es ladino, se encuentra fundamentalmente con la barrera del idioma y con poca habilidad cognocitiva para captar el "sistema de representaciones"¹¹⁰ del grupo étnico indígena. Además con estos indicadores que definen la K'iche' más tradicional y al menos tradicional pretendo orientar la investigación, no hacia la integración del indígena al mundo ladino, sino la "integración" del indígena a su mundo indígena, con variantes específicas. De esto resulta que los conceptos de más tradicional y menos tradicional adquieren su significado no en relación al ladino sino al indígena mismo, es decir, el hecho que un indígena de San Sebastián sea menos tradicional no significa que pertenezca menos al grupo étnico K'iche'.

Cabe aclarar que el etnicismo que propongo no opone al "mundo occidental" con el "mundo indígena",¹¹¹ sino que reconoce que la etnicidad o identidad étnica es un elemento consustancial del indígena guatemalteco, del indígena de cualquier país no-occidental o no-occidentalizado, y también de los diferentes grupos sociales que forman lo que conocemos como "mundo occidental" el que lógicamente no es homogéneo.

Lo que se pretende con estos conceptos es que se deje de ver la mayor tradicionalidad como sinónimo de más autenticidad, pues si vemos los indicadores básicos son, el analfabetismo, la pobreza y el

de ellos— a la acción ideológica-integrativa y política del estado francés: escuelas, periódicos, servicio militar, radio, TV, etc.

"Inversamente, los bretones que podríamos llamar 'subjetivos', —que no hablan bretón, que viven en París, cuyo comportamiento y sistemas de representaciones es de origen francés—, reivindican su pertenencia bretona, su voluntad de asumir los valores asociados al 'ser breton', lo cual es, sin duda, un testimonio claro de carencias objetivas en su destino cultural, económico y sobre todo político. Esta conciencia subjetiva es el sustituto de las condiciones objetivas que hubiesen esclarecido su pertenencia bretona pero que no existen".

"Etnicidad, integración nacional y derechos culturales". En: Revista *IRIPAZ*, Año 1, No. 1. (Guatemala, enero-junio 1990) p. 70.

¹¹⁰ Ver marco teórico.

¹¹¹ PEREZ DE LARA, Olga (et al.). "Formación nacional y realidad étnica en Guatemala: propuesta teórico-metodológica para su análisis". En: *Estado, democratización y desarrollo en Centroamérica y Panamá*, VIII Congreso Centroamericano de Sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) Pp. 500-528.

monolingüismo. Por otra parte la dinámica de la vida social permite que el individuo o el grupo realice ajustes a esta realidad sin que transforme su esencia. Esto lo demuestra la esperada ladinización del indígena que todavía no se ha realizado, lo que no significa que algunos investigadores hayan dejado de buscar al indígena ladinizado o aculturado como pasa con quienes actualmente siguen repitiendo el esquema integracionista de Adams, de tradicional, modificado y aculturado.¹¹²

En este sentido el municipio de San Sebastián es una muestra clara de este proceso de etnoresistencia, ya que la interacción social a la que se encuentra sometido es altamente ladinizante y todavía conserva la casi totalidad de los indicadores objetivos.

7.1 ANÁLISIS DE RESULTADOS

Como ya señale los indicadores objetivos de etnicidad que utilicé son los siguientes: idioma, edad, escolaridad, profesión, lugar de residencia y traje. Estos indicadores los apliqué a los etnopsiquiatras K'iche's, presentando siempre los resultados de los etnopsiquiatras ladinos para que el lector compare los resultados.

Según el indicador **idioma**,¹¹³ la mayoría de etnopsiquiatras K'iche's (once) hablan el K'iche' como lengua secundaria, son predominantemente bilingües, es decir, son menos tradicionales. Los cinco restantes hablan el español menos fluido, por lo que se pueden considerar más tradicionales.

Según el indicador **edad**, la etnicidad de los etnopsiquiatras K'iche's es mayoritariamente menos tradicional, ya que el 56.25 por ciento son menores de 50 años, como se puede apreciar en el Cuadro Nº 4.

Según el indicador **escolaridad**, los etnopsiquiatras K'iche's son mayoritariamente más tradicionales, ya que de los 16 solo dos tienen

¹¹² Ghidinelli en sus últimos trabajos utiliza este esquema para clasificar al indígena.

¹¹³ Los indicadores **idioma** y **traje** los evalué por observación directa, pues no estaban incluidos en el cuestionario, por ello es que no presento cuadro

Cuadro N° 4

edad	Nº EPK. ¹¹⁴	Nº EPL.
10 a 20 años	1	1
21 a 30 "	1	1
31 a 40 "	5	1
41 a 50 "	2	5
51 a 60 "	4	1
61 a 70 "	2	
71 a 80 "		
81 a 90 "	1	
TOTAL	16	9

Cuadro N° 5

escolaridad	Nº EPK.	Nº EPL.
no fueron a la escuela	7	1
no fueron a la escuela pero saben leer y escribir	4	1
asistieron hasta primero primaria		2
asistieron hasta segundo primaria	2	1
asistieron hasta tercero primaria	1	
asistieron hasta cuarto primaria	1	
asistieron hasta quinto primaria		
asistieron hasta sexto primaria	1	4
TOTAL	16	9

¹¹⁴ Las iniciales EPK corresponden a los etnopsiquiatras quichés, y las iniciales EPL a los etnopsiquiatras ladinos. Con esta iniciales se identificaran de aquí en adelante.

una escolaridad relativamente significativa,¹¹⁵ la que los ubica entre los menos tradicionales, como se puede apreciar en el Cuadro N° 5.

La **profesión o actividad productiva** de los etnopsiquiatras K'iche's es más tradicional, ya que se dedican mayoritariamente a la agricultura y a los oficios domésticos, y el que es empleado atiende un molino de **nixtamal** y la trabajadora independiente es comerciante, oficio que es considerado tradicional por las mujeres de San Sebastián, y quien no participa en ninguna actividad productiva dedica todo su tiempo a la actividad etnopsiquiátrica, como se puede apreciar en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 6

profesión	N° EPK.	N° EPL.
agricultores	8	1
agricultores y otros oficios	1	1
oficios domésticos	3	4
oficios domésticos y otros oficios	1	2
empleado	1	1
trabajador independiente	1	1
no participa en ninguna actividad productiva	1	
TOTAL	16	9

Según el indicador **dirección o lugar de residencia**, los etnopsiquiatras K'iche's de San Sebastián, la mitad es más tradicional, con la excepción de dos etnopsiquiatras que viven en el cantón **Parinox** de la cabecera municipal, lugar considerado de mayor tradicionalidad:

¹¹⁵ Llamo escolaridad significativa a la que le permite al individuo tener una visión más amplia de las cosas, sin que esto signifique que va a negar su identidad.

Cuadro N° 7

lugar de residencia	N° EPK.	N° EPL.
área urbana	8	3
área rural	8	6
TOTAL	16	9

Según el indicador **traje**, este es usado por las etnopsiquiatras K'iche's mujeres en su totalidad (cinco), los hombres usan en su mayoría (nueve) el traje considerado tradicional para los hombres indígenas.

8. OTROS INDICADORES

Además de los indicadores del grado de etnicidad, el cuestionario incluía los siguientes: 1) la religión; 2) los pacientes que atiende; y, 3) la cantidad de pacientes que atiende durante un mes. En este capítulo incluyo únicamente el indicador religión, y los dos restantes aparecen en el capítulo "El concepto de enfermedad".

La **religión** es un indicador que requiere un tratamiento especial, primero porque a las prácticas etnopsiquiátricas se les puede dar un sesgo "religioso" y no es este el objetivo de esta investigación; segundo porque actualmente se manejan diferentes discursos "religiosos"; y, tercero porque los sacerdotes católicos indígenas (que en el caso de San Sebastián los dos últimos han sido indígenas del altiplano) generalmente son indígenas del altiplano, y están trasladando elementos "culturales" de los indígenas del altiplano a los indígenas de la costa, los que varían en algunos aspectos, y los movimientos catequistas y otros, están "vitalizando" elementos que hace unos 20 años no existían, y algunos de estos elementos no son propios de la comunidad.

En este sentido se puede agregar otro nivel de articulación de la identidad étnica al propuesto por Ghidinelli. Este autor propone los siguientes niveles de identidad: "A) A nivel **municipal** por ser naturales del mismo territorio, por usar el mismo traje, por conocer personalmente a los miembros de la comunidad o sus familiares, por hablar la misma variante dialectal, por tener un pasado local común, relaciones interétnicas parecidas, el mismo patrono y las mismas costumbres. B) A nivel de **área lingüística** por hablar la misma lengua, por tener un pasado precolombino común y pertenecer a la misma raza y costumbres parecidas. C) A nivel **dicotómico indígena-ladino** por identificación entre los indígenas de hablar lenguas mayas, de ser tratados de la misma manera por los ladinos, de tener características similares. La identificación se produce en el contraste con los ladinos".¹¹⁶ En el caso de los indígenas de la costa y en contraposición a los indígenas del altiplano, se da el nivel de articulación de la identidad étnica **regional** por vivir en un territorio cuyas características ecológicas son relativa-

¹¹⁶ GHIDINELLI, Azzo. *Conclusiones sobre los factores y patrones de identidad y su estructuración en tres niveles de la etnicidad en los grupos mayas de Guatemala* (Quetzaltenango, CUNOC, DIES, 1990) 66 pp.

mente homogéneas, y cuyo nivel de producción y reproducción material son similares.¹¹⁷

¹¹⁷ GUERRERO, Javier y Gilberto López y Rivas. "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional". En: *Antropología americana* (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984) Pp. 63-77.

9. EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD

Lo normal y lo anormal en la vida psíquica son los conceptos que se deben desarrollar para alcanzar el nivel de interrelación entre lo étnico y lo psiquiátrico, y al adquirir el estatuto epistemológico estos conceptos, las investigaciones etnopsiquiátricas en Guatemala se realizarán de manera sistemática y con mayor profundidad.

9.1 SOBRE LO NORMAL Y LO ANORMAL

Es necesario indicar que el concepto de normal corresponde al de sano o cuerdo, y el concepto de anormal corresponde al de enfermo o "loco".

En este sentido es importante dar la definición de enfermedad según la medicina general:

La medicina general considera la enfermedad desde dos ángulos: "a) La enfermedad es consecuencia de agresión al organismo por una noxa, que actúa durante cierto tiempo, y cesa su actuación, dejando o no secuelas. Son las enfermedades exógenas y su prototipo, las infecciones o tóxicas. b) La enfermedad como consecuencia de la insuficiencia o desarmonía interna del organismo, base de la patología constitucional."¹¹⁸ Es decir que la enfermedad puede ser causada por un agente externo (exógena) o por una alteración interna del organismo (endógena). "La enfermedad es algo que solo puede afectar al cuerpo: al cuerpo humano."¹¹⁹

Por su parte la psiquiatría ha definido la enfermedad de diversas maneras: "En la medicina occidental, el diagnóstico de enfermedad física o psiquiátrica se basa en la etiología, siempre que sea posible. Es decir, decimos que existe una enfermedad cuando agentes como las bacterias, virus o toxinas producen un cuadro clínico específico. En muchos casos, especialmente en los desórdenes psiquiátricos, tales agentes específicos

¹¹⁸ VALLEJO-NAGERA, Juan Antonio. *Introducción a la psiquiatría*. (España, Editorial Científico-Médica, Novena Edición, 1977) Pp. 97-98.

¹¹⁹ SZASZ, Thomas. "El mito de la enfermedad mental". En: *Razón, locura y sociedad* (Dirigida por Armando Suárez) (México, Siglo XXI Editores, Cuarta Edición, 1981) P. 93.

son desconocidos".¹²⁰ "A) La enfermedad mental es una forma de vida no es solo un aporte de sufrimiento y limitaciones con mengua de posibilidades, sino también una adaptación —positiva o negativa— a las nuevas circunstancias... B) Todas las enfermedades mentales son puramente psicogenéticas, derivan del impacto de traumas afectivos, y no tienen base orgánica alguna o esta es secundaria, son formas de reacción, modos de 'estar en el mundo', no son auténticas enfermedades... C) Las enfermedades mentales, para poder recibir con rigor el calificativo de enfermedades y no el de variantes, han de estar asentadas sobre un trastorno somático concreto y conocido..."¹²¹

La corriente anti-psiquiátrica utiliza sus propios conceptos de enfermedad mental, en este sentido Ronald Laing, pionero del movimiento anti-psiquiátrico, la define de la siguiente manera: "Cuando dos personas cuerdas se encuentran existe un reconocimiento mutuo y recíproco de la identidad de cada una de ellas. En este reconocimiento mutuo hay los siguientes elementos básicos: A) Reconozco que el otro es la persona que cree que es. B) Reconoce que soy la persona que creo que soy.

Cada uno posee su propio sentido autónomo de identidad y su propia definición de quien es y de lo que es. Se espera que el otro sea capaz de reconocerle. Es decir, estoy acostumbrado a esperar que la persona que alguien cree que soy, y la identidad que considero que tengo, habrán de coincidir en gran medida.

Por tanto la cordura o la psicosis (locura) se prueban conforme al grado de conjunción o de disyunción entre dos personas, cuando una de ellas es cuerda por consenso universal".¹²² El que posee el consenso universal de cuerdo es el psiquiatra en las sociedades occidentales, y el etnopsiquiatra en las sociedades no-occidentales o no-occidentalizadas.

¹²⁰ KIEV, Ari. *Curanderismo* (México, Joaquín Mortíz, 1972) P. 98.

¹²¹ Vallejo-Nagera. *Op. Cit.* P. 98.

¹²² LAING, R.D. *El yo dividido* (España, Fondo de Cultura Económica, 1975) Pp. 31-32.

La corriente etnopsiquiátrica de raigambre psicoanalítico¹²³ plantea que lo fundamental es confrontar el concepto de cultura con la pareja conceptual "normalidad-anormalidad". A los conceptos de normalidad y anormalidad les da su sentido la cultura, de ahí que sea necesario cuando se trabaja en comunidades no-occidentales o no-occidentalizadas, previo a hacer psiquiatría, psicoanálisis o psicología, se realicen investigaciones etnológicas.

Otros autores que se encuentran en el marco de la psiquiatría occidental señalan que existen variedades de comportamientos dentro de las diversas culturas, también señalan el relativismo cultural y psicopatológico del concepto en que lo normal y lo patológico no existen más que con relación a una cultura dada. Pero previenen de dos excesos que pueden surgir de esto: "el uno sería tomar nuestras categorías nosográficas (occidentales) por inmutables y los síndromes psiquiátricos por entidades. El otro sería asignar al relativismo cultural y psicopatológico un tan gran lugar que la enfermedad mental no existiría ya más que como una 'reacción' al medio".¹²⁴ Y concluyen que "a través de las culturas, los enfermos mentales se parecen más entre sí que los individuos mentalmente sanos".¹²⁵

En este sentido he reelaborado la definición de enfermedad sobrenatural que es el equivalente de las enfermedades mentales que se utiliza en la psiquiatría occidental, partiendo de la clasificación que realizó Adams en enfermedades naturales y enfermedades sobrenaturales.¹²⁶ Esta definición toma como indicador fundamental la ausencia o al menos sólo la creencia en la presencia de una ubicación física u orgánica de la enfermedad. Es decir mientras el paciente y el etnopsiquiatra no le den una ubicación en el cuerpo u organismo del

¹²³ DEVEREUX, Georges. *Etnopsiquiatría general* (España, Barral Editores, 1973) Pp. 25-26.

¹²⁴ HEY, Henri. *Tratado de psiquiatría* (México, Editorial Toray-Masson, Octava Edición, 1978) P. 873.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ ADAMS, Richard N., citado por Ghidinelli en "La investigación etnomédica y su sectorialización". En *Guatemala Indígena*, Vol. XVI, No. 1-2, junio (Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1981).

paciente a determinada enfermedad, esta será una enfermedad sobrenatural y por lo tanto una enfermedad de interés etnopsiquiátrico. Cuando el etnopsiquiatra le asigna un lugar en el cuerpo a la enfermedad, pero en la que ha participado la voluntad de otras personas (el que pide y el que ejecuta esta petición) para que esta enfermedad se manifieste, también es enfermedad sobrenatural, como el caso del "reumatismo" que veremos más adelante. Por lo que definiremos a las enfermedades sobrenaturales a "aquellas a las que los etnopsiquiatras y sus pacientes no les reconocen ubicación en el cuerpo, por lo que son fundamentalmente simbólicas".

Mientras que las enfermedades naturales "son aquellas a las que los etnopsiquiatras y sus pacientes les reconocen existencia física u orgánica específica".

9.2 ANALISIS DE RESULTADOS

Las siguientes variables giran en torno al concepto de enfermedad, que es la variable independiente de esta investigación, es decir, el etnopsiquiatra no es etnopsiquiatra porque cura enfermedades sobrenaturales, sino porque cura enfermedades sobrenaturales es etnopsiquiatra. Además con estas variables entramos a conocer los elementos actuales y dinámicos de las prácticas etnopsiquiátricas, de las cuales se pueden derivar hipótesis que pueden servir para profundizar en los resultados que aporta esta investigación. En este sentido considero que es la parte medular de la investigación, y los resultados son los siguientes:

La variable **enfermedades que curan** nos permite determinar a los etnomédicos que podemos incluir en la categoría de etnopsiquiatras por curar fundamentalmente enfermedades sobrenaturales. En este sentido es necesario citar la clasificación que hace Ghidinelli¹²⁷ del marco evolucionista de los etnoterapeutas que es como este autor define a los etnomédicos. Ghidinelli dice que en los grupos (sociedades) de cazadores, pescadores, recolectores y pastores, el chamán es el encargado de curar todas las enfermedades que se manifiestan en ese grupo en un momento determinado. En las sociedades en las que además de

¹²⁷ GHIDINELLI, Azzo. Un enfoque de la etnopsiquiatría. Ponencia presentada en el "V congreso de psiquiatría de Centroamérica y Panamá". (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).

cazadores y pescadores son horticultores, aparece la primera división de la "etnoterapéutica" en curandero/a que es el encargado de curar las enfermedades naturales y el chamán que es el encargado de curar las enfermedades sobrenaturales. En las sociedades de agricultores sistemáticos aparecen cuatro especialidades que son: el componehuesos que se encarga de la traumatología ósea; el curandero/a que cura enfermedades de origen natural; las comadronas que atienden a las mujeres desde el embarazo, parto y post parto (hasta que la mujer se purifica) y finalmente el hechicero con el sacerdote, quienes hacen una unidad dialéctica, ya que mientras el primero se encarga fundamentalmente en infligir el mal (enfermedad) en otras personas, el segundo se encarga, entre otras cosas, de contrarrestar el mal (enfermedad) causado por el hechicero.¹²⁸

En este sentido en la comunidad de San Sebastián existen cuatro especialidades, pero no es frecuente encontrar a un etnomédico¹²⁹ que se dedique exclusivamente a una de ellas, y de hecho la última especialidad que se divide en hechicero que hace el mal y el sacerdote que contrarresta ese mal, en San Sebastián no se encuentra. El mismo etnopsiquiatra que puede hacer el bien en un momento determinado, también puede hacer el mal en otro momento, y el elemento que los une que es la víctima puede ser la misma, por lo que la dialéctica de la que habla Ghidinelli, en el caso de San Sebastián no esta fuera del sujeto sino que esta en el sujeto mismo.

Por otra parte esta variable nos permite elaborar la nosografía etnopsiquiátrica del grupo étnico K'iche' de San Sebastián (Retalhuleu), para lo cual elaboré los siguientes conceptos: las enfermedades sobrenaturales que atienden los etnopsiquiatras K'iche's y los etnopsiquiatras ladinos de San Sebastián, **son aquellas a las que los etnopsiquiatras y sus pacientes no les reconocen ubicación en el cuerpo, por lo que son fundamentalmente simbólicas.** Mientras que las enfermedades naturales que atienden los etnopsiquiatras K'iche's y los etnopsiquiatras ladinos de San Sebastián, **son aquellas a las que los etno-**

¹²⁸ GHIDINELLI, Azzo y Germán Piedrasanta. El susto y la brujería entre los quichés. Ponencia presentada en el "V congreso de psiquiatría de Centroamérica y Panamá". (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).

¹²⁹ La etnomedicina, y en este caso el etnomédico, es el que engloba a todas las especialidades.

psiquiatras y sus pacientes les reconocen existencia física u orgánica específica.

Tengo que aclarar que esta clasificación es preliminar, ya que no se aplicó el esquema utilizado por Adams¹³⁰ que comprende lo siguiente: condición del cuerpo más agente externo es igual a enfermedad. Tampoco se evaluó la sintomatología que manifiestan estas enfermedades, especialmente lo que para el paciente es síntoma, y lo que para el etnopsiquiatra es el signo que define la enfermedad.

La siguiente es la lista de las enfermedades que los etnopsiquiatras mencionaron y que he clasificado en las categorías de sobrenatural y natural, también se indican la cantidad de etnopsiquiatras que las curan:

Cuadro Nº 8

enfermedades sobrenaturales	Nº EPK.	Nº EPL.
enfermedades sobrenaturales		3
susto o espanto	3	
los malos espíritus	3	
la mala influencia	4	
la hechicería	2	2
obsesos o entierros	1	
la mala sombra	1	
la mala hora	1	
el mal día	1	

¹³⁰ ADAMS, Richard N., citado por Ghidinelli en "El sistema de ideas sobre la enfermedad en mesoamérica". En: *Tradiciones de Guatemala*, No. 26. (Guatemala, USAC, CEFOL, 1986) Pp. 69-89.

nervios (neuralgia) ^{131 132}	1	
el insomnio	1	
la tristeza	1	
el reumatismo ¹³³	1	
presenta rogativos ¹³⁴	1	
los eclipsados	1	
trastornos mentales		1
sueños fuera de lo normal	1	
ansiedad que genera el estar enamorado	2	
el mal de ojo	6	7

Cuadro N° 9

enfermedades naturales	N° EPK.	N° EPL.
enfermedades naturales	1	
enfermedades comunes ¹³⁵		1
lombrices	1	1
dolor de estómago	4	1

¹³¹ "Neuralgia" es otro término que utiliza el etnopsiquiatra para describir las enfermedades de los nervios.

¹³² En los anexos aparece la explicación de cada número que sigue a cada cita textual que hago de los etnopsiquiatras.

¹³³ El etnopsiquiatra dice del reumatismo lo siguiente: "se siente como si un líquido de la rodilla se riega, pero esto es puesto por otra persona"(1).

¹³⁴ Los rogativos son presentes que se usan para que las cosechas sean buenas, para que se vaya la mala suerte de la casa, para curar enfermos.

¹³⁵ Los indígenas le llaman a las enfermedades orgánicas "enfermedades naturales" y algunos ladinos les llaman "enfermedades comunes".

los asientos	4	1
la arrojadera	2	
la indigestión	1	
la infección	2	1
la mollera caída	1	1
los dolores corporales	4	2
la pulmonía	1	
la fiebre, la temperatura y la calentura	7	1
el dolor de corazón	1	
la tos	1	
enfermedades de la piel	1	1
catarro		1
pielitis		1
todo lo que aqueja a un niño		1

Los siguientes son los equivalentes en K'iche' de las enfermedades aquí enumeradas, indicando que no todas ellas tienen el equivalente correspondiente. El número que está entre paréntesis corresponde al número que identifica al etnopsiquiatra, cuya lista se encuentra en los anexos:

Cuadro Nº 10
Enfermedades Sobrenaturales

español	K'iche'
susto o espanto	jun k'amonal (7) uxib'il nib' (9) xib'in ib' (10)
los malos espíritus	xaxb'an wi (8)
la mala influencia	jun espíritu (7) b'anomwi (8) k'ex in kuerpo (23)

hechicería	b'anon wi (8) xukche ixputaz (23)
obsesos o entierros	b'anon wi (8)
reumatismo	k'ex che inch'ek'
presentar rogativos	xa karaj xub'an wi in kera x'an wi mesaj x'an wi chekerá (19)
los eclipsados	paxina kojolom rech iq' (3)
mal de ojo	winaq che wine (3) ajwach che (6) winaq (10,13) k'o winaq (14)

Cuadro N° 11
Enfermedades Naturales

español	K'iche'
lombrices	k'ax upam (3)
dolor de estómago	k'oxom pam (4) k'oxom pamaj (22)
asientos	k'oxom pamaj (19)
arrojadera	xab'aj (10) k'axkol xab'aj (19)
indigestión	tak'al upam (3)
infección	che waqan (3)
mollera caída	jun winaq (14)
mal de orina	k'oxom, k'axe chul (4)
dolores corporales	k'axkol (4) k'axk'ol kuerpo (7) k'oxom kuerpo (9,24)

dolor de cabeza	k'oxom jolom (4,9,24) qa jolom (10) k'oxom jolomaj (25)
pulmonía	igual que en castellano
fiebre temperatura y calentura	q'aaq (1,6,9) q'aaq chuwe (4) q'aaq tew (22) mejem (10)
dolor de corazón	anima k'ux, k'oxom k'ux, k'oxom jolom (19)
tos	oj (23)

Con la variable lugar de ejercicio se puede llegar a la comprensión que algunas enfermedades, y específicamente las enfermedades sobrenaturales requieren que se les contextualice en los lugares que son considerados sagrados por la comunidad, para que "lo que se usa en el tratamiento" de los resultados esperados. En este sentido las prácticas etnopsiquiátricas son también prácticas ritualísticas.

Pero además de los lugares que la comunidad a sacralizado, el etnopsiquiatra ha creado su propio espacio sagrado, que es donde tiene su altar y donde pone sus candelas, etc.

En el caso de San Sebastián los lugares considerados sagrados son el cerro chuk'aja', el cementerio y la iglesia. Los etnopsiquiatras K'iche's todos tienen un espacio sagrado en su casa.

Por otra parte la utilización de los espacios sagrados nos indica también si los etnopsiquiatras son más o menos tradicionales, siendo más tradicional quien asiste a los lugares que la comunidad a sacralizado o bien en el lugar que el mismo etnopsiquiatra a elevado a la categoría de sagrado, en el caso de San Sebastián esto último es lo más frecuente. Pero también hay etnopsiquiatras que no tienen lugares especiales o realizan su práctica en la casa del paciente, indicando con esto que son menos tradicionales, como podemos apreciar en el cuadro siguiente:

Cuadro Nº 12

lugar de ejercicio	EPK.	EPL.
en el propio domicilio	9	6
en lugar especial para curar	1	
en el propio domicilio o en el domicilio del paciente	3	1
en el propio domicilio y en lugar especial para curar		1
no tiene lugares especiales o en el propio domicilio	1	
en otros lugares		1
en el propio domicilio en el domicilio del paciente y en lugar especial para curar	2	
TOTAL	16	9

Lo que usan en el tratamiento de las enfermedades es la variable que nos permite diferenciar los tratamientos que les dan a las enfermedades sobrenaturales y las que reciben las enfermedades naturales. En este sentido cuando usan ayuda de espíritus, poderes religiosos o espirituales, hierbas, agua florida, agua colonia, agua bendita, aguardiente, candelas, veladoras, copal, incienso y cuilco, es para el tratamiento de enfermedades que son de interés etnopsiquiátrico, es decir, enfermedades sobrenaturales. Es importante señalar que las hierbas se incluyen para el tratamiento tanto de enfermedades naturales como sobrenaturales, ya que no solo se preparan bebidas ("tomas") sino que también se usan para hacer saturaciones y quemadas. Esta variable también nos permite determinar el conocimiento que tiene la comunidad y específicamente los etnomédicos y los etnopsiquiatras de los recursos terapéuticos que produce el ecosistema (flora y fauna) en donde se encuentra ubicada la comunidad. Los resultados se pueden apreciar en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 13

lo que usan en el tratamiento	EPK.	EPL.
ayuda de espíritus	9	3
poderes religiosos y espirituales	4	2
baños	6	4
masajes	5	1
hierbas	15	7
agua florida, agua colonia, agua bendita, aguardiente	7	3
candelas, veladoras, copal, incienso, cuilco	4	1
cebo, gas, jabón negro	1	
medicamentos de farmacia ¹³⁶	4	2

La variable los casos que envía a otros etnopsiquiatras, nos permite conocer los elementos de la dinámica interna que se manifiesta entre los actores sociales responsables de mantener la salud en la comunidad, entre estos elementos tenemos la forma en que el etnopsiquiatra se conceptualiza a sí mismo, la forma de conceptualizar a los demás etnopsiquiatras y la relación que tienen entre ellos. Para ello voy a transcribir lo que manifestaron los etnopsiquiatras, tanto K'iche's como ladinos:

De los 12 etnopsiquiatras K'iche's que respondieron que "a ninguno", agregaron lo siguiente:

"Es decisión de las personas que lo buscan"(6). "No recomienda a nadie, si se metió es porque puede. La mayoría de los espiritistas se dedican a hacer daño"(8). "Cada quien sabe lo que cura y así es como lo buscan las personas"(13). "No manda con otros, para que haya

¹³⁶ En lo referente a los medicamentos de farmacia, los etnopsiquiatras mencionaron los siguientes: "aceite compuesto que venden en la farmacia y leche de magnesia"(12). "Manteca de cacao y maná"(11). "Pastillas de mostrador"(6). "Químicos"(1).

sanidad los manda con el doctor. Cuando no puede los manda con el doctor, no con otros 'etnopsiquiatras'(18). "Eso no se puede, esas personas no lo buscan a él, buscan al indicado, ya que no todos son iguales"(19). "Aquí tienen que sanar"(22). "Los manda con el médico"(24).

Los cuatro etnopsiquiatras K'iche's restantes respondieron lo siguiente:

"Cuando no tiene tiempo de atenderlos los recomienda con alguien que los pueda curar"(10). "Cuando lo que quiere el paciente es algún pedido, defensa o trabajo materialista"(14). "Sólo cuando no los puede atender"(9). "Si la persona busca espiritista la envía, sin conocer la enfermedad, conociendo la enfermedad uno mismo tiene que ver de que manera la levanta"(7).

De los seis etnopsiquiatras ladinos que contestaron que "a ninguno", dos agregaron lo siguiente: "No tengo relación con ellos, no los conozco"(21). "Si puede su poquito, uno mismo lo tiene que hacer"(25).

De los cuatro etnopsiquiatras ladinos restantes, tres respondieron lo siguiente: "Cuando llega alguien que desea hacerle maldad a otra persona, los envía con los zahorines o brujos que hay en la comunidad"(2). "Cuando tienen brujería o mal hecho"(16). "Cuando tienen alboroto de lombrices o mollera caída"(12).

La variable **los casos que envía al puesto de salud, centro de salud y hospital**, nos permite ampliar los elementos de la variable anterior, pero además conocer las limitaciones que los etnopsiquiatras encuentran en su práctica. Hay evidentes limitaciones en los casos que explican, pero también la hay en los casos de quebradura, por ejemplo. Para comprender esta situación presento lo que algunos etnopsiquiatras respondieron en lo referente a porque no envían ningún caso, las limitaciones que ellos reconocen y el conocimiento que tienen de otras enfermedades:

De los siete etnopsiquiatras K'iche's que respondieron que a ninguno, dos agregaron lo siguiente: "A ninguno porque si se metió a curar es porque sabe"(10). "A ninguno, todos salen curados"(6). Tres respondieron lo siguiente: "Nunca he tenido esa oportunidad"(4). "Cuando ya les he dado el primer remedio y el segundo remedio y no les pasa"(19). "Los invisibles me dicen que es lo que tengo que usar para

curar, pero cuando ellos ya no pueden le dicen al enfermo que vaya donde el doctor"(24).

Uno de los etnopsiquiatra ladinos respondió que a ninguno y agrego lo siguiente: "Aquí tienen que sanar"(22).

La siguiente es la lista de las enfermedades (casos) que envía al puesto de salud, centro de salud u hospital:

Cuadro Nº 14

enfermedades (casos)	EPK.	EPL.
enfermedades naturales		1
enfermedades graves ¹³⁷	3	
enfermedades que requieren intervención quirúrgica		1
enfermedades por descuido	1	
enfermedades de los pulmones ¹³⁸	1	
tuberculosis	1	
bronquitis		1
tos ferina	1	
locura ¹³⁹	1	
dolor de cuerpo	1	
dolor de cabeza	1	1

¹³⁷ "Enfermedades graves en que vienen fuera de la hora"(24). "Si el enfermo esta grave hay que llevarlo con el doctor, después el enfermo le va a informar y a enseñarle la medicina"(18). "Las enfermedades vienen ahora más fuertes"(9).

¹³⁸ "Les indica que vayan al médico para que les den tratamiento y los pasen a rayos"(14).

¹³⁹ "Hay locuras que es pedido. El trabaja para que el doctor encuentre la enfermedad, también ayuda al paciente para que la enfermedad salga y de esta manera la medicina del doctor haga efecto"(23).

dolor de corazón	1	
dolor de estómago	2	
calenturas	2	1
vómitos		1
asientos		1
diarrea		1
quebraduras ¹⁴⁰	2	2
hernias		1
infecciones en general		1
fiebres en general ¹⁴¹	4	2
diabéticos	1	
cólicos del hígado ¹⁴²	1	
colerín	1	
hinchados		1
escaldados		1
llagas		1

9.3 OTROS INDICADORES

Como ya indiqué en el capítulo anterior, los indicadores referentes a los pacientes que atiende, y la cantidad de pacientes que atiende durante un mes, serán tratados en este capítulo y los resultados son los siguientes:

¹⁴⁰ Qajinaq.

¹⁴¹ "Que necesita suero o alguna toma"(14).

¹⁴² Oyowal.

Los pacientes que atiende

Los etnopsiquiatras de San Sebastián (Retalhuleu), son mayoritariamente poliespecialistas, es decir que además de curanderos son medium o espiritistas, además de comadronas son también medium o espiritistas, etc., por lo que consideré que podía existir preferencia de parte de alguno de ellos por atender a pacientes de determinado sexo y/o edad, encontrando que entre los etnopsiquiatras K'iche's atienden mayoritariamente a toda clase de personas, y entre los etnopsiquiatras ladinos (cuatro) atienden solo a niños y niñas, demostrando con esto que entre los etnopsiquiatras K'iche's están preparados para atender a pacientes de cualquier edad o sexo, en comparación con los etnopsiquiatras ladinos, en quienes es significativa la especialidad en niños, como lo podemos apreciar en el siguiente cuadro:

Cuadro Nº 15

pacientes que atiende	EPK.	EPL.
niños y niñas	2	4
adultos y niños, sobre todo niños	1	
adultos y niños, sobre todo adultos		1
toda clase de personas	13	4
TOTAL	16	9

Cantidad de pacientes que atiende durante un mes

A falta de una pregunta específica que me permitiera determinar el precio de una consulta y el ingreso promedio de un etnopsiquiatra, pregunta que no incluí en el cuestionario para evitar rechazo de parte de los mismos, en cambio incluí la pregunta **cantidad de pacientes que atiende durante un mes**, de donde pude determinar: 1) quienes de los etnopsiquiatras tienen esta actividad como una práctica que contribuye al mantenimiento de la salud en la comunidad y por lo mismo como una actividad secundaria en la cotidianidad de su vida; y 2) quienes en cambio desarrollan una práctica etnopsiquiátrica sistemática y que por lo mismo dependen parcial o totalmente de ella para su propia subsistencia. Los etnopsiquiatras que pertenecen al primer grupo son

aquellos que atienden de eventualmente a 50 pacientes por mes; y los que pertenecen al segundo grupo son los que atienden de 51 pacientes en adelante, incluyendo a quienes no pueden calcular la cantidad de pacientes porque "no cuentan a la gente que los busca"¹⁴³. Y los resultados son los siguientes:

Cuadro N° 16

cantidad de pacientes por mes	EPK	EPL
eventualmente	2	4
de uno a 10	3	2
de 11 a 20	4	
de 21 a 30	1	
de 31 a 40		
de 41 a 50		
de 51 a 60	1	1
de 61 a 70		
de 71 a 80		
de 81 a 90	1	
de 91 a 100		
más de 100	3	2
no pudo calcular	1	
TOTAL	16	9

¹⁴³ Un etnopsiquiatra dijo esto, y es de los mas concurridos de la comunidad.

10. LA PSIQUIATRIA OCCIDENTAL Y LA COMUNIDAD DE SAN SEBASTIAN, RETALHULEU

Según los datos anteriores, San Sebastián es una comunidad sana, los problemas de salud que padecen sus habitantes indígenas y que son atendidos por los etnomédicos en general y los etnopsiquiatras en particular, son enfermedades menores que no alteran el funcionamiento de la comunidad.

Según la investigación de archivo que realicé en el Hospital de Salud Mental de la ciudad de Guatemala, de la fecha correspondiente al mes de enero de 1981 al mes de diciembre de 1986, encontré únicamente dos casos de pacientes originarios de San Sebastián y que vivían en la comunidad. Por respeto a los pacientes voy a transcribir parte de los datos que aparecen en las boletas que se manejan en dicho hospital, sin indicar el nombre.

Mujer, soltera, de veinte y tantos años

La paciente fue remitida a este hospital por el alcalde municipal (ladino) el tanto de 1983... por no contar con recursos económicos para darle tratamiento, el alcalde la remitió a este hospital. La paciente quedó en la consulta externa, es decir como paciente ambulatoria. Aparecen en las boletas fechas de cinco visitas que hizo al hospital para consulta externa.

En 1985 volvió a ser remitida por la alcaldía "solicitando que se le trate adecuadamente, porque ocasiona molestias, por lo que es un peligro para la comunidad y para sus propios padres".

El tratamiento indicado es de tres medicamentos, además de "tratamiento psicoterapéutico".

En uno de sus dibujos escribió el nombre de Diego Duende. En ese mismo año volvió a ingresar al hospital, y el último diagnóstico fue de "esquizofrenia paranoide".

De 1987 no he recibido información del estado de salud de la paciente, pero aparentemente lleva una vida que se adapta a lo que la comunidad le exige.

Hombre, casado, de veinte y tantos años

Su primer ingreso al hospital fue en 1983. El diagnóstico preliminar fue "esquizofrenia de tipo simple". En las fichas médicas y en las fichas de las enfermeras aparecen los siguientes datos: "no duerme; aislado; alucina y dentro de sus alucinaciones ve al diablo... Dijo que había fumado marihuana, tomado alcohol, a veces combinado, que ha fumado hashish". "Tiene sentimientos de culpa, dolores de cabeza". El siguiente diagnóstico fue "reacción psicótica aguda".

Tiene un segundo ingreso en 1985, el diagnóstico fue "reacción esquizofrénica".

El mismo año tiene el tercer ingreso, en las fichas de control aparece lo siguiente: "Lee la biblia y tiene ideas de contenido místico". El diagnóstico fue "episodio psicótico agudo". En la comunidad de San Sebastián me informaron que este paciente había estado leyendo el Libro infernal e intentado aprender la Brujería. Se iba al cementerio por las noches.

Otros informantes me indicaron que este paciente no logró adaptarse a la comunidad, se fue del país, y personas que lo conocen dicen que ya falleció (1990).

11. CONCLUSIONES

Al inicio de esta investigación me encontré con limitantes de tipo metodológico. Quería penetrar en el mundo de los etnopsiquiatras, quería ver lo que hacían y saber por qué lo hacían. Al intentar esto comprobé que los etnopsiquiatras utilizan ciertos mecanismos psicológicos para mantener ese misterio de ser los que **saben**. Este misterio y estos mecanismos psicológicos producen angustia en el investigador, y reconocí que parte de estos mecanismos y por lo tanto de esta angustia, son los que yo como ladino rural, interioricé en un momento determinado de mis historia personal. Además de esta limitante psico-antropológica, subjetiva, me encontré con la barrera lingüística, es decir que si yo conociera la lengua K'iche', parte de este misterio y estos mecanismos psicológicos, los hubiera visto con objetividad científica. Todo esto me llevó a conocer una serie de situaciones que no aparecen en este trabajo, pero también me sirvió para idear una estrategia de investigación que rebasara la observación directa participante, que en este caso se encuentra con las limitantes arriba mencionadas. De esta manera surgió el censo y el cuestionario, instrumentos de investigación que son objetivos y que resultaron ser más efectivos para el desarrollo de la investigación.

Además del problema metodológico, me encontré con una limitante epistemológica. Las investigaciones que se han realizado en otros países sobre esta problemática han utilizado fundamentalmente la teoría psicoanalítica freudiana, además de tests psicométricos y tests proyectivos, todo esto con el apoyo de psiquiatras y psicólogos, es decir que en algunos casos han sido investigaciones efectivamente interdisciplinarias. En el caso de Guatemala, desde el punto de vista epistemológico no existen los conceptos que permitan desarrollar el discurso etnopsiquiátrico específico que articule lo étnico con lo psiquiátrico. Muchos de los conceptos siguen siendo evolucionistas, culturalistas, incluso folklóricos, meramente descriptivos. No existen nuevos intentos serios para lograr otros conceptos, clasificaciones e interpretaciones. Se sigue aludiendo a los clásicos como Frazer, Mauss, Levi-Strauss, etc.

Todo esto permitiría realizar investigaciones etnopsiquiátricas que rebasaran lo empírico, lo descriptivo, lo clasificatorio, y que abordaran la problemática con conceptos interpretativos y explicativos actualizados, es decir, que reformulen la problemática en el momento histórico determinado en que ésta se está desarrollando.

Con rigor científico las hipótesis planteadas para realizar esta investigación, fueron hipótesis descriptivas de dos variables con relación asociativa, solo las hipótesis uno y dos se verificaron, y la tercera se verificó parcialmente. Como se pudo comprobar, las variables de las hipótesis uno y dos no se sometieron a investigación por medio de un instrumento de investigación como el cuestionario, de allí que las conclusiones de estas hipótesis devienen del trabajo etnográfico, es decir de informantes claves y de observación directa. Las conclusiones de la hipótesis tres si son el resultado del cuestionario. Y se pudo comprobar lo siguiente:

Uno. Los etnomédicos en general y los etnopsiquiatras en particular, cumplen la función de cohesionar a la comunidad, por servir de contenedores de la infiltración de la medicina occidental. Esta función de cohesión permite mantener la creencia en determinadas enfermedades, fundamentalmente en las **enfermedades sobrenaturales**, las que fuera del contexto étnico indígena en general y del grupo étnico K'iche' de San Sebastián (Retalhuleu) en particular, pierden su sentido. La creencia en las **enfermedades sobrenaturales** en ningún momento limita el desarrollo hacia dentro y hacia fuera del grupo étnico en mención.

Dos. Se pudo verificar que la comunidad de San Sebastián (Retalhuleu) es una comunidad sana, ya que resuelve sus problemas de "salud mental" en su propio contexto y con sus propios recursos etnoterapéuticos. Los conceptos de "salud y enfermedad mental" son conceptos occidentales, de ahí que los desequilibrios o desajustes "psicológicos" se denominen **enfermedades sobrenaturales** en los grupos étnicos no-occidentales o no-occidentalizados, y estas **enfermedades sobrenaturales** son resueltas por etnopsiquiatras K'iche's fundamentalmente.

En las dos excepciones encontradas, en el primer caso la remisión del "paciente" a la institución psiquiátrica occidental, se debió a la incidencia del "ladino" en cuanto a la definición de la enfermedad; y el otro caso la psiquiatría occidental no dió los resultados esperados, pues el paciente no se readaptó a su contexto, y según los datos proporcionados por mis informantes, falleció a una edad relativamente joven, según la edad promedio de fallecimiento en el municipio.

Tres. La patología mental que es un concepto occidental, no se pudo verificar cuales son sus causas, pero reelaboré el concepto de

enfermedad sobrenatural para la elaboración de la nosografía etnopsiquiátrica del grupo étnico K'iche' de San Sebastián (Retalhuleu). Y de donde pude sacar las siguientes conclusiones:

a) Que el concepto de **enfermedad sobrenatural** es el equivalente del concepto de enfermedad mental que utiliza la psiquiatría occidental, específicamente la tendencia psiquiátrica occidental que no reduce la enfermedad mental a alteraciones orgánicas.

b) Que los pacientes que sufren de **enfermedades sobrenaturales** en el contexto indígena y los pacientes que sufren de enfermedades mentales en el contexto occidental, en ellos existe un desequilibrio o desajuste con su contexto sócio-étnico-cultural.

c) Que las **enfermedades sobrenaturales** que son atendidas con mayor frecuencia por los etnopsiquiatras de San Sebastián (Retalhuleu) son las siguientes: **susto o espanto, malos espíritus, mala influencia, hechicería y mal de ojo**. Estas **enfermedades sobrenaturales** han sido evidenciadas por otros autores en otros grupos étnicos del área mesoamericana.

En cuanto al **objetivo general**, considero que fue alcanzado, pues en la investigación se reelaboraron los conceptos de enfermedad natural y enfermedad sobrenatural, y se proponen conceptos sobre la integración de la identidad étnica (etnicidad), de donde se pueden derivar algunas hipótesis. Pero lo fundamental de la investigación es que propone lo siguiente: a) la articulación de lo étnico con lo psiquiátrico, esto a través de la investigación de la identidad étnica y los conceptos generales de la psiquiatría occidental (antropología médica) articulados con la clasificación que los grupos étnicos le asignan a las **enfermedades sobrenaturales** (etnomedicina); y, b) la articulación de la psiquiatría sin cerebro y la psiquiatría sin mente con la psiquiatría con etnicidad.¹⁴⁴

¹⁴⁴ La psiquiatría contemporánea pretende reconciliar la psiquiatría sin cerebro con la psiquiatría sin mente. La primera se refiere a la psiquiatría para la cual las enfermedades mentales no tienen base orgánica específica, que son fundamentalmente simbólicas, las corrientes más representativas de esta tendencia son el psicoanálisis y la anti-psiquiatría. La segunda se refiere a la psiquiatría que reduce las enfermedades mentales a factores orgánicos, las corrientes más representativas de esta tendencia son la reflexología y la psiquiatría de producción cero.

La psiquiatría con etnicidad es la que considera fundamentalmente los niveles de **etnicidad o identidad étnica**, en donde se incluye la cultura, el sistema de representaciones, etc.

De los objetivos específicos planteados al inicio de esta investigación, se alcanzaron todos, a excepción del último, para el cual no se utilizó ningún instrumento de investigación. De los objetivos específicos pude concluir lo siguiente:

a) La investigación etnográfica que realicé en San Sebastián (Retalhuleu), demostró que se requiere radicar en la comunidad durante un tiempo relativamente prolongado, y que esta se hace más efectiva cuando se localizan informantes (los que no tienen que ser ancianos necesariamente) que conozcan el contexto etno-cultural en el que viven. También demostró que la observación directa en comunidades con cantidad de habitantes relativamente grande, se debe utilizar para verificar lo que los informantes claves han indicado, no como técnica de investigación por excelencia.

b) El conocimiento etnográfico me permitió determinar los siguientes elementos que cohesionan la comunidad de San Sebastián:

1) Las **costumbres** del nacimiento de un niño, el matrimonio, fallecimiento, etc., son las **instituciones sociales** que cohesionan la comunidad de San Sebastián (Retalhuleu).

Estas **instituciones sociales** permiten la reunión de los sujetos portadores y reproductores de los diferentes elementos que conforman la identidad étnica, algunos de estos elementos han sido alterados o se han dejado de realizar, pero esto no transforma a la **costumbre** en su esencia. Algunas veces no se cumplen todos los aspectos que aparecen en la descripción etnográfica, pero se conservan en la conciencia de las personas la existencia de tales aspectos, los cuales no se cumplen en la mayoría de las veces por la situación económica.

Estas **instituciones sociales** permiten fundamentalmente retroalimentar y reproducir el **pensamiento colectivo de la comunidad** y por lo tanto reforzar la identidad y adhesión a su grupo de pertenencia.

La diferencia que existe entre las **costumbres** como **institución social** y los **etnopsiquiatras** en cuanto elementos cohesionadores es que mientras la primera (la **costumbre**) es social, colectiva y pública; la segunda (los **etnopsiquiatras**) es privada, individual, pero no por eso deja de ser social.

2) Los **k'amalb'e'** (principales) son los personajes centrales de las **costumbres** como **institución social**. Los **k'amalb'e'** deben tener además

del don de la palabra y el don de reproducir un discurso determinado en una situación determinada, haber pasado por todos los cargos de la cofradía, desde **chajal segundo** hasta llegar a **k'amalb'e' (principal)**. El **k'amalb'e' (principal)** por la relación que ha tenido con los **k'amalb'e' (los principales)** que fueron sus maestros, conserva el conocimiento de los acontecimientos más antiguos e importantes que han sucedido en la comunidad.

El **k'amalb'e' (principal)** por el hecho de ser producto de la cofradía, esta no lo retiene. Cuando llega a la categoría de **k'amalb'e' (principal)** su función ya no se reduce a la cofradía sino que su presencia es requerida para cualquier actividad social cívico-religiosa que organicen los integrantes del grupo étnico K'iche' de San Sebastián (Retalhuleu). La cofradía, como se verá en el siguiente inciso, se encuentra en crisis, de ahí que se tenga que replantear la manera en que se seguirán reproduciendo más **k'amalb'e'**, aunque la iglesia católica ya lo está realizando, pero sin que pasen por los cargos de la cofradía y les dan el cargo a una edad relativamente joven.

3) Las cofradías como **institución social**, en el caso de San Sebastián (Retalhuleu) tienen una función relativa como elemento cohesionador, pues están perdiendo vigencia, por crisis económica, falta de interés que se deriva de esta crisis, permaneciendo solamente los alcaldes de las cofradías, quienes son los que sostienen las fiestas y celebraciones.

12. BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, René (Editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* (México, UNAM, 1982) 359 pp.
- ADAMS, Richard N. "La ladinización en Guatemala". EN: *Integración social en Guatemala. Volumen II* (Guatemala, SISG, 1959) Pp. 123-159.
- ADORNO, Theodor, Walter Diks (et al.). *Freud en la actualidad* (Barcelona, Barral Editorial, 1971) 574 pp.
- ALTHUSER, Luis. "Freud y Lacan". EN: *Estructuralismo: Estructuralismo y psicoanálisis* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1971) Pp. 55-81.
- ANONIMO. *Popol Vuh* (Adrián Recinos, traductor) (México, Fondo de Cultura Económica, Cuarta Edición, 1960) 183 pp.
- ANZIEU, Didier y Jacques Yves Martin. *La dinámica de los grupos pequeños* (Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1982) 232 pp.
- ARRIOLA, Jorge Luis. *El libro de las geonimias de Guatemala* (Guatemala, SISG, 1973) 710 PP.
- BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico* (México, Siglo XXI Editores, Sexta Edición, 1978) 302 pp.
- BASAGLIA, Franco y Franca Basaglia. *La mayoría marginada* (Barcelona, Editorial LAIA, 1977) 182 pp.
- BATE, Luis Felipe. "Algunos conceptos básicos en torno a la cuestión étnico-nacional". EN: *Guatemala: Seminario sobre la realidad étnica*. CEIDEC, Vol. I (México, Editorial Praxis, 1990) Pp. 37-48.
- BUNZEL, Ruth. *Chichicastenango* (Guatemala, SISG, 1981) 513 pp.
- CABARRUS, Carlos Rafael. *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio* (El Salvador, UCA/Editores, 1979) 168 pp.
- CARMACK, Robert M. *Evolución del reino quiché* (Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979) 404 pp.
-
- _____. *Historia Social de los quichés* (Guatemala, SISG, 1979) 455 pp.

- _____. *Estratificación quicheana* (Ensayo) Documento s/f.
- _____. *Formación del reino quiché* (Guatemala, Instituto de Antropología e Historia, 1975) 120 pp.
- CARTWRIGHT, Dorwin, Alvin Zander (et al.). *Dinámica de grupos, investigación y teoría* (México, Editorial Trillas, 1989) 624 pp.
- CARUSO, Igor. *La separación de los amantes* (México, Siglo XXI Editores, Décimoprimer Edición, 1983) 313 pp.
- CENCILLO, Luis. *Terapia, lenguaje y sueño* (Madrid, Ediciones Morova, 1973) 401 pp.
- COJTI CUXIL, Demetrio. "Sistemas colonialistas de definición del indio y de atribución de su nacionalidad". EN: *Tradiciones de Guatemala*, No. 32 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1989) Pp. 67-100.
- COLBY, Benjamin y Pierre Van Den Bergue. *Ixiles y ladinos* (Guatemala, SISG, 1977) 217 pp.
- CUELL, José. *Psicoterapia social* (México, Editorial Trillas, 1989) 204 pp.
- De SOLANO, Francisco. *Tierra y sociedad en el reino de Guatemala* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1977) 462 pp.
- DEVEREUX, Georges. *Ensayos de etnopsiquiatría general* (Barcelona, Barral Editores, 1973) 399 pp.
- DARY FUENTES, Claudia. "Relatos del Aj cholonel. Introducción a la Etnotaxonomía de la tradición oral de Comalapa". EN: *Tradiciones de Guatemala*, No. 31 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1989) Pp. 105-123.
- DIAZ-POLANCO, Héctor. "Notas teórica-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica". EN: *La cuestión étnico-nacional* (México, Editorial Línea, 1985) Pp. 45-51.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, 1986) 484 pp.

- . *Lo sagrado y lo profano* (Madrid, Ediciones Guadarrama, Segunda Edición, 1973) 185 pp.
- ENGLAND, Nora C. y Stephen R. Elliott (compiladores). *Lecturas Sobre la Lingüística Maya* (La Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1990) 542 pp.
- ESTERSON, Aaron. *Dialéctica de la locura* (México, Fondo de Cultura Económica, 1977) 345 pp.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropología social* (Buenos Aires, Nueva Visión) 157 pp.
- FALLA, Ricardo. *Quiché rebelde* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1978) 574 pp.
- FLORES ALVARADO, Humberto. *El adamsismo y la sociedad guatemalteca* (Guatemala, Editorial Piedra Santa, Segunda Edición, 1983) 399 pp.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica* (México, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, 1981) 574 pp.
- . *Enfermedad mental y personalidad* (Buenos Aires, Editorial Paidós, Segunda Edición, 1979) 122 pp.
- . "La casa de la locura". EN: *Los crímenes de la paz*. Edición preparada por Franco Basaglia y Franca Basaglia (México, Siglo XXI Editores, Segunda Edición, 1981) Pp. 135-150.
- FRAZER, James. *La rama dorada* (México, Fondo de Cultura Económica, Tercera Edición, 1956) 860 pp.
- FROMM, Erich y Michael Maccoby. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* (México, Fondo de Cultura Económica, 1985) 395 pp.
- FREUD, Anna. *El yo y los mecanismos de defensa* (España, Editorial Paidós, Cuarta Edición, 1984) 200 pp.
- FREUD, Sigmund. *Totem y tabú* (Madrid, Alianza Editorial, Décima Edición, 1981) 225 pp.
- . *El malestar en la cultura* (Madrid, Alianza Editorial, Tercera Edición, 1975) 240 pp.

-
- _____. *Escritos sobre el judaismo y antisemitismo* (Madrid, Alianza Editorial, Segunda Edición, 1974) 216 pp.
-
- _____. *Psicología de las masas* (México, Alianza Editorial, Décima Edición, 1984) 205 pp.
-
- _____. *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis* (Madrid, Alianza Editorial, Séptima Edición, 1979) 238 pp.
-
- _____. *El yo y el ello* (Madrid, Alianza Editorial, Cuarta Edición, 1980) 220 pp.
-
- _____. *Introducción al psicoanálisis* (Madrid, Alianza Editorial, Undécima Edición, 1981) 483 pp.
- GARCIA AÑOVEROS, Jesús María. *Situación social de la diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII*. Tesis de Grado (Guatemala, 1980) 273 pp.
- GARCIA-RUIZ, Jesús F. "¿Etnicidad o pertenencia?: elementos de discusión en torno a la problemática étnica". EN: *Estado, democratización y desarrollo en Centroamérica y Panamá*, VIII congreso centroamericano de sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) Pp. 529-549.
-
- _____. "Etnicidad, integración nacional y derechos culturales". EN: Revista *IRIPAZ*, Año 1, No.1 (Guatemala, 1990) Pp. 67-77.
-
- _____. *Religión en mesoamérica y en regiones africanas* (México, UNAM, 1987) 30 pp.
-
- _____. "Defensor y defendido dialéctica de la agresión entre los mochos". EN: *Tradiciones de Guatemala*, No. 17-18 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1982) Pp. 113-137.
-
- _____. "Etnorresistencia y reproducción social en Guatemala". EN: *Tradiciones de Guatemala*, No. 15 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1981) Pp. 53-70.
- GARRIDO, Modesto. "¿Por qué?, ¿Para qué?, ¿Cómo?". EN: *La interpretación psicoanalítica*, a cargo de Néstor A. Braunstein (México, Editorial Trillas, 1988) Pp. 58-66.

- GILLIN, John. *San Luis Jilotepeque* (Guatemala, SISG, 1958) 366 pp.
- . "El espanto mágico". EN: *Cultura indígena de Guatemala* (Guatemala, SISG, 1959) Pp. 163-197.
- GHIDINELLI, Azzo. "Un referente teórico para la determinación y definición de los factores y patrones de identidad de los grupos étnicos indígenas de Guatemala". EN: *Estado, democratización y desarrollo en Centroamérica y Panamá*, VIII congreso centroamericano de sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) Pp. 551-567.
- . "El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica". EN: *Tradiciones de Guatemala*, No. 26 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1986) Pp. 69-89.
- . *Conclusiones sobre los factores y patrones de identidad y su estructuración en tres niveles de etnicidad en los grupos mayas de Guatemala* (Quetzaltenango, CUNOC, DIES, 1990) 66 pp.
- . *Un primer enfoque de la etnopsiquiatría*. Ponencia presentada en el V congreso de psiquiatría de Centroamérica y Panamá (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).
- y Germán Piedrasanta. *El susto y la brujería entre los quichés*. Ponencia presentada en el V congreso de psiquiatría de Centroamérica y Panamá (Guatemala, Inédito, Marzo 1991).
- GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (México, Siglo XXI Editores, Tercera Edición, 1980) 391 pp.
- GOFFMAN, Erving. "La locura del puesto". EN: *Los crímenes de la paz*, edición preparada por Franco Basaglia y Franca Basaglia (México, Siglo XXI Editores, Segunda Edición, 1981) Pp. 257-307.
- GONZALEZ DAVISON, Fernando. *Guatemala 1500-1970, reflexiones sobre su desarrollo histórico* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1987) 137 pp.
- GRIEGER, Paul. *Caracterología étnica* (Barcelona, Editorial Miracle, 1966) 336 pp.

- GUERRERO, Javier. *La religión y la magia, expresión social del pueblo maya*. Documento s/f.
- _____ y Gilberto López y Rivas. "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional". EN: *Antropología americana* (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984) Pp. 63-77.
- GUINSBERG, Enrique. *Sociedad, salud y enfermedad mental*. Cuadernos de psicología /1 (México, UAM Xochimilco, Tercera Edición, 1981) Pp. 33-100.
- GUZMAN BOCKLER, Carlos. *Donde enmudecen las conciencias* (México, Editorial Frontera, 1986) 228 pp.
- HERBER, Daniel. "Interpretar el malentendido". EN: *La interpretación psicoanalítica*, a cargo de Néstor A. Braunstein (México, Editorial Trillas, 1988) Pp. 21-33.
- HEY, Henri. *Tratado de psiquiatría* (México, Editorial Toray-Masson, Octava Edición, 1978) Pp. 855-900.
- HUBERT, H. y M. Mauss. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones* (Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1946) 341 pp.
- HUXLEY, Aldous. *Prácticas religiosas en Mesoamérica* (Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965) 37 pp.
- JUNG, Carl. *Los complejos y el inconsciente* (Madrid, Alianza Editorial, Segunda Edición, 1974) 451 pp.
- KARDINER, Abram. *El individuo y su sociedad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1982) 450 pp.
- KIEV, Ari. *Cuaranderismo* (México, Joaquín Mortíz, 1972) 209 pp.
- KOHON, Gregorio. "Política de la comunidad o psicoterapeuta, cúrate a ti mismo". EN: *El estallido de las instituciones*. Cuadernos de Sigmund Freud 2/3 (Buenos Aires, 1972) Pp. 196-220.
- LAING, R.D. *El yo dividido* (España, Fondo de Cultura Económica, 1975) 216 pp.

- _____. *Los locos y los cuerdos* (España, Editorial Crítica, 1980) 170 pp.
- _____ y A. Esterson. *Cordura, locura y familia* (México, Fondo de Cultura Económica, 1986) 234 pp.
- LAPLANTINE, Francois. *Introducción a la etnopsiquiatría* (España, Editorial GEDISA, 1979) 131 pp.
- LECLERCQ, Gerard. *Antropología y colonialismo* (Colombia, Ediciones del sur THF, 1972) 275 pp.
- LEVI-STRAUSS, Claud. *Antropología estructural* (Argentina, EUDEBA, Séptima Edición, 1977) Pp. 151-167.
- LINTON, Ralph. *Estudio del hombre* (México, Fondo de Cultura Económica, Séptima Edición, 1963) 486 pp.
- _____. *Cultura y personalidad* (México, Fondo de Cultura Económica, Tercera Edición, 1962) 155 pp.
- LOPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional* (México, ENAH, Editorial Cuicuilco, 1988) 167 pp.
- _____. "La cuestión nacional y el concepto de nación". EN: *Guatemala: Seminario sobre la realidad étnica*, CEIDEC, Vol. I (México, Editorial Praxis, 1990) Pp. 57-75.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Cuarta Edición, 1970) 253 pp.
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización* (México, Editorial Joaquín Mortíz, Quinta Edición, 1970) 285 pp.
- MARTIN, Gustavo. "Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos". EN: *Nueva sociedad*, No. 82 (Venezuela, 1986) Pp. 157-170.
- MAUSS, Marcel. *Introducción a la etnografía* (Madrid, Ediciones Istmo, 1967) 388 pp.
- McBRYDE, Felix Webster. *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala* (Guatemala, SISG, 1969) 248 pp.
- MEGGED, Nahum. *Los heroes gemelos del Popol Vuh* (Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1979) 165 pp.

- MENDELSON, Michael. *Los escandalos de maximon* (Guatemala, SISG, 1965) 209 pp.
- MERCIER, Paul. *Historia de la antropología* (España, Ediciones Península, Tercera Edición, 1976) 234 pp.
- NEVENSWANDER, Helen L. y Dean E. Arnold. *Estudios Cognitivos del sur de Mesoamérica* (Texas, Instituto Lingüístico de Verano, 1977) 121 pp.
- NOVOA, Victor. "El A-divino". EN: *La interpretación psicoanalítica*, a cargo de Néstor A. Braunstein (México, Editorial Trillas, 1988) Pp. 109-121.
- ODIER, Charles. *La angustia y el pensamiento mágico* (México, Fondo de Cultura Económica, 1980) 273 pp.
- PAREDES, Pedro. *La cuestión étnica en Guatemala: en búsqueda de nuevas perspectivas*. Documento s/f.
- . *Etnicidad, clases sociales, resistencia y participación social, en los procesos de cambio en Guatemala*. Documento s/f.
- PEREZ DE LARA, Olga (et al.). "Formación nacional y realidad étnica en Guatemala: propuesta teórico-metodológica para su análisis". EN: *Estado, democratización y desarrollo en Centroamérica y Panamá*, VIII congreso centroamericano de sociología (Guatemala, Serviprensa, 1989) Pp. 500-528.
- POMIMIER, Gerard. "La interpretación". EN: *La interpretación psicoanalítica*, a cargo de Néstor A. Braunstein (México, Editorial Trillas, 1988) Pp. 34-43.
- QUEZADA, Flavio. *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1980) 109 pp.
- REYES M., José Luis. *Datos curiosos sobre la demarcación política de Guatemala* (Guatemala, 1951) Pp. 7-17.
- RIBEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio* (México, Editorial Textos Contemporáneos, Segunda Edición, 1982) 211 pp.
- ROJAS LIMA, Flavio. *La cofradía* (Guatemala, SISG, 1988) 275 pp.

- SALER, Benson. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché* (Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1969) 53 pp.
- SAMAYOA GUEVARA, Héctor Humberto. *El régimen de intendencias en el reino de Guatemala* (Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1978) 148 pp.
- SANCHEZ, Consuelo (et al.). *En torno a la cuestión étnico-nacional* (Guatemala, USAC, IHAA, 1989) 47 pp.
- SINGER, Erwin. *Conceptos fundamentales de la psicoterapia* (México, Fondo de Cultura Económica, 1984) 354 pp.
- SOLARES, Jorge. "Corrientes antropológicas de Guatemala". EN: *Guatemala: Seminario sobre la realidad étnica*, CEIDEC, Vol. I (México, Editorial Praxis, 1990) Pp. 49-56.
- SPINKS, Stephens. *Introducción a la psicología de la religión* (Buenos Aires, Editorial Paidós, 1965) 292 pp.
- SZASZ, Thomas. "El mito de la enfermedad mental". EN: *Razón, locura y sociedad*, (dirigida por Armando Suárez) (México, Siglo XXI Editores, Cuarta Edición, 1981) Pp. 85-102.
- _____. "¿A quién sirve la psiquiatría?". EN: *Los crímenes de la paz*, edición preparada por Franco Basaglia y Franca Basaglia (México, Siglo XXI Editores, Segunda Edición, 1981) Pp. 308-320.
- TAX, Sol. *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala* (Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965) 36 pp.
- VALLEJO-NAGERA, Juan Antonio. *Introducción a la psiquiatría* (México, Editorial Científico-Médica Dosaat, 1977) Pp. 9-268 y 447-460.
- VAN OSS, Adriaan C. "Pueblos y parroquias en Suchitepequez colonial". EN: *MESOAMERICA*, Año 5, No. 7 (La Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, Junio 1984) Pp. 161-179.
- VARIOS AUTORES. *Cultura indígena de Guatemala* (Guatemala, SISG, 1959) 326 pp.

VARIOS AUTORES. *Integración en Guatemala, volumen II*
(Guatemala, SISG, 1959) 454 pp.

VARIOS AUTORES. *La personalidad* (México, Editorial Grijalvo,
Cuarta Edición, 1965) 716 pp.

VIET, Jean. *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*
(Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970) 286 pp.

WISDOM, Charles. *Los chortís de Guatemala* (Guatemala, SISG,
1961) 541 pp.

ANEXOS Y MAPAS

13. ANEXOS

13.1 Datos sobre el grupo étnico, el sexo y la edad de los etnopsiquiatras entrevistados

La fórmula que a continuación presento tiene los siguientes datos: el numeral que identifica a cada etnopsiquiatra, el grupo étnico al que pertenece, el sexo y la edad:

1: K-M, 35a.	14: K-F, 37a.
2: L-F, 20a.	15: L-F, 48a.
3: K-F, 58a.	16: L-F, 46a.
4: K-M, 56a.	17: K-M, 18a.
5: L-F, 35a.	18: K-M, 40a.
6: K-F, 50a.	19: K-M, 65a.
7: K-M, 42a.	20: L-F, 50a.
8: K-M, 28a.	21: L-M, 50a.
9: K-M, 55a.	22: K-M, 83a.
10: K-M, 40a.	23: K-M, 59a.
11: L-M, 58a.	24: K-F, 61a.
12: L-F, 50a.	25: L-M, 27a.
13: K-F, 37a.	

Son en total 25, de estos 16 (64 %) son K'iche's, y nueve (36 %) son ladinos.

13.2 Boletas del censo y cuestionario

INVESTIGACION ETNOMEDICA REALIZADA EN SAN SEBASTIAN (RETALHULEU)

B-C-001
L - I

1. Nombre: _____ 2. Edad: _____

3. Dirección: _____

4. Especialidad(es):

5. Originario(a):

6. Observaciones:

INVESTIGACION ETNOMEDICA REALIZADA EN
SAN SEBASTIAN (RETALHULEU)

B-C-002

E-EP-K-L

1. Escolaridad: _____

2. Profesión actual:

2.1. Ninguna 2.2. Agricultor 2.3. Artesano

2.4. Oficios domésticos 2.5. Otra _____

3. Religión:

3.1. Católica 3.2. Evangélica

3.3. Otra _____

4. Qué pacientes atiende:

- 4.1. Adultos, sobre todo hombres.
- 4.2. Adultos, sobre todo mujeres.
- 4.3. Niños y niñas.
- 4.4. Adultos y niños, sobre todo adultos.
- 4.5. Adultos y niños, sobre todo niños.
- 4.6. Toda clase de personas.

5. Qué cantidad de pacientes atiende durante un mes?

6. Enfermedades que curan (nombre local en K'iche' y en español)

nombre en K'iche' nombre en español

7. Lugar de ejercicio:

- 7.1. En el propio domicilio
- 7.2. En el domicilio del paciente
- 7.3. En lugar especial para curar
- 7.4. En otros lugares.

8. Qué usa en el tratamiento de las enfermedades:

- 8.1. Hierbas
 - 8.2. Masajes
 - 8.3. Baños
 - 8.4. Hierbas y masajes
 - 8.5. Poderes religiosos y espirituales
 - 8.6. Ayuda de espíritus, hierbas y poderes
 - 8.7. Masajes y poderes
 - 8.8. Hierbas, masajes y poderes
 - 8.9. Otros _____
-

9. Qué casos envía a otros etnopsiquiatras (nombre del padecimiento):

nombre en K'iche'

nombre en español

_____	_____
_____	_____
_____	_____

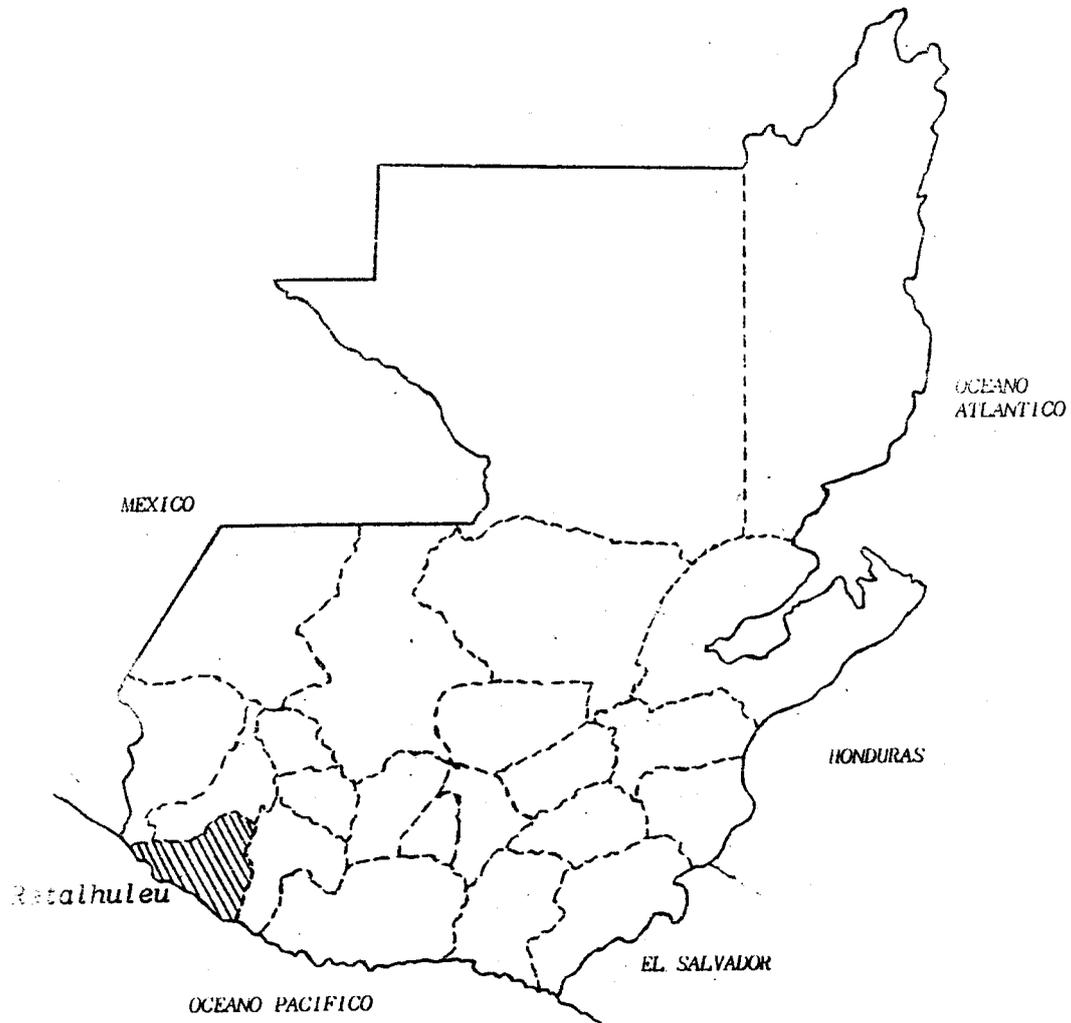
10. Qué casos envía al puesto de salud, centro de salud doctor u hospital
(nombre del padecimiento):

nombre en K'iche'

nombre en español

_____	_____
_____	_____
_____	_____

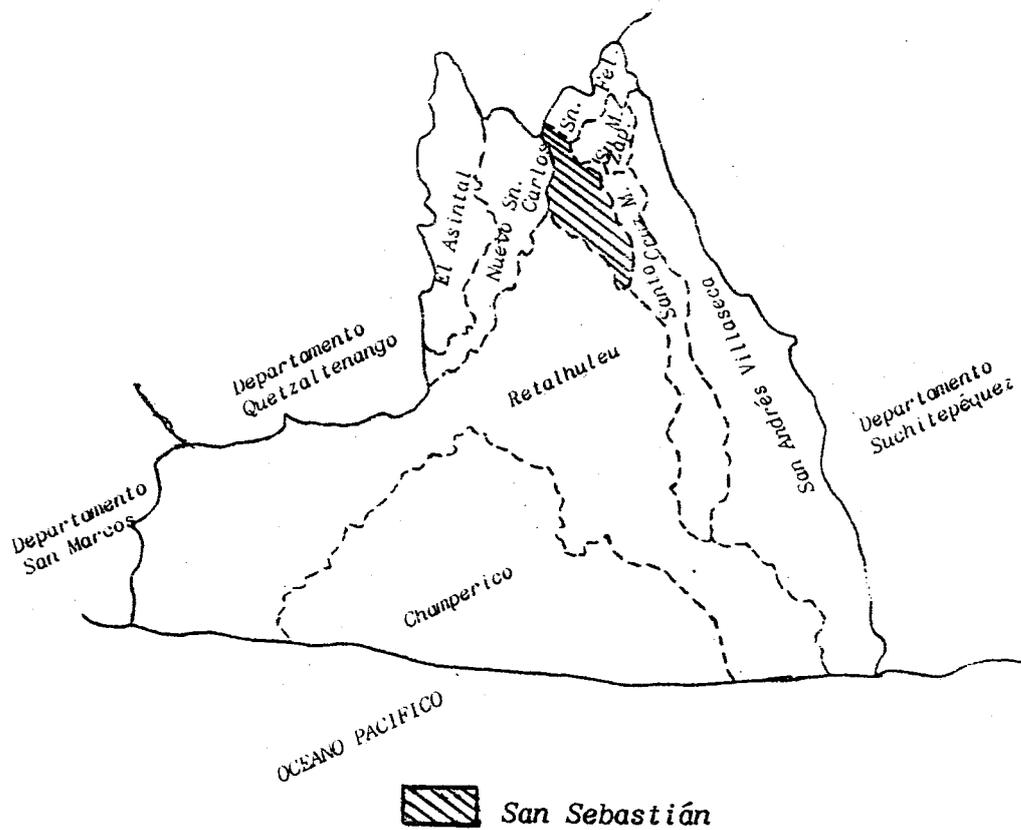
GRAFICA 1
REPUBLICA DE GUATEMALA
LOCALIZACION DEL DEPARTAMENTO DE RETALHULEU



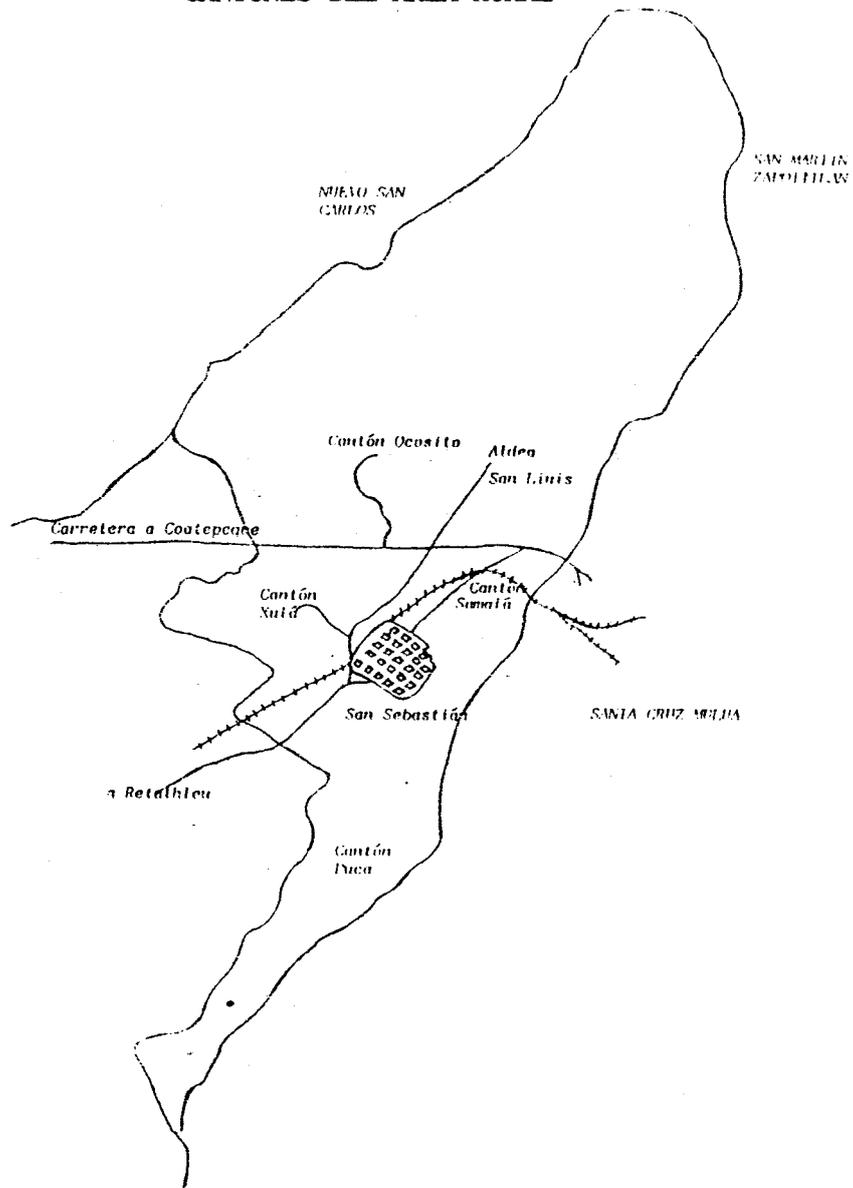
GRAFICA 2

DEPARTAMENTO DE RETALHULEU

LOCALIZACION DEL MUNICIPIO DE SAN SEBASTIAN

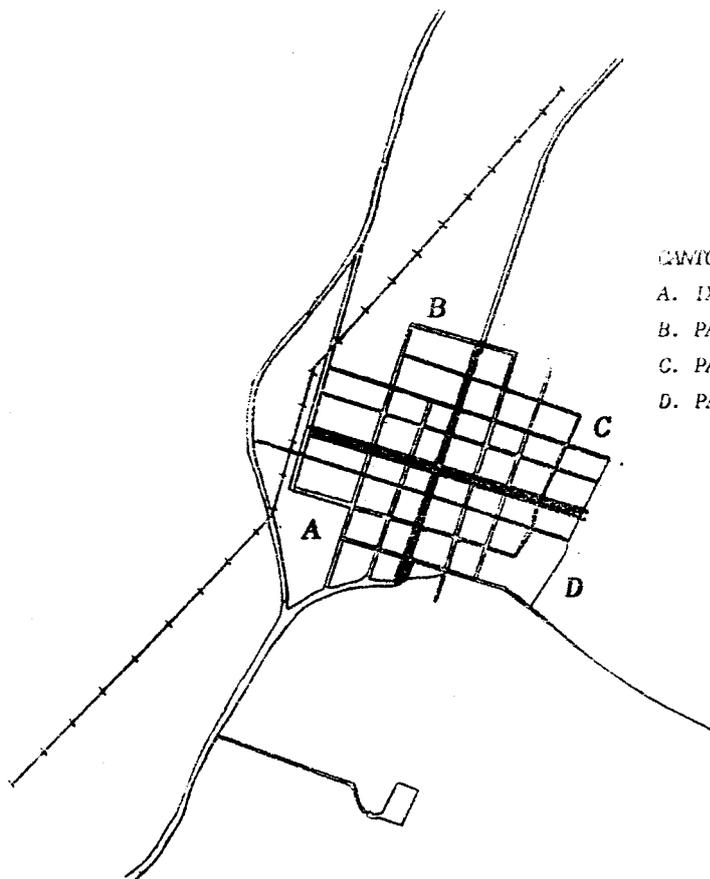


GRAFICA 3A
MUNICIPIO DE SAN SEBASTIAN
DISTRIBUCION GEOGRAFICA DE ALDEAS Y
CANTONES DEL AREA RURAL



GRAFICA 3B

CANTONES (ZONAS) DEL AREA URBANA DEL
MUNICIPIO DE SAN SEBASTIAN, RETALHULEM



CANTONES

- A. IXPATZ (Zona 1)
- B. PAJOSON (Zona 2)
- C. PAOJ (Zona 3)
- D. PARINGX (Zona 4)