Ideologías de la historia social

La historia social ha sido importante —en realidad dominante— en el saber histórico europeo y norteamericano durante por lo menos tres décadas, trayendo tras sí una "revolución interpretativa" de la investigación histórica anterior. El estudio de la historia social también está bien establecido en México, donde está conduciendo a una reconstrucción similar de informes históricos anteriores, pero está poco desarrollado en la mayor parte de la América Latina, acabando de iniciarse en la región andina, por ejemplo. *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica* proclama la llegada de la historia social al campo de la investigación mesoamericana. Lo hace proporcionando un examen concentrado de los trabajos concluidos recientemente por los pioneros norteamericanos de la historia social en Mesoamérica y proponiendo una agenda para futuras investigaciones en la región. Trazando las líneas generales de las cuestiones problemáticas en cada subregión mayor (Yucatán, Chiapas y Guatemala) y señalando las lagunas de nuestros conocimientos que las nuevas preguntas de la historia social han puesto de manifiesto, desafía a todos los americanistas a considerar sus materiales de investigación y sus preguntas de una forma nueva.

Para responder apropiadamente a este desafío, es necesario considerar porqué hasta ahora ha llegado a Mesoamérica la historia social. ¿Será porque los estudiosos norteamericanos más jóvenes, quienes son influenciados por las principales obras interpretativas del núcleo económico mundial, hasta ahora están alcanzando los archivos de la periferia? ¿Están empezando a tener influencia en los estudios norteamericanos sobre la región los investigadores latinoamericanos, quienes ya empezaron a cuestionar las interpretaciones externas de su realidad social a principios de la década de 1960? ¿O es que los están alimentando rasgos especiales del clima intelectual y social contemporáneo en Mesoamérica? Hacemos estas preguntas porque los autores de la obra que aquí se reseña hacen poco para situarse históricamente ellos mismos (o el enfoque que defienden). Simplemente proclaman que se necesita una nueva perspectiva. Pero, como argumentarían la mayoría de los propios historiadores sociales, las perspectivas nuevas no surgen en un vacío social o material. Surgen para representar aconte-

cimientos y procesos de una forma particular, por razones que son a la vez políticas e históricas. Por eso creemos que la revolución interpretativa que se está dando en la investigación mesoamericana refleja la realidad social y política actual de la región. Trataremos de desarrollar esta tesis examinando las clases de problemas que se consideran centrales para los especialistas en Mesoamérica y cómo podrían afectar nuestras interpretaciones de los acontecimientos actuales. Sin embargo, antes de encargarnos de esta tarea, permítasenos describir lo que significa hacer historia social, primero en general y luego en el contexto mesoamericano.

La mayoría de los expertos estaría de acuerdo en que hacer historia social significa estudiar gente tales como trabajadores, campesinos, amas de casa o súbditos nativos de imperios coloniales, quienes dejan poco registro consciente de sus actividades. Encargarse de una tarea como ésta, a menudo requiere nuevas técnicas de investigación, muchas de las cuales se basan en nuevas metodologías desarrolladas en las ciencias sociales. Se podría argumentar, por lo tanto, que hasta ahora existen las técnicas para este tipo de investigación. En el caso de la investigación mesoamericana, por ejemplo, los eruditos han unido creativamente a la práctica histórica clásica otros métodos arqueológicos, lingüísticos y demográficos relativamente nuevos para lograr recuperar información sobre la cultura del Reino de Guatemala. Por otra parte, otros historiadores sociales de Mesoamérica han usado sólo las fuentes clásicas para hacer preguntas nuevas. Por eso, la metodología nueva está asociada con la historia social, pero no es suficiente para definirla o hacerla posible.

También se podría argumentar que la búsqueda de información sobre la gente "sin historia" se hace simplemente para rectificar el registro histórico, equilibrando la atención desmedida que anteriormente se les prestaba a los que dejaron registros abundantes. Sin embargo, el mero intento de equilibrar el registro histórico sugiere un cambio en las ideas que uno tiene sobre la fuerza motriz del proceso histórico. No es del todo accidental que los historiadores sociales presten mayor atención a las principales fuerzas materiales en la historia, o que el surgimiento de la historia social esté asociado con un interés creciente en la cuestión de porqué y cómo se desarrolló el capitalismo en la cultura occidental. Aunque muchos historiadores sociales dejan esta cuestión sin explorar, y por eso no hacen frente directamente a las implicaciones teóricas del punto de vista histórico, la mayoría de los historiadores de historia pura están conscientes de esta vinculación.

Sin embargo, algunos historiadores sociales sí reconocen las ramificaciones teóricas, epistemológicas y políticas de describir procesos históricos desde un punto de vista de clase específico. Debemos señalar que es muy probable que tales estudiosos pongan de relieve las relaciones políticas y de clase por encima de las fuerzas materiales esenciales, en cuanto a la producción de acontecimientos o procesos históricos particulares; para ellos las cuestiones centrales son las de la formación de clases y la lucha política. No todos los historiadores de este tipo son marxistas, pero la mayoría de los historiadores marxistas son historiadores sociales de este tipo. Los historiadores marxistas a menudo desempeñan papeles políticos activos (o tienen contacto con quienes lo hacen), lo cual inspira las preguntas que le hacen al registro histórico. Además, a diferencia de la mayoría de los otros eruditos, los marxistas están a menudo dispuestos a situarse en un contexto social y político. Perry Anderson, por ejemplo, observa la correspondencia existente a través del tiempo entre el desarrollo de los regímenes socialistas democráticos en Europa y la legitimidad otorgada al pensamiento marxista en occidente, incluyendo la historia social marxista; y Rapp, Ross y Bridenthal señalan la relación existente entre el surgimiento del feminismo y la historia de la familia en occidente.[19]

Ambos tipos de historia social (la "braudeliana" y la "thompsoniana") están representadas en la obra que aquí se reseña, y todos los autores prestan atención especial a los indígenas más que a los "españoles" de la región. El interés histórico en los indígenas de Mesoamérica no es nuevo, como observa Nancy Farriss en el primer ensayo del libro. La notable persistencia de la cultura distintiva de los indígenas mesoamericanos ha definido siempre la exclusividad de la región en el campo más amplio de los estudios latinoamericanos. No obstante, argumenta Farriss, se puede estudiar el registro histórico sobre los indígenas de varias formas diferentes: considerando al indígena como reliquia histórica, como objeto histórico, o como sujeto histórico. Puesto que el registro mismo no le dice a uno cuál enfoque elegir, cuando se adopta una postura sobre esta cuestión se están haciendo ciertas suposiciones. Por lo tanto, usaremos las diferentes posturas que los autores de esta obra han adoptado sobre esta cuestión para situarlos dentro de las dos corrientes generales de la historia social.

---

[19] Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: New Left Books, 1976); Rayna Rapp, Ellen Rose y Renata Bridenthal, "Examining Family History", *Feminist Studies* 5 (1979): 174–200.

Posteriormente sugeriremos cuáles posturas teóricas y políticas suponen tales interpretaciones históricas.

El enfoque que Farriss elige y defiende es el del indígena como sujeto histórico (como, por ejemplo, artífice de las condiciones sociales de su existencia), lo cual la lleva a una interpretación distinta del vínculo existente entre el atraso económico de la región y la retención fuerte de diferencias étnicas. En la interpretación más antigua (la institucional) el vínculo era evidente: la modernización (o el capitalismo) destruye a las culturas nativas; las regiones atrasadas han sentido menos los procesos de la modernización que las regiones desarrolladas; por consiguiente, las culturas están más íntegramente conservadas en las regiones atrasadas que en las desarrolladas. Farriss sugiere un tipo diferente de vínculo: las culturas nativas de ciertas clases han sido más resistentes que otras a los procesos de modernización (o capitalismo); los procesos de modernización y el capitalismo han sido poderosos en toda la América Latina; por lo tanto, el atraso y la retención de diferencias culturales en ciertas regiones pueden relacionarse con los patrones de conflicto social y resistencia que se desarrollaron en esas regiones. En otras palabras, no se puede considerar a la cultura como un simple reflejo del proceso socioeconómico: es un componente activo del mismo. Debemos señalar que los historiadores no son los únicos estudiosos en la materia que han hecho esta observación.

MacLeod hace un enfoque ligeramente diferente de la historia social del indígena mesoamericano: más macroeconómico o braudeliano, menos político o thompsoniano. Sus intereses se centran en la población, las tasas de mortandad, el suministro de alimentos, la dieta y la tenencia de la tierra. Como a Braudel, le interesa describir las condiciones materiales que dieron origen al capitalismo. Pero dada la realidad social de Mesoamérica, le interesa el desarrollo de un tipo particular o sesgado de desarrollo capitalista, con su patrón asociado de relaciones de etnia/clase. Por eso, a MacLeod le interesa menos desarrollar una explicación nueva de las relaciones étnicas (o del tradicionalismo cultural indígena) en Mesoamérica que documentar sus asociaciones y consecuencias. Como la mayoría de los otros historiadores que han colaborado en esta obra, MacLeod señala continuamente las lagunas en el registro histórico que podría llenar una investigación cuidadosa en los amplios archivos. Por lo tanto, a diferencia de Farriss (que también es historiadora), estos expertos parecen suponer que la mayor parte de las cuestiones interpretativas serán resueltas por una atención más cuidadosa a la evidencia específica; evidencia que seguramente

está sin explotar para la región. Farriss, por el contrario, parece suponer que la evidencia sólo inspirará una postura teórica particular (aunque es cautelosa sobre este punto).

Robert Carmack, quien se sitúa tanto en el terreno de la historia como en el de la antropología, también está entre dos aguas en la cuestión de la interpretación. Contrasta dos modelos básicamente diferentes de explicación para la retención de diferencias étnicas en Guatemala: un modelo de aculturación y un modelo marxista. Ambos modelos postulan el perecimiento del indígena con la "modernización" (llamada penetración capitalista por los marxistas), pero difieren en cuanto a los procesos implicados en este perecimiento (para los aculturacionistas modernización significa incorporación; para los marxistas significa proletarización). Carmack compara después los diferentes estudios institucionales que se han hecho en el altiplano de Guatemala con estudios particulares históricos, argumentando que los últimos son más informativos que los primeros sobre esta cuestión de la aculturación. El propio estudio particular de Carmack, por ejemplo, muestra que la modernización puede ocurrir sin incorporación, y que la proletarización puede ocurrir sin disminución en la importancia de la cultura nativa —aunque él documenta un cambio considerable en la cultura nativa. Pero Carmack no tiene ninguna verdadera explicación para esto. Existe la sugerencia tácita de que la respuesta puede estar en las relaciones políticas más que en las tendencias económicas generales del tipo que tienden a poner de relieve los marxistas y los aculturacionistas. A este respecto, por lo tanto, el enfoque de Carmack de la cuestión de las relaciones étnicas se parece al de Farriss; pero a diferencia de Farriss, supone que la respuesta a estas cuestiones vendrá directamente de la evidencia más que de una postura interpretativa que sólo puede ser inspirada por el registro histórico. En otras palabras, Carmack no se enfrenta directamente al problema del por qué los marxistas y los aculturacionistas han interpretado de dos formas diferentes la poca evidencia que comparten.

Dos antropólogos de esta colección (Robert Wasserstrom y Jan Rus) adoptan una postura interpretativa más radical que Farriss. No sólo postulan con ella un papel activo para la cultura en la creación del atraso económico, sino que discuten la "creación" de la cultura a través del papel poderoso de la ideología como moldeador. Puesto que tienen en cuenta no sólo la ideología de los actores históricos, sino la de los historiadores que interpretan el registro, se enfrentan directamente al problema de la interpretación histórica.

En particular, Wasserstrom y Rus arguyen que el contenido de la cultura nativa no ha sido tan resistente al cambio y a la modernización como se creía anteriormente. Sugieren que la mayoría de los indígenas de Chiapas recibieron con agrado y asimilaron totalmente las creencias y doctrinas cristianas, para el caso, como forma de interpretar la tragedia social sin precedentes a la que habían sido y estaban siendo sometidos. Los miembros de la cultura dominante seguían viendo vastas diferencias entre la cultura y religión españolas y las indígenas (interpretaban éstas como infamia y salvajismo indígenas persistentes), aunque la mayor parte de lo que veían se componía de las diferencias estructurales que ellos mismos habían impuesto. Wasserstrom y Rus después pasan a sugerir que la atribución de diferencia cultural (otro término para racial) les permitió a los miembros de la cultura dominante persistir en formas increíblemente brutales y salvajes de explotación con la conciencia relativamente tranquila. Por consiguiente, la diferencia étnica siguió siendo muy visible y significativa en la región porque era útil para los grupos dominantes creer en esta diferencia. Los autores documentan su perspectiva examinando la evidencia documental sobre la rebelión tzeltal y la guerra de castas de 1869 en Chiapas, junto con otras interpretaciones históricas que se han hecho de ellas, y sugieren que los historiadores de la región han sido cómplices de la explotación de los indígenas de Chiapas por verlos con los ojos de la cultura dominante, interpretando sus rebeliones de la forma como lo hicieron las élites.

Por consiguiente, los temas o cuestiones de esta colección de artículos reflejan muchos de los temas y cuestiones de la historia social en general. No obstante, también se ocupan de ciertas cuestiones que son propias del discurso intelectual y político "nativo" sobre Mesoamérica, cuestiones que han sido suscitadas por debates (y acontecimientos) políticos en la región. Ya que las posturas locales son mucho más explícitamente políticas, es interesante compararlas con las posturas que se adoptan en esta obra. También es una forma de observar la influencia de las corrientes intelectuales "periféricas" sobre los estudios en el centro, algo no reconocido en esta obra. El discurso nativo sobre Mesoamérica está principalmente expresado en los términos de la teoría de dependencia. Los eruditos norteamericanos que se dedican a la América Latina, incluyendo a los que escriben en esta obra, están ahora bastante dispuestos a reconocer en general la influencia de la teoría de dependencia sobre su trabajo.[20] Pero el enfoque

[20] Confiérase con Brooke Larson, "Shifting Views of Colonialism and Resistance",

de historia social defendido en esta obra se presenta como una opción a la teoría de dependencia, cuyas posturas se describen como estáticas. Desafortunadamente, esto no solamente les resta crédito a los intelectuales latinoamericanos (perpetuando así ciertos elementos de una mentalidad colonial) sino que a la vez oscurece la relevancia política de los debates y cuestiones suscitadas en esta obra.

Es importante para todos los norteamericanos expertos en la materia darse cuenta de que la teoría de la dependencia, la primera teoría de las condiciones sociales de Latinoamérica que ha sido desarrollada por latinoamericanos, no es monolítica. Los intelectuales latinoamericanos desarrollaron su interpretación distintiva de la realidad social y política de esta región a principios de la década de 1960 como respuesta tanto a los acontecimientos políticos como a las tendencias socioeconómicas de ese período. Trataron, en particular, de explicar el fracaso de ciertos experimentos políticos (tales como el intento de crear un "socialismo espiritual" en Guatemala entre 1944 y 1954) así como el estancamiento de sus economías después del ímpetu de crecimiento durante la Segunda Guerra Mundial. Pero así como los acontecimientos y tendencias políticas y económicas han cambiado y se han diferenciado en la América Latina, así también lo ha hecho la teoría de dependencia.[21]

La teoría de dependencia también representó un desafío "indígena" para los análisis importados a Latinoamérica existentes en la época, tanto marxistas como no marxistas. Sin embargo, conforme se fue desarrollando, esta teoría llegó a estar más estrechamente unida al pensamiento marxista moderno. Las razones para que esto ocurriera son muchas y complejas; pero una de ellas es que la teoría marxista ha cambiado mucho desde que la teoría de dependencia se le oponía —en parte a causa del desafío que ésta le presentó a la teoría marxista en varias cuestiones cruciales. La teoría de dependencia se distinguió de los análisis marxistas clásicos u ortodoxos así como de las teorías no marxistas del desarrollo por dos aspectos importantes: primero, el interés por demostrar que un patrón internacional sistémico de explotación, de un país sobre otro país, determinaba el patrón de explotación de clase experimentado en cualquier sitio particular o región de la América Latina; y segundo, el interés por demostrar que el atraso de

---

Radical History Review 27 (1983): 3–20.

[21] Véase F. H. Cardoso, "The Consumption of Dependency Theory in the United States", *Latin American Research Review* 12 (1977): 7–24.

Latinoamérica no era feudal o sintomático de una cultura retrógrada, sino que era realmente "moderno" y formaba parte del patrón mundial global del desarrollo capitalista. Este último postulado deja un margen para la posibilidad de una revolución socialista "moderna" (en comparación con una revolución burguesa) en el presente. La clase de marxismo a la que uno se adhiere determina si uno acepta o no estas afirmaciones como marxistas. Los marxistas ortodoxos de la América Latina que siguieron la línea política de la Segunda Internacional rechazaron por completo estas afirmaciones. Pero muchos marxistas quienes forman parte de una tradición marxista más tardía u "occidental", no sólo consideran legítimas estas afirmaciones, sino que han sido inspirados significativamente por los argumentos de los teóricos de la dependencia en general.

Como se mencionó anteriormente, la teoría de dependencia ha cambiado sus focos y énfasis en varios puntos de la historia como respuesta a ciertos acontecimientos políticos. Esto se puede ver muy claramente en las discusiones de dependencia sobre la etnicidad y las relaciones étnicas en Mesoamérica, de las que ahora nos ocupamos. Nos concentramos en los especialistas guatemaltecos, cuyos trabajos conocemos mejor. Para los objetivos presentes, hemos dividido estos debates en dos corrientes o movimientos: temprano y tardío. A los expertos que formaron parte de esta primera corriente, mejor representados entre los centroamericanos por Edelberto Torres Rivas, les preocupaba principalmente el imperialismo y el subdesarrollo —la explotación de Latinoamérica por los países capitalistas generales. No obstante, incluso estos mismos eruditos prestaron un poco de atención a las relaciones internas de clase; lo hicieron, sin embargo, para responder a preguntas sobre desarrollo económico (e integración nacional) más que sobre cambio político revolucionario. De aquí que la "cuestión indígena" fuese considerada en el contexto de la "cuestión agraria". Rudolfo Stavenhagen representa esta postura muy claramente.[22]

Stavenhagen arguyía que durante el período colonial existían en Mesoamérica relaciones coercitivas de explotación, basadas en raza o racismo, y definían a los indígenas como una clase. Bajo este régimen, se extraía riqueza considerable de la región, que se destinaba al centro metropolitano. Además, se desarrolló un patrón de relaciones violentas y coercitivas que permaneció como residuo en el período postcolonial, cuando la mayoría de los indígenas y los ladinos eran, en conjunto, miembros del proletariado. En

[22] *Social Class in Agrarian Societies* (Garden City, New York: Doubleday, 1969).

su opinión, tanto México como Guatemala se habían convertido en formaciones sociales totalmente capitalistas con el surgimiento de la agricultura para exportación a finales del siglo XIX. Sin embargo, reconoció que la explotación étnica era funcional para el capitalismo moderno de la región, ya que permitía la explotación excesiva del indígena. Al hacer esto, empero, impedía el desarrollo de ciertos rasgos progresistas del capitalismo, contribuyendo así a un subdesarrollo prolongado. En muchos aspectos, esa postura de Stavenhagen de que el indígena en Mesoamérica es una reliquia de relaciones de producción más antiguas, es similar a la de eruditos norteamericanos anteriores a quienes se critica en esta obra.

El siguiente grupo de teóricos de la dependencia quienes discuten sobre la etnicidad en Guatemala estaba menos preocupado por el subdesarrollo en sí. En efecto, la cuestión central para Severo Martínez Peláez, Carlos Guzmán Bockler y Jean-Loup Herbert era la de las relaciones internas de clase, incluyendo las relaciones étnicas.[23] A estos guatemaltecos les preocupó la cuestión indígena en la década de 1970 porque les preocupaba el problema de porqué y cómo el conflicto étnico difundió y debilitó la lucha de clases en la región. Esta cuestión fue en especial políticamente relevante a principios del decenio de 1970, no sólo a causa del escaso apoyo prestado al experimento socialista guatemalteco del período 1944–1954 por los indígenas guatemaltecos sino porque los esfuerzos para fomentar la revolución sin el apoyo indígena (la estrategia de focalismo de la década de 1960) también había fracasado. Para tratar sobre la cuestión indígena, estos estudiosos de la materia usaron la información histórica social sobre Mesoamérica. Martínez Peláez incluso produjo una historia social importante. Este grupo de eruditos estaba bastante consciente del hecho de que estaban reinterpretando el registro histórico, basados en sus valoraciones políticas del presente, más que encontrando en el mismo respuestas a sus preguntas.

Martínez Peláez adoptó una postura sobre los indígenas que era similar —aunque más polémica— a la de Stavenhagen en su análisis histórico del desarrollo de Guatemala. Sin embargo, elaboró una política levemente diferente, basada en lo que a su entender era la base de la identidad indígena en la región. Sugirió, en particular, que la cultura indígena persistía en Guatemala a causa de la manipulación ideológica de las élites que atribuían ras-

---

[23] Martínez Peláez, *La patria del criollo* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1971); Guzmán y Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970).

gos culturales distintivos a los indígenas para poder explotarlos al máximo. Arguyó que a causa de que las divisiones étnicas dividen y debilitan al proletariado, su persistencia debe ser vista como la persistencia de una conciencia falsa que los revolucionarios deberían preocuparse por eliminar. Después afirmó, como ostentación polémica final, que la cultura indígena de Guatemala era "espuria", creada por las relaciones de explotación. La resolución progresista o revolucionaria al problema sería, por lo tanto, eliminar la identidad cultural indígena mostrando sus orígenes históricos "falsos": la cultura indígena (en comparación con la cultura maya) había sido creada por manipulación española con el propósito de la explotación. Por lo tanto, a este respecto, el indígena era un objeto histórico más que una reliquia histórica (la postura de Stavenhagen). Nótese cuán similar es la postura de Martínez Peláez a la adoptada por Wasserstrom y por Rus.

Los guatemaltecos Carlos Guzmán Blocker y Jean-Loup Herbert pusieron directamente en tela de juicio la interpretación de Guatemala hecha por Martínez Peláez e, indirectamente, la de Stavenhagen. Hicieron tres objeciones principales a la interpretación de Martínez Peláez de la cultura indígena de Guatemala. En primer lugar, consideraron que los indígenas, como indígenas que son, constituían una clase verídica en el presente, no una fracción de clase mistificada, a causa de la manera específica en que fueron explotados tanto en el intercambio como en la producción por los no indígenas. En segundo lugar, consideraron que la cultura indígena, más que la criolla, era la cultura "genuina" de Guatemala. En tercer lugar, entendían que la pasividad política de los indígenas guatemaltecos se derivaba de la pobre comprensión de sus condiciones materiales por parte de la vanguardia revolucionaria. En otras palabras, Guzmán y Herbert consideraban que los indígenas eran agentes políticos activos, aunque mal aconsejados (en términos revolucionarios). Por eso, en sus ensayos históricos sobre Guatemala, les preocupaba especialmente demostrar que los indígenas no eran objetos históricos. Como trabajadores, constituían los agentes principales de la transformación capitalista de Guatemala; y como actores políticos, constituían revolucionarios en potencia. Por lo tanto, en ciertos aspectos, Guzmán y Herbert adoptan una postura que no es distinta a la de Farriss, excepto en que es abiertamente política.

Es pertinente señalar que los ensayos históricos producidos tanto por Stavenhagen como por Guzmán y Herbert fueron esencialmente polémicos y arrojaron pocas ideas nuevas sobre la historia de las relaciones sociales y étnicas en Guatemala. Sin embargo, tal como el trabajo más sustancial rea-

lizado por Martínez Peláez, los razonamientos que desarrollaron tuvieron implicaciones políticas importantes y por eso ayudaron a avivar las preguntas hechas sobre las relaciones sociales y étnicas en Guatemala. Las publicaciones recientes de *Polémica*, una nueva revista sobre Guatemala llevada a cabo por eruditos guatemaltecos, continúa estos debates en el presente.[24]

Es obvio que el debate entre Martínez Peláez y Bockler y Herbert sobre Guatemala se refería principalmente a la cuestión política de si se debería (y de qué manera) incorporar al indígena a la lucha revolucionaria que tenía lugar en ese entonces. También está claro que aunque el debate guatemalteco incluía la interpretación de la historia social local, no tenía nada que ver con la práctica y las cuestiones implicadas en la historia social europea. Estaba influenciado por las cuestiones políticas que habían surgido y por las que se había luchado en la década anterior, cuando muchos guatemaltecos consideraban que una revolución en Guatemala era una posibilidad histórica real. La directriz para el debate era el papel potencial de los indígenas guatemaltecos en la lucha revolucionaria y en la sociedad post-revolucionaria. Finalmente, nos parece evidente que el debate ocurrido a principios de la década de 1970 entre estos cuatro eruditos "nativos" de la región trata de las mismas cuestiones tratadas por los expertos norteamericanos en la obra que aquí se reseña. Para ambos grupos de expertos, la cuestión es si hay que considerar al indígena como reliquia (la postura de Stavenhagen), objeto (la de Martínez Peláez), o sujeto (la de Guzmán y Herbert). Ahora debemos preguntarnos por qué los letrados norteamericanos sólo ahora examinan esta cuestión "interpretativa".

Hablando (otra vez) principalmente desde la perspectiva de Guatemala más que de México, la respuesta parece bastante clara. Desde 1978 los indígenas de Guatemala han estado comprometidos en una lucha revolucionaria, no sólo como clase trabajadora oprimida sino como indígenas. En otras palabras, a través de sus acciones, los indígenas guatemaltecos han dejado claro que son sujetos históricos que han ayudado a crear las condiciones de su existencia económica y política. Este hecho ha recibido un reconocimiento considerable en Guatemala, tanto por parte de los revolucionarios como de los que no lo son. Junto con este reconocimiento del compromiso político indígena en el presente ha habido una reinterpretación

---

[24] Véase especialmente la publicación 3 (1982).

del compromiso político indígena en el pasado.[25] Es por eso que los acontecimientos políticos del presente definitivamente nos obligan a hacer una nueva interpretación de los acontecimientos del pasado.

Nuestro propósito al llamar la atención sobre este punto y al examinar las interpretaciones "nativas" del papel histórico del indígena en Mesoamérica no ha sido el de quitarle valor a la obra que aquí se reseña, sino de mostrar algunas de las corrientes históricas que la produjeron, políticas así como intelectuales, latinoamericanas como europeas. Es importante hacer esto, además, porque esta obra nos ofrece un paradigma nuevo que desafía a uno más viejo; y los cambios de paradigma no ocurren fuera de un entorno social. Si los autores de *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica* hubieran tenido explícitamente en cuenta esto, creo que los razonamientos que hacen serían más convincentes de lo que son.

Algunos autores continúan sugiriendo que las cuestiones que plantean serán finalmente resueltas por una atención cuidadosa a la evidencia histórica y que, efectivamente, tal evidencia dará cuerpo a la historia e incluso nos dará algunas sorpresas. Empero, los antropólogos y los historiadores comprometidos en un cambio de paradigma deberían estar conscientes del hecho de que el primer paso crucial en la investigación erudita es hacer ciertos tipos de preguntas. Las preguntas que hacemos nunca nos son "dadas" por la evidencia. Se nos dan por los intereses y posturas (a menudo sin examinar) que llevamos a la evidencia. Podemos seleccionar el paradigma apropiado y evaluar así obras de este tipo solamente si examinamos los intereses y posturas que defendemos y preguntarnos por qué las defendemos.

— *Carol A. Smith*
Duke University, EE.UU.

[25] Confiérase con Ricardo Falla, *Quiché rebelde* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1980).