



GREG GRANDIN*

Respuesta a Carol Smith e Irma Velásquez Nimatuj

Desde hace años respeto a Carol Smith como académica. Su trabajo —particularmente su análisis sobre el desarrollo del sistema de mercado indígena— ha sido fundamental para ayudar a definir periodos en la historia de Guatemala a partir de la Independencia y para proporcionar una perspectiva más matizada de la compleja economía política guatemalteca. Celebro su interés por mi trabajo y me siento honrado con su crítica, aun cuando no estoy de acuerdo con sus comentarios sobre *The Blood of Guatemala*, los cuales encajan en dos categorías. La primera es metodológica —ya sea en referencia a la relación de mis argumentos respecto a la evidencia o a mi lectura de literatura secundaria— y la segunda es conceptual, al cuestionar las premisas teóricas que utilizo para analizar la evidencia. La crítica metodológica complementa su principal crítica conceptual y expresa una afirmación más compleja que Smith sugiere con respecto a las responsabilidades éticas de los académicos. Debido a las limitaciones de espacio, sólo responderé a su crítica conceptual.¹

* Greg Grandin (estadounidense) obtuvo su doctorado en Historia en la Universidad de Yale. Actualmente es profesor asociado en la New York University. Su libro *The Blood of Guatemala* ganó en 2001 el premio “Bryce Wood” de la Latin American Studies Association por mejor libro en inglés sobre Latinoamérica. Acaba de publicar *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War* (University of Chicago, 2004) sobre la historia de la movilización agraria, refiriéndose a la masacre de Panzós en 1978. Su dirección de correo electrónico es grandin@nyu.edu. Traducción de Sara Martínez Juan.

¹ A lo largo de todo su ensayo, Smith me reprende por varios aspectos relacionados con la metodología. Estas críticas me parecen fuera de lugar. Por ejemplo, en la nota 9, Smith afirma que mi descripción del poder municipal de la élite K'ichee' quetzalteca local se basa únicamente en “un número muy limitado de casos”. Esta premisa es simple y sencillamente incorrecta. Remito a los lectores al libro, particularmente los capítulos dos, cinco, seis y siete. En otra parte, Smith afirma que no supe apreciar la importante contribución de David McCreery a la historiografía de Guatemala y que reduje su complejo análisis a la simple aseveración de que la principal interacción de los indígenas con la sociedad ladina era el evitarse.

© MESOAMÉRICA 47 (ENERO–DICIEMBRE DE 2005), PÁGS. 129–133

Para los que no estén familiarizados con el argumento que propongo en *The Blood of Guatemala*, permítanme resumirlo aquí: El libro estudia 200 años de poder económico y político k'ichee' en la ciudad de Quetzaltenango, comenzando con las Reformas Borbónicas a mediados del siglo XVIII y concluyendo con la caída del presidente Jacobo Arbenz en 1954. Arguye que, a diferencia de algunas interpretaciones de la relación entre formación de Estado e identidad étnica, en Quetzaltenango la identidad étnica en realidad se fue haciendo más profunda conforme crecía el poder del Estado. Durante las primeras siete décadas de independencia, los principales k'ichee's pudieron conservar el poder municipal primero a través del reestablecimiento, después de la llegada al poder de Rafael Carrera en 1840, de un cabildo indígena separado y luego, cuando los liberales finalmente lograron abolir el cabildo a finales del siglo XIX, labrándose un lugar propio en el ahora gobierno municipal único. Un elemento del constante poder de los k'ichee's fue su administración de las propiedades comunitarias de la ciudad: sus ejidos y bosques. Durante siglos, las tierras comunales de la ciudad habían sido motivo de disputa entre los k'ichee's y las autoridades españolas. En 1954, cuando los campesinos k'ichee's se organizaron bajo la tutela de la reforma agraria de Arbenz, las autoridades municipales k'ichee's —algunas de las cuales habían recibido inicialmente con agrado las reformas moderadas de la Revolución de Octubre— organizaron un comité anticomunista para perseguir a los líderes sindicales k'ichee's. Yo propongo que la amenaza que suponía la movilización campesina para las élites k'ichee's quetzaltecas no era simplemente económica sino política y cultural también, ya que la reforma agraria permitía que los k'ichee's rurales pobres se defendieran por su propia cuenta, desafiando así el hecho de que los k'ichee's urbanos se sintieran con el derecho de representarlos.

Nunca sugerí —como afirma Smith— que la historia quetzalteca sea representativa de la historia maya en general. Lo que defiendo es que la historia de Quetzaltenango (y por extensión, la historia k'ichee' quetzalteca) ha tenido particular importancia en la formación del Estado guatemalteco: Quetzaltenango ha sido históricamente el centro del comercio indígena y ladino en el altiplano y sede de las aspiraciones ladinas para crear un Estado aparte del que es administrado desde la Ciudad de Guatemala. La habilidad de los principales k'ichee's quetzaltecos para manipular a los ladinos en Quetzaltenango y la Ciudad de Guatemala por la influencia de su importancia como administradores locales ha tenido más consecuencias históricas que, por ejemplo, los acontecimientos políticos en Tecpán o en Santa Cruz del Quiché. Utilizo el estudio de Quetzaltenango para proponer un concepto de la sociedad y de la cultura mayas más históricamente fundamentado y

Discrepo una vez más. En todo mi trabajo me apoyo repetidamente en la notable erudición de McCreery, la que admiro considerablemente. Él mismo ha reseñado mi trabajo y lo ha comentado con ojo crítico y positivo en *The Americas* 57: 4 (abril de 2001).

complejo que el que a menudo describen tanto los académicos extranjeros como los guatemaltecos. Dicho enfoque sigue los primeros trabajos de Smith, que estaban orientados igualmente a producir una perspectiva más polifacética de la sociedad indígena.

El centro de las críticas de Smith es (1) que “reduzco” todo lo político a posición e interés de clase; (2) que me niego a considerar “la posibilidad de que la ‘élite’ maya podría perseguir intereses más allá de los de su propia clase”; y (3) que ignoro “el hecho persuasivo de que la élite ladina dirigió los movimientos revolucionarios de Guatemala en evidente violación de los intereses de su propia clase”. Según dice Smith, yo presupongo que “la gente expresará únicamente sus intereses individuales de clase en las batallas políticas que asumen”. Y puesto que yo creo que “la clase determina la posición política”, deslegitimo “la naturaleza de todas las luchas de la élite como ‘falsas’ representaciones de una causa más general”. De estas críticas surge la acusación de que yo asumo “que los únicos mayas de importancia en la lucha política fueron/son las élites instruidas” y que desestimo “la importancia de las luchas populares generalizadas descritas por otros historiadores estudiosos de Guatemala”.

Dejando aparte el hecho de que nunca utilizo el término “falsas” para describir a la conciencia política, discrepo con el fondo de esta interpretación. En primer lugar, en términos de mi supuesto reduccionismo de clase, en la introducción, la conclusión y el epílogo, discuto con detalle la importancia de la raza como experiencia subjetiva de explotación, marginalización y objeto de violencia y como una categoría de análisis para entender cómo están distribuidos los recursos materiales en la sociedad (véase, por ejemplo, la discusión de las páginas 121–122). En segundo lugar, es un error alegar que yo no puedo concebir que las élites, ya sean ladinas o mayas, actúen fuera de sus intereses de clase. En la conclusión y el epílogo extiendo mis investigaciones al periodo posterior a 1954, que discuten con detalle el auge del movimiento revolucionario, que en mi opinión traspasa las divisiones de clase. De hecho, describo minuciosamente cómo es que una generación de élites indígenas posterior a 1954 participó en los movimientos sociales que llevaron a la guerra civil de Guatemala, trazando un vínculo claro entre la conciencia étnica incipiente de las élites k'ichee's quetzaltecas de finales del siglo XIX e inicios del XX y el activismo de derechos culturales emergente en las décadas de 1970 y 1980. De hecho, termino mi libro con la discusión de un combatiente de la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), que procedía de una familia que participó en el activismo anticomunista de la década de 1950. En tercer lugar, decir que me importan muy poco las políticas de las que no eran élites es confundir el tema de mi libro —élites políticas regionales— con mis simpatías políticas. Smith expone que yo creo que sólo las élites fueron “capaces de cambiar la historia”. Sin embargo, el capítulo final de mi libro explora minuciosamente la importancia histórica de la organización campesina rural bajo la reforma agraria de 1952. Es más,

mi conclusión celebra el surgimiento, primero, del Comité de Unidad Campesina (CUC) y, después, de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC).

Creo que el problema con la interpretación de Smith es que al esforzarse por defender una posición ética en relación con la actual política maya, no distinguió entre movimientos políticos (dicho en sus palabras) “a través del tiempo y el espacio”. Smith afirma repetidas veces en sus comentarios que no hay un único movimiento maya “sino muchos”, retrocediendo más de 100 años en el tiempo e incluyendo una serie de cuestiones relacionadas con conflictos por la tierra, económicos, educativos, religiosos, políticos, culturales y lingüísticos. En ocasiones estos conflictos, particularmente en las décadas de 1970 y 1980, se conectaron con otras luchas sociales no mayas, tales como el movimiento revolucionario de la década de 1970. No obstante, en otras ocasiones se refiere al singular “Movimiento Maya para la reivindicación indígena”, describiéndolo como una entidad coherente y unificada. Estas posiciones contradictorias surgen del intento de Smith de montar dos caballos al mismo tiempo. Como antropóloga histórica crítica, Smith está obligada a admitir las divisiones que separan las visiones y programas de, por ejemplo, CONIC de las de Otilia Lux de Cotí, una educadora k'ichee' que sirvió recientemente en el corrupto y represivo gobierno de Alfonso Portillo, del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), el cual fue muy hábil para movilizar a ciertos elementos de la población indígena. Sin embargo, como académica comprometida, vacila a la hora de imponer una serie de categorías analíticas tales como clase, raza y género, que ella tilda displicentemente de “una moda actual” entre los académicos.

Smith no diferencia entre la retórica y el activismo autorreflexivos de los derechos culturales que surgieron con pleno vigor en la década de 1970 y conflictos sociales y políticos previos que rigieron las relaciones interétnicas. Ella sugiere que el Movimiento Maya tiene, cuanto menos, 100 años de existencia. Sin embargo, equiparar los conflictos por ejidos, mano de obra y poder político que tuvieron lugar a partir de la introducción del cultivo del café a finales del siglo XIX con la política indígena que ha surgido desde la década de 1970 es, de una sola vez y al mismo tiempo, mucho decir y decir muy poco. Los conflictos populares por la tierra y la mano de obra asociados con el café, donde lucharon tanto ladinos como mayas, ciertamente tuvieron consecuencias. No obstante, sería analíticamente cuestionable sugerir que forman parte de un todo. Smith escribe que concuerda conmigo cuando discierno “un movimiento que se extiende por un largo periodo de tiempo”. Pero, en realidad, no veo ningún “movimiento” que se extienda por un largo periodo de tiempo. Yo no llamaría a la diversidad de las luchas sociales en las que han participado los campesinos indígenas desde hace más de un siglo un “movimiento de derechos culturales”. Más bien yo argumentaría que, hasta la destrucción del proyecto “nacional-popular” —representado por la Revolución de Octubre y su reforma agraria—, que fue seguida por el exterminio del primer intento armado en la década de 1960 para restaurar dicho proyecto, no fue posible que surgiera un movimiento autorreflexivo de derechos culturales mayas, basado en un

nuevo tipo de subjetividad política desafiante de las premisas suscritas del nacionalismo ladino y la formación del Estado.

Finalmente, Smith me critica por enfatizar la importancia de la élite k'ichee' quetzalteca en la represión dirigida contra los organizadores campesinos locales bajo la reforma agraria de 1952. Escogí este acontecimiento como final de la narrativa de mi libro porque, tal como suelen hacerlo los momentos de crisis, capta las contradicciones de raza y clase que describo como evolutivas durante el curso de dos siglos. El episodio también apunta al agotamiento del proyecto "nacional-popular" que acaba de ser mencionado, un fracaso que abrió camino a un movimiento de derechos culturales cada vez más extenso y popular, el cual incluyó no sólo a los campesinos indígenas sino también a líderes indígenas. Pero aunque Smith critica mi sobrevaloración de este acontecimiento, no sugirió cómo lo explicaría su interpretación alternativa de las luchas mayas.

Smith inicia su ensayo sugiriendo que mi trabajo, junto con el de Diane Nelson y el de Kay Warren, sobre el "movimiento maya pueda no sólo distorsionar su significado, sino probablemente incluso su resultado". Me siento escéptico con respecto a la influencia que Smith sugiere que los académicos podemos ejercer. Después de todo, ella formó parte de la generación de académicos que escribieron apasionadamente, en vano, para exponer el genocidio de la guerra civil contra los mayas y el apoyo estadounidense al mismo.

* * *

Irma Alicia Velásquez Nimatuj centra su crítica en mi interpretación de los hechos y circunstancias de 1954. Aquí siento que la crítica es más justificada. Conuerdo con ella en que no todas las élites k'ichee's quetzaltecas se opusieron a la Revolución de Octubre y sus reformas. Mencioné en mi libro a un Augusto Sac Recancoj, un abogado elegido para la Asamblea Nacional Constituyente, pero a nadie más, incluidos (como observa Velásquez Nimatuj) Pablo Pastor, Alberto Cajas o Alejandro Cortés. Muy posiblemente, hubo más reformadores urbanos k'ichee's que acogieron los cambios provocados por la Revolución de Octubre, incluida su reforma agraria. No obstante, esto no altera el hecho de que el comité anticomunista organizado por k'ichee's quetzaltecos urbanos fuera la manifestación más visible del poder k'ichee' institucionalizado, y la que más consecuencias tuvo. Estoy totalmente de acuerdo con Velásquez Nimatuj en que las autoridades k'ichee's y ladinas no ejercían el mismo poder e influencia —ese es el argumento básico de mi libro. Hice un esfuerzo para indicar esto, sin embargo, retrospectivamente, tal vez debí haber enfatizado este punto más convincentemente.