

Hacia una teoría del mestizaje intercultural diferenciado¹

Mario Roberto Morales

University of Northern Iowa

Roberto Morales, Mario (2009), Hacia una teoría del mestizaje intercultural diferenciado.

Este ensayo intenta caracterizar la diversidad cultural guatemalteca desde una perspectiva que muestre su carácter a la vez diferenciado y transculturado, formulando el concepto de mestizaje intercultural como una categoría que ilustra la particular manera histórica en la que en este país se articulan las diferencias mestizadas de los sujetos originados por la modernidad colonial.

[Diversidad cultural guatemalteca / Mestizaje intercultural / Diferencias mestizadas / Modernidad colonial / Modernidad periférica]

El dilema de la subalternidad “otrificada”

El discurso sobre la subalternidad, que ha propuesto “leer al revés” el discurso dominante para dar cuenta de la especificidad y la intencionalidad *otra* de los subalternos y sus luchas (Guha, *Elementary*; Guha and Spivak, *Selected*) no solamente ha identificado esa “otredad” atribuida al subalterno como una forma más de exclusión central, sino ha advertido acerca de los riesgos del *estrategismo* subalterno² cuando el discurso de la subalternidad adopta “las mismas armas del enemigo” para construir “al revés” su propio sujeto, pues puede caer así, inevitablemente, en esencialismos puristas de la más inequívoca raigambre “occidental,” central y dominante.³ El peligro de

1. Este ensayo recoge algunas ideas básicas de mi libro *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, relativas al debate académico que sobre el tema se libra en Estados Unidos y Guatemala. A ello se debe que algunas referencias aparezcan en inglés, pues mucha de la teoría que se invoca para la discusión se ha publicado en ese idioma. Por razones de espacio, en este ensayo no se abordará la fundamental cuestión de la pertinencia o no de la aplicación de ciertas nociones posmodernas y poscoloniales al estudio de las culturas de América Latina. Al respecto, ver: Mario Roberto Morales. “Peripheral Modernity and Differential Mestizaje.” *Coloniality At Large*. Eds. Mable Moraña and Enrique Dussel. Durham, NC: Duke University Press, 2008. Versión en español: “Modernidad periférica y mestizaje diferencial en América Latina. Al margen del poscolonialismo subalternista.” *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Eds. Mabel Moraña y Enrique Dussel. México: Universidad de las Américas, Puebla, Serie Pensamiento Latinoamericano, 2007.

2. El cual queda expuesto por Spivak en términos de “esencialismo estratégico” cuando se refiere al uso necesario de las nociones dominantes como parte de la capacidad de gestión política subalterna así: “I would read it, then, as a strategic use of positivist essentialism in a escrupulosly visible political interest” (Spivak, Introduction 13).

3. “... since ‘reading against the grain’ must forever remain strategic, it can never claim to have established the authoritative truth of a text, it must forever remain dependent upon practical exigencies, never legitimately lead to a theoretical orthodoxy. In the case of the Subaltern Studies group, it would get the group off the dangerous hook of claiming to establish the truth-knowledge

esencializar la condición subalterna incluso al *estrategizar* esa esencialización, implica —si se convierte el estrategismo en “teoría”—, el peligro práctico de demagogizar su lucha, y la experiencia de la izquierda en este sentido resulta suficiente como para no desear volver a andar los pasos perdidos en esa manera de realizar la utopía del bienestar colectivo posible, cuando de lo que se trataría es de construir otra que, por ser en lo estratégico muy parecida a la anterior, debe cuidar la precisión de sus componentes.

Justamente porque ni el debate ni mucho menos el problema concreto que implica la marginalidad e inaccesibilidad del código subalterno frente al canon cultural central ni la necesidad estructural del código subalterno de expresarse en el código central han sido resueltos, yo quisiera situar mi discusión justamente en este intersticio incierto porque me parece el espacio más fecundo para tratar de articular no tanto respuestas cuanto formulaciones interrogativas, tanto académicas como políticas, para buscarle un cauce más fluido al conflicto de la interetnicidad y la interculturalidad, sobre todo en países en los que éstas acusan rasgos ideológicamente violentos (por binarios y “esenciales”) como es el caso de la Guatemala de posguerra, en donde el etnicismo indígena y ladino y las acusaciones de “racista” que se hacen uno y el otro bando todavía no cede a nociones más relativizadas sobre la etnicidad y el racismo.⁴

of the subaltern and his consciousness” (Spivak, Introduction 26).

4. “A ‘postmodern’ frame’s intrinsic suspicion of doctrines of ‘pure’ origins makes it inherently corrosive of discourses that invoke notions of historically formed cultural essences. It’s de-essentializing and decentering tendencies inevitably provoke conflict with political projects which rely on strong classificatory systems, whether based on conceptions of ‘ethnicity,’ ‘nation’ or ‘race.’ Moreover, conventional ideas of ethnicity and racism as elaborated in the truth-regimes

Si admitiéramos que el subalterno no puede hablar ni representarse a sí mismo en tanto permanezca siendo subalterno, puesto que su mudez es característica fundamental de la condición de subalternidad,⁵ debemos admitir (además de una concepción reduccionista de la subalternidad, remitida a sus

of the human sciences find themselves equally vulnerable to the deconstructive power of 'postmodern' analysis. [...] The social sciences have had predictably little success in finishing uncontentious definitions of ethnicity and racism. There is little agreement except around the points that the term 'ethnicity' derives from the Greek *ethnos*, meaning a people, a collectivity sharing certain common attributes, and that ethnicity ought essentially to be regarded as a cultural marker or, indeed, container in which some conception of shared origin and characteristics is crucial [...]. But what precisely is meant here by 'culture'? Is any particular shared 'cultural' attribute more important than any other—for instance, language, territoriality or religion? Do not notions of 'shared' origin smuggle in ideas of shared biology [...]? How is ethnicity to be consistently and usefully distinguished from 'race,' and 'ethnocentrism' from 'racism,' and both of these from 'xenophobia' and 'nationalism'? How distinctive is the current notion and practice of 'ethnic cleansing' from the Nazi project of 'racial cleansing'? [...] The inherent conceptual difficulties of strong classificatory programmes in the human sciences have, around these questions, been hopelessly exacerbated by becoming intertwined and having to come to terms with the astonishingly complex manner in which populations appear to draw and redraw, maintain and breach, narrow and widen the boundaries around themselves and others. [...] In this context the first 'postmodern' move must be to descentre and de-essentialize, by postulating what is often glimpsed but rarely acknowledged and accepted with any degree of comfort: that there are no unambiguous, water-tight definitions to be had on ethnicity, racism and the myriad terms in-between [...]. Indeed, all these terms are permanently 'in-between,' caught in the impossibility of fixity and essentialization. There is a 'family resemblance' between them, a merging and overlapping of one form of boundary formation with another, coupled with a strong contextual determination" (Rattansi, 'Western' 52-53).

5. "Spivak's famous question, 'Can the subaltern speak?,' and her answer—against the grain of our inclination to identify the subaltern precisely with speech—that it cannot, not as such (because 'the subaltern is the name of a place which is so displaced that to make it speak would be like the arrival of Godot on a bus') were meant to show in the posture of good faith of the politically correct academic or the solidarity activist the trace of the colonial literary construction of a third world other who can speak with us, thereby smoothing over any anxiety about the reality of difference and antagonism that a silence might have provoked, and affirming the ethical integrity of our subject position" (Beverly, *Against* 15-16).

estamentos ultramarginales) también que los códigos de la dominación son, de suyo, inadecuados para que los intelectuales orgánicos de los subalternos representen (mimética y políticamente) a esos subalternos (Beverley, *Against*).⁶ Y si de esto inferimos que los letrados (vengan o no de la subalternidad), *no deben* porque *no pueden* (dada la inadecuación de su código) hablar de (o por) los subalternos, nos enfrentamos inevitablemente a la mudez completa, a un silencio suicida.

Esta disyuntiva formalista puede encontrar salida si, una vez más, salimos de los ámbitos racionalizadores de la academia y nos insertamos en la problemática política concreta de la subalternidad y sus luchas, así como en los espacios intersticiales de interacción política y cultural en los que la subalternidad y la centralidad se encuentran y se hibridizan,⁷ ya no vistos

6. “‘Representation’ in this conceptualization is being used in a double sense. On the one hand, it refers to issues of authority and accountability in the articulation of communal views and ‘interests’. It poses questions about who is authorized so speak for whom, and immediately opens up the issue of conflicts within designated ethnic communities. It also encourages analyses of projects of hegemony within and between ethnic communities [...]. Moreover, by foregrounding institutional politics, it reveals what is so often at stake in the conflicts within and between collectivities: a voice in the allocation and redistribution of resources, often from local and national state agencies. “But the emphasis on ‘representation’ is also important because it focuses attention on the significance of the construction and constant re-creation of ethnic identities through the production of images and narratives in visual and written texts of ‘popular’ and ‘high’ culture: newspapers, novels, television documentaries and drama, cinema, the theatre, music, painting and photography. Ethnic identity is a ‘social imaginary’, to adapt a term from Castoriadis [...] or to borrow Anderson’s [...], an ‘imagined community’: that is, among other things, a collectivity bonded together by forms of literary and visual narration which locate in time and space, in history, memory and territory” (Rattansi, ‘Western’ 58).

7. “The hegemonic subject, as the subject of any articulatory practice, must be partially exterior to what it articulates —otherwise, there would not be any articulation at all.” (Laclau & Mouffe, *Hegemony* 135). Esto quiere decir que quien pretende representar políticamente al subalterno,

exclusivamente como espacios letrados sino, sobre todo, como espacios masivos de articulación de intereses políticos compartidos, de articulación conflictiva de diferencias e identidades transculturadas, mestizadas e híbridas.⁸ Estos espacios se crean no sólo por medio de la lucha reivindicativa de los “nuevos movimientos sociales,” financiados casi siempre por la cooperación internacional (occidental, central, dominante) y, por ello, circunscritos a una lucha por insertarse en la centralidad mediante cuotas de poder, sino también por medio de la producción y el consumo mercantilizado de objetos de cultura popular, así como por medio del consumo y resignificación de bienes simbólicos globalizados, por parte de la subalternidad.⁹

debe situarse fuera de su ámbito de subalternidad y ubicarse en el espacio de la dominación a fin de socavarlo. El caso de Rigoberta Menchú es elocuente al respecto: “Son valores que uno recibe desde la infancia. Cada vez que hablo de esto, regreso a la época en que, de niña, aprendía la cultura de mis mayores. La paradoja es que para poder hablar de ello tuve que abandonar mi pequeño pueblo y separarme físicamente de mi gran comunidad” (Menchú 210).

8. Aquí, voy a utilizar el concepto de hibridación para referirme fundamentalmente a algunos procesos culturales e identitarios en los que los sujetos subalternos se articulan a sí mismos echando mano de elementos de la cultura popular y de la popular-mass culture en el espacio del mercado (producción y consumo respectivamente). El concepto de transculturación, lo usaré básicamente para referirme a los procesos de encuentro y desencuentro de los universos culturales europeos e indígenas desde la colonia hasta la fecha. Y usaré el concepto de mestizaje intercultural para referirme a los resultados de los procesos de transculturación e hibridación, todo lo cual podría, creo, unificarse en este último concepto (mestizaje intercultural). Se trata de uso operativo de las mencionadas nociones, respetando en parte su origen en García Canclini (Culturas), Ortiz (Contrapunteo) y Rama (Transculturación). Se trata también de una resignificación del término mestizaje, despojándolo de su tradicional sentido de táctica homogeneizadora de las diferencias con miras a la dominación de los sectores excluidos de los beneficios de la ciudadanía y la nacionalidad, tal como lo usa Vasconcelos en *La raza cósmica* y Sarmiento en *Facundo*.

9. (Franco, *What’s left*; Yúdice, *Globalizing*; García Canclini, *Consumidores*). Estos consumos se realizan participando de la oferta audiovisual de algunos medios de comunicación masivos como la televisión, el cine, los videojuegos y la música llamada popular, ahora muy fácilmente

Sin embargo, estoy consciente de que el mero hecho de remitir la problemática al espacio del consumo y de los medios masivos de comunicación como articuladores de identidades colectivas híbridas, y de sacarla de los ámbitos de la adecuación o inadecuación letrada de representatividad subalterna, solamente (y eso ya es bastante pero no suficiente) nos abre una posibilidad de repensar el problema de la representación y la representatividad de la subalternidad en una dimensión más amplia, pero no necesariamente nos brinda (como creo que debiera ocurrir) una posibilidad solucionadora (aunque sea en teoría) de la problemática de la acción subalterna, su representación y representatividad.¹⁰ Para eso hace falta proponer estas formas de repensar las articulaciones híbridas de las identidades colectivas, como formas de reencauzar el debate político en un análisis concreto de una situación concreta y mediante categorías relativizadas y no

accesibles en las comunidades rurales indígenas.

10. Los medios masivos y los consumos que condicionan, crean sujetos y posiciones de sujetos con identidades individuales remitidas al espectáculo y al simulacro, pero ¿crean de hecho un sujeto, una identidad colectiva? ¿O meramente viabilizan expresiones de identidades hibridizadas sobre todo en los espacios de convivencia marginales? Si hacen esto, ya sería suficiente para pensarlos (a los medios) como espacios de articulación de identidades híbridas, pluriclasistas, inter e intraétnicas, que uniformizan actitudes y concepciones sobre sí mismos en los individuos, aunque no se conforme un sujeto uniconciente como producto de los medios. La articulación de la(s) identidad(es) en el espacio de consumo que abren los medios, de hecho desconstruye nociones tradicionales de la nación, el nacionalismo, los etnicismos y los criterios clasistas esgrimidos hasta ahora en el conflicto intercultural, y hace de la transculturación, el mestizaje y la hibridación la obligada noción operativa de análisis de la dinámica cultural, política e ideológica de muchos de los llamados “nuevos movimientos sociales,” algunos de los cuales enarbolan la bandera de la “diferencia” étnica y cultural, y cuyos miembros (tanto intelectuales como trabajadores manuales) son consumidores activos de bienes simbólicos massmediáticos globalizados.

binariamente opuestas. Y eso nos hace volver al espacio letrado. Me refiero a la dinámica discursiva en la que en la actualidad se desarrolla no sólo el debate sino la lucha política de los grupos “mayas” de Guatemala, en su afán por integrar la nación en condiciones de igualdad cultural y política, y de compartimiento del poder.

Se sabe que, en el subalterno, el anhelo de la representatividad equivale al anhelo de abandonar la condición de subalternidad. Aquí es donde el problema formal se politiza. Hay que señalar que la subalternidad y sus dirigencias no plantean, hoy por hoy, la toma total del poder sino su compartimiento. El caso que mejor ilustra esto es el del movimiento zapatista en México. Los “mayas” de Guatemala plantean lo mismo y, claro, para ello reivindican su derecho a ejercer la “diferencia cultural.” Se trata de postular una especie de alteridad perenne, sólo que, ahora, igualitaria. La pregunta se impone: ¿si la diferencia llegara a ser igualitaria, sería alteridad? ¿O sería un mero elemento de una hibridación en marcha?

Interculturalidad, consumos globalizados e identidades negociables

Pensar la dinámica de la interculturalidad en un país como Guatemala, en su relación con la globalización económica y cultural y, por tanto, con la modernidad y la posmodernidad tanto centrales como locales, implica replantear el estudio de las culturas populares tradicionales como procesos diferencialmente ubicados fuera de la circulación de los mensajes de la

popular (mass) culture, para ubicarlas en los espacios de hibridación en los que sus iconos y contenidos se funden y con-funden con las iconografías e imaginarios producidos por la industria cultural para masas, que también es *popular* (porque la consume el pueblo) y también es *cultura* (porque construye *sentidos* que cumplen funciones sociales de identificación, cohesión y legitimación). Asimismo, implica situar el análisis de la producción y el consumo (recepción) de las culturas tradicionales en el espacio y las dinámicas del mercado, puesto que éste constituye la mediación principal que posibilita la circulación de bienes simbólicos y la creación de conglomerados consumidores de cultura. También es la condición necesaria que hace posible el *consumo creador y contestatario* que en ciertas ocasiones los conglomerados populares de América Latina realizan de los bienes simbólicos de la industria cultural, gracias a las posicionalidades sui géneris que asumen en los espacios del mercado globalizador (García Canclini, *Consumidores*).

El consumo es el mecanismo por medio del cual el mercado perpetúa su dinámica productiva, y el consumismo, al surgir de la conversión de la actividad de consumir en un valor, se constituye en su ideología. Es en este espacio ideológico en el que se articulan las identidades híbridas y negociables de amplios conglomerados populares. Porque el mercado es también el espacio de negociación de los códigos culturales de los emisores y los receptores de los mensajes, ya que tanto la producción de objetos de cultura popular como la turistización de las tradiciones religiosas de las comunidades indígenas, y también el consumo de contenidos y formas audiovisuales globalizadas en estas mismas comunidades, implican, por un lado, la traducción de lo popular-étnico a los códigos y necesidades del consumidor central, y, por otro,

la “traducción” de lo “culto” y lo *pop* occidentales a los códigos y necesidades del consumidor subalterno. Ocurre aquí que esta última traducción la realizan no los productores sino los receptores de aquellos contenidos, constreñidos a ello por su posicionalidad social y económica, la cual no corresponde a la del consumidor para el cual fueron originalmente creados. A pesar de ello, esos contenidos circulan con profusión e intensidad en las aldeas indígenas tanto como en las ciudades del tercer mundo, y al respecto hay que decir que, cada vez más, los medios masivos centrales se ocupan de adecuar —de “traducir”— sus contenidos a los mercados que ellos mismos ensanchan (Martín-Barbero, *Televisión*). El resultado de estos movimientos es una rica hibridez y mestizaje interculturales e interidentitarios que desafía toda suerte de teorizaciones binarias sobre la cultura, la identidad y la subalternidad, como tendremos ocasión de comprobar en el caso de Guatemala.

Desde la perspectiva transdisciplinaria de los Estudios Culturales Latinoamericanos, pensar la interculturalidad en Guatemala implica, primero, ubicar los escenarios en los que las culturas tradicionales se encuentran con la industria cultural transnacional, para luego pasar a describir los procesos transculturadores y de hibridación que ocurren en ese encuentro, para así poder dar cuenta de la articulación de identidades híbridas en constante negociación, que se opera en estos espacios de resignificación y rearticulación ideológica y cultural, que relativiza nociones al uso como las de “pueblo”, “resistencia cultural” y “otredad” como sinónimos de “diferencia”. Todo esto supone que no existen monoidentidades o identidades puras, sólidas y compactas que se oponen las unas a las otras en forma binaria e irreconciliable. Esto, en el plano factual. En el plano de las mentalidades tradicionales y de las ideologías

fundamentalistas, esencialistas y racistas, tanto de la ladinidad como de la indianidad, todavía se opera con nociones binarias.

Todo este asunto nos lleva a la cuestión de la definición del sujeto popular y la hegemonía, tanto en lo referido a la producción y consumo ideológico y cultural, como a la posición clasista.¹¹ Y, claro, al problema de que las posicionalidades de etnia, clase y cultura son móviles y negociables toda vez que se articulan, operan, se encuentran e interactúan en los espacios de hibridación mediados por el mercado, la producción y el consumo de mercancías y bienes simbólicos. Es decir que el sujeto popular es inter y transcultural, por un lado, y puede ser inter y transclasista, por otro, si es que lo definimos en términos de posicionalidad respecto de las mediaciones que posibilitan su interacción con otros sujetos y con otras producciones y consumos culturales e ideológicos, lo cual puede convertirlo también en un sujeto inter y transnacional.¹² La posición de un ladino pobre en Guatemala puede ser conceptualizada como hegemónica frente a los indios pobres, pero la posición de ese mismo ladino en Los Ángeles, Nueva York o Miami puede ser

11. "We shall use the term popular subject position to refer to the position that is constituted on the basis of dividing the political space into two antagonistic camps: and democratic subject position to refer to the locus of a clearly delimited antagonism which does not divide society in that way" (Laclau & Mouffe 131). El uso que se le pueda dar a la primera categoría puede estar referido a extracción de clase y/o a la ideología de clase (o para con la clase).

12. "As more people arrive in Indiantown from different Guatemala Mayan communities, a sense of Pan-mayanism is emerging. In an important sense, Indiantown is a place where Guatemalan Maya have become American Maya who take their place alongside other ethnic groups that are economically tied to the low paying jobs in migrant agriculture and construction" (Burns 131). Indiantown se encuentra en la Florida, y empezó siendo una comunidad de refugiados indígenas. Ahora, es un próspero pueblo que comercializa todo tipo de mercancías guatemaltecas, cuyos consumidores son por lo general coterráneos ladinos, y también ciudadanos estadounidenses.

de hecho conceptualizada como subalterna, y compartirla con guatemaltecos indígenas. Ese ladino del que hablamos puede perfectamente vivir diez meses en Estados Unidos y dos en Guatemala cada año y relacionarse con otros sujetos en los espacios de hibridación guatemaltecos como sujeto hegemónico, y en los norteamericanos como sujeto subalterno. La hegemonía es, pues, como parte de los movimientos globalizadores, también un ejercicio móvil, negociable y que puede ser, a su manera, híbrido y ambivalente, dependiendo de los cambios de posicionalidad del sujeto hegemónico o contrahegemónico. Es más, la posición hegemónica puede tornarse contrahegemónica y viceversa, y el mismo sujeto puede negociar en sí mismo la hegemonía por una suerte de esquizofrenia de poder o, si se quiere, por un necesario travestismo de poder, que le permite vivir como el sujeto transfronterizo en que la globalización lo ha convertido. Y esto, no sólo porque es un consumidor, sino también porque es un sujeto productor de cultura, de ideología.

Todos sabemos que Los Ángeles y Nueva York son espacios tan cruciales para la economía guatemalteca como lo es la planicie de la costa sur con sus grandes plantaciones agropecuarias, cuestión que define al sujeto ladino de que hablábamos como un sujeto transterritorializado, y a la vez guatemalteco. La pregunta sería ¿es este sujeto popular o no?, y ¿cómo y respecto de qué articula su identidad híbrida en uno y otro ambiente, y cuál ambiente es su “verdadero” ambiente si es que los dos no son verdaderos y complementarios y naturales para él? Si esto último fuera así, estaríamos frente a un caso ladino de identidad negociada, porque este individuo adapta su identidad ladina (étnica) frente a los indios y los ladinos de Guatemala en términos diferentes a los que adapta su identidad guatemalteca (política) en los Los Ángeles frente a otros

latinoamericanos, frente a los *gringos*, y junto a —ocurre a menudo— indios guatemaltecos. Hegemónico en su tierra y subalternó en el extranjero, esa dualidad identitaria es asumida por nuestro sujeto híbrido como algo natural y vivido, aunque le resulte conflictivo.¹³

En Guatemala, la ladinidad es hegemónica y la indianidad es subalterna en lo ideológico, aunque ambas puedan ser en un momento dado (y en el caso de individuos o grupos determinados) dominantes o dominadas en lo económico. Por ejemplo, hay una pequeña burguesía indígena minoritaria y aliada clasistamente a la pequeña burguesía ladina entre cuyos negocios se cuenta el de la fabricación y exportación de tejidos. Si vamos a situarnos en la perspectiva de los Estudios Culturales, este hecho no debe olvidarse en ningún momento: la negociación de las identidades y sus hibridaciones se realiza siempre en un marco de desventaja para la parte indígena, y siempre ha ocurrido así desde la Colonia, pasando por la revolución liberal, la revolución democrática y la guerra revolucionaria, hasta llegar a la época de la globalización. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que, siempre, a lo largo de la historia, han existido nichos de poder en los que las polaridades hegemonía-contrahegemonía se negocian a menudo invirtiéndose,¹⁴ como

13. “[...] toda hegemonía no es sólo una articulación de posicionalidades: es articulación de posicionalidades en un campo surcado por los antagonismos” (Laclau, Tesis 23). Y surcado también por las negociaciones de esos antagonismos.

14. La hegemonía surge de un desplazamiento de los binarismos. Este desplazamiento puede ser una temporal inversión de ellos, sin que la inversión implique un desplazamiento en los términos de la dominación: “If hegemony is a type of political relation and not a topographical concept, it is clear that it cannot either be conceived as an irradiation of effects from a privileged point. In this sense, we could say that hegemony is basically metonymical: its effects always emerge from a surplus of meaning which results from an operation of displacement” (Laclau & Mouffe 141).

ocurrió en la colonia y en la época republicana con algunos indios ennoblecidos y/o enriquecidos y con otros, insurrectos; y como ocurrió recientemente con la gran cantidad de guerrilleros indígenas y con los altos oficiales indígenas en el ejército genocida de Guatemala. Las posibilidades de articulación hegemónica y contrahegemónica que el mismo sujeto realiza en estos escenarios son de una gran diversidad.

Ya se sabe que la cultura popular y sus productos están mediados, en su producción, su circulación y su consumo, por el mercado y sus mecanismos. Así como existe una burguesía indígena que fabrica y exporta tejidos “típicos,” también se dan casos como el de un norteamericano en Panajachel que es propietario de una tienda de artesanías y que ha realizado diseños e introducido colores nuevos en la confección de las telas indígenas: nativos de Salcájá fabrican las telas y plasman sus nuevos diseños y colores en telares de madera que producen tela por yarda. Este empresario norteamericano tiene clientela en Estados Unidos y otros países. Este es un caso en el que las acomodaciones de la cultura popular a la demanda transnacionalizada de bienes culturales no proviene de sus productores o consumidores locales sino de personas foráneas. En este caso, la cultura popular no es espacio ni de preservación ni de resistencia y ni siquiera de transformación autóctona, sino receptáculo activo de modificaciones exógenas. Por otro lado, empresarios indígenas con tiendas en San José Costa Rica fabrican la tela y los objetos en Guatemala y los venden en San José con una etiqueta que dice *Made in Costa Rica*. Los objetos ya no obedecen a diseños tradicionales e incluso se trata de objetos muy diferentes de los que usan los indígenas originalmente, todo lo cual facilita el travestimiento “nacional” que hace posible que los objetos “típicos” de Guatemala puedan

serlo también de Costa Rica, México, Ecuador, Pakistán, India o Grecia, como ocurre en las tiendas de artesanías internacionales.¹⁵

Las hibridaciones vienen ocurriendo desde mucho antes de la globalización y constituyen un signo de diversidad dinámica de las culturas populares tradicionales. El mejor ejemplo es justamente el de las indumentarias indígenas.¹⁶ Las expresiones de cultura popular tradicional “oscilan entre los polos de la expresión indígena y mestiza, dependiendo de los lugares y las ocasiones [de la posicionalidad del sujeto popular]. No existe una división clara y sencilla, de la misma manera que la búsqueda de una expresión

15. “Forms of cultural expression can no longer be considered outside of their participation in economic networks, which is not to say that they can be reduced to the economic. Such a perspective is no more than a corrective to the one that sought to identify in the expression of ‘the people’ or of ‘marginal groups’ an immediate resistance or subversion of dominant culture” (Yúdice, *Globalizing* 4).

16. “Hay que partir del hecho de que esa indumentaria no fue ni pudo ser prehispánica. No sólo porque los documentos coloniales así lo prueban, sino porque muchas de sus prendas son de origen europeo —chaquetas, chupas, sayales, camisas, sombreros, etc.—, y porque también lo son muchos de sus recursos ornamentales —botonaduras, acordonados, hebillas, etc.— y muchos de sus motivos ornamentales —castillos, leones, águilas bicéfalas, caballos, etc.—, y porque algunos de sus materiales fueron elaborados o importados después de la conquista—la lana, la seda, etc.—. Tampoco se puede afirmar que dicha indumentaria sea hispánica. En primer lugar, porque muchas de sus telas fueron confeccionadas y parcialmente lo son todavía, con instrumentos y técnicas autóctonos —los indígenas fueron desde antiguo muy buenos tejedores—, en segundo lugar, porque en el vestuario del indio aparecen prendas que pertenecían al vestuario prehispánico: así el ‘maxtate’ de una pieza corrida por la entrepierna (a veces sobrepuesto al pantalón, otras veces cubierto por el chamarrón de fieltro, otras solo y a la vista), así el uso de sandalias o ‘caites,’ y muy principalmente el ‘huipil’ y la enagua enrollada en los trajes femeninos; en tercer lugar, porque la documentación colonial revela que la transformación del traje del indio fue muy lenta, que el vestir ‘a la española’ —es decir, con introducción de prendas de diseño europeo— se inició pronto entre la gente de las camarillas nobles de los pueblos, pero que la masa de los siervos, los maseguals, siguieron vistiendo hasta las postrimerías de la colonia en forma muy parecida, aunque no idéntica, a la usada antes de la conquista” (Martínez Peláez, *La patria* 605-6).

puramente indígena resulta romántica y antihistórica, y de hecho priva a los indígenas no solamente de aquellas dimensiones de su cultura que fueron destruidas por la Conquista, sino también de los bienes y de la tecnología europeos de los que se apropiaron para su propio beneficio” (Rowe y Schelling 73). A pesar de que en este planteo todavía se establece una diferencia entre expresión indígena y expresión mestiza (porque se concibe lo popular como espacio compacto de resistencia a la modernidad y se lo reduce a defensa de la memoria), dando lugar a que se considere lo indígena como puro por contraposición a lo mestizo (como impuro por mezclado), la idea de que negar la hibridación implica regatearle alcances a las culturas indígenas me parece iluminadora para lograr aceptar aseveraciones como esta: “Culturas populares: no existe ese artefacto en estado puro” (Sarlo 109).

No voy a entrar a reflexionar sobre la diferencia de enfoque de los Estudios Culturales y la antropología, pero sí es útil decir que las nociones que localmente se manejan para pensar la interculturalidad guatemalteca, se deben a antropólogos norteamericanos, tanto de derecha como de izquierda. Nociones como *racismo al revés*, *derecho a la diferencia*, etc., y el término “maya” mismo, que pueblan el léxico académico del debate actual sobre la multiculturalidad, se deben a ellos. Y no quiero decir con esto que los académicos “mayas” no piensen por sí mismos. Digo que sus elaboraciones tienen ese referente común, el cual, por otra parte, se mueve dentro de los marcos teóricos de los *Poscolonial Studies*, dudosamente aplicables a la América Latina y a Guatemala, que obtuvieron su independenciamos hace más de siglo y medio y cuya problemática cultural no es la misma que la de los países africanos y árabes recientemente independizados.

El concepto de pueblo y de lo popular suele estar restringido, en la antropología tradicional, a lo que se considera aborigen, y en tal sentido hay que replantearlo de raíz porque lo “aborigen” hoy día se mueve en los espacios de la televisión, la radio y el cine, y en otros espacios de consumo cultural, modernos y posmodernos, en los que articula sus identidades híbridas y negociables. Lo aborigen se mueve, pues, en el mercado, y en ese espacio se negocia a sí mismo con la (pos)modernidad transnacionalizada. Y eso no es sólo de ahora: en los años 70 conocí al padre del escritor indígena guatemalteco Luis de Lión, quien definía jocosamente a su padre como “escultor de antigüedades” porque hacía figuritas de animales en piedra, las enterraba en el patio de su casa en San Juan del Obispo y al cabo de unos meses las vendía a los turistas.

También en los años 70, y como resultado del interés de los turistas extranjeros en las artesanías textiles, se pusieron de moda entre las mujeres ladinas de Guatemala los rebozos llamados perrajes, y los empezaron a usar para asistir a fiestas y recepciones elegantes. El artista ladino Marco Augusto Quiroa montó una exposición de pintura que tituló precisamente “El Perraje”, en la que mostraba las posibilidades de uso de la prenda, y definió jocosamente el perraje así: “Prenda indígena que usa la ladina para parecer gringa,” sintetizando los usos identitarios posibles del perraje y, con ello, las posicionalidades móviles de los sujetos y las identidades que se negocian mediante el consumo cultural, en este caso de un objeto de cultura tradicional, refuncionalizado por la moda (el mercado).

Es necesario estudiar espacios concretos de hibridación cultural para examinar las identidades negociables, o en negociación, de Guatemala, en el

contexto de la relación que se establece entre la globalización, la producción y el consumo de cultura popular local, y el consumo activo de los mensajes globalizados de los medios masivos de comunicación y la industria cultural en general, entre los indígenas y los ladinos. Como parte de esta tarea, en los mapeos itinerantes, descriptivos de realidades observadas durante los veranos de 1995, 1996 y 1997 (Morales, *La articulación*), traté, en lo posible, de aplicar el criterio analítico del consumo creativo o “antropófago”. En otras palabras, el criterio de la indigenización de las propuestas culturales homogenizantes de la globalización.¹⁷ Es decir, de un consumo defensivo y, por ello, resignificador. Para ello eché mano de entrevistas personales, testimoniales, a fin de fundamentar la presencia o ausencia de resistencias en el tipo de consumo de que se tratara. En todo caso, intenté poner en cuestión la validez de la defensa oficiosa de la *cultural difference per se*, para matizarla con la posibilidad política del ingreso en la (pos)modernidad de todas las *cultural differences* pero consideradas como negociables, móviles, híbridas y autotransformables (*ibid.*).

17. “The central problem of today’s global interactions is the tension between cultural homogenization and cultural heterogenization. A vast array of empirical facts could be brought to bear on the side of the ‘homogenization’ argument, and much of it has come from the left end of the spectrum of media studies [...]. Most often, the homogenization argument subspecies into either an argument about Americanization, or an argument about ‘commoditization’, and very often the two arguments are closely linked. What these arguments fail to consider is that at least as rapidly as forces from various metropolises are brought into new societies they tend to become indigenized in one or other way: this is true of music and housing styles as much as it is true of science and terrorism, spectacles and constitutions. The dynamics of such indigenization have just begun to be explored in a sophisticated manner [...], and much more needs to be done. But it is worth noticing that for the people of Iran Jaya, Indionesianisation may be more worrisome than Americanization...” (Appadurai 295).

Ubicarse en el vértice de las diferencias implica lanzar la mirada analítica no sólo *hacia* sino *desde* la articulación de las diferencias étnicas y culturales. O, lo que es lo mismo, implica analizar un espacio geográfico nacional desde y en los espacios del mestizaje intercultural, que es aquél espacio en donde las diferencias se articulan para generar las hibridaciones y los mestizajes. Pero hacer eso implica una tarea aún mayor, ya vislumbrada por Jameson, a saber: “alcanzar un modo de pensar que sea capaz de aprehender de manera simultánea los rasgos funestos del capitalismo y su extraordinario y liberador dinamismo, en una misma reflexión, y sin atenuar la fuerza de ninguno de los dos juicios”.¹⁸ Esto, como advierte Jameson, deja fuera la mucho más cómoda posibilidad de los moralismos, tan corrientes en los ambientes del academicismo solidario con las culturas marginalizadas, subalternas y explotadas, ya que “la urgencia del tema demanda de nosotros que realicemos al menos un esfuerzo por reflexionar dialécticamente sobre la evolución cultural del capitalismo tardío, para entenderla al mismo tiempo como una catástrofe y un progreso” (169). En otras palabras, no podemos caer en preservacionismos culturalistas paternales a contrapelo de la brutal realidad reguladora del mercado en la producción y consumo de las culturas populares, y tampoco podemos estar hallando “resistencias” culturales en los menores gestos del subalterno, el cual a menudo simula las resistencias porque éstas (o la ilusión de éstas creada intencionalmente para consumo de los conglomerados solidarios) es mercadeable; cuestión que a menudo convierte a las “comunidades solidarias” en comunidades de consumidores de simulacros

18. (El posmodernismo 168).

de resistencias. En tal sentido, las solidaridades para con las expresiones contrahegemónicas deben tomar en cuenta los desplazamientos de lo hegemónico y de lo que no lo es, así como su constante negociación de posicionalidades.¹⁹

Todo esto, como también advierte Jameson, implica preguntarse acerca de algún “‘momento de verdad’ en medio de los más evidentes ‘momentos de falsedad’ de la cultura posmoderna” (169), a fin de ir más lejos y lograr articular una crítica consistente de lo que él llama la cultura del capitalismo tardío. Puesto que nos recuerda, “Ni para Marx ni para Lenin el socialismo consistía en un regreso a sistemas más reducidos (y por tanto menos represivos y abarcadores) de organización social; más bien, entendían las dimensiones alcanzadas por el capital en sus épocas respectivas como la promesa, el marco y la precondition para el logro de un socialismo nuevo y más abarcador. ¿Cuánto más no será así con el espacio más global y totalizador del nuevo sistema mundial, que exige la invención y el desarrollo de un internacionalismo de tipo radicalmente nuevo?” (170). Es en este sentido que realicé el mapeo itinerante que mencioné antes (Morales), como primer paso para llegar a pensar la interetnicidad y la interculturalidad no sólo como un caos, sino también como el inicio de un nuevo ordenamiento paradigmático más democrático. Ya que “La forma política del posmodernismo, si es que va a existir, tendrá como vocación la invención y proyección del trazado de un

19. “Between the logic of complete identity and that of pure difference, the experience of democracy should consist of the recognition of the multiplicity of social logics along with the necessity of their articulation. But this articulation should be constantly re-created and renegotiated, and there is no final point at which a balance will be definitively achieved” (Laclau & Mouffe 188).

mapa cognitivo global, a escala social y espacial” (173). Y, para lo que nos interesa, a escala internacional y global y, por ello, nacional y *glocal*.

El mestizaje intercultural o la articulación de las diferencias

Hay que insistir en explicar lo que *no* es el mestizaje intercultural. No es ladinización ni asimilacionismo ladino de los indígenas; tampoco una propuesta falsamente conciliatoria que postule un hermoso ser mestizo perfectamente balanceado, homogéneo y sin diferencias ni diversidades culturales, armoniosamente “nacional” y feliz, ni mucho menos una *raza cósmica* destinada a hegemonizar el futuro. No, eso no es el mestizaje intercultural que proponemos como eje de la reflexión sobre la nación y la identidad nacional.

La noción de mestizaje intercultural que proponemos parte de la premisa de que Guatemala es un mosaico o ensamble de diferentes culturas, énfasis y especificidades culturales que conviven en el mismo territorio de manera conflictiva por razones económicas y de prejuicios étnicos. Ningún grupo social está exento de tener prejuicios étnicos y culturales. Esta convivencia intercultural tiene infinitud de puntos de contacto que originan hibridaciones culturales e identitarias, las cuales son las que precisamente conforman los espacios del mestizaje intercultural. Son, pues, estos innumerables puntos de contacto de la convivencia interétnica e intercultural lo que, a nuestro modo de ver, caracteriza al país (y a la América Latina), y no las diferencias aisladas y sin articulación en las cuales insisten los mayistas, tanto indígenas como

ladinos, quienes quieren ver el mestizaje como ausencia de identidad.²⁰

En tal sentido, hay que preguntarse, ¿en donde se encuentra la unidad de la diversidad étnica? ¿Existe de por sí? ¿Se construye? La diversidad implica la existencia de las diferencias. El mestizaje intercultural implica el que esas diferencias se articulan de tal modo que dan existencia a una o a varias culturas híbridas, heterogéneas, mestizas, las cuales mantienen diferencias entre sí. Las diferencias se articulan en los espacios, conflictivos o no, de la convivencia interétnica. Y en Guatemala esa convivencia se da en todos los espacios geográficos y sociales, de tal modo que el mestizaje intercultural es total. En algunos espacios, sin embargo, hay énfasis que remiten ya sea a lo indígena, a lo ladino o a lo criollo o “blanco,” como les gusta a los criollos autollamarse. En otras palabras, las diferencias articuladas no se diluyen del todo sino se mantienen siendo diferencias, pero su articulación las modifica en el tiempo y el espacio. Los “blancos” reclaman incontaminación indígena o ladina, pero comen tamales, tortillas, chojín y pepián; hablan con un acento chapín²¹

20. “Lo que diferencia a mayas de ladinos es la cosmovisión. En Guatemala podemos señalar tres categorías de cosmovisión: la primera sería la cosmovisión cristiana, la que intentaron imponer en esta América los invasores e inmigrantes europeos. Es una cosmovisión que tiene sus raíces en la teología medieval y en la filosofía griega. Una segunda categoría es la cosmovisión sincrética, es una cosmovisión mestiza fraguada en la resistencia cultural, inestable e indefinida como todo mestizaje sin identidad. Y la tercera categoría es la cosmovisión Maya, que ahora renace y se revitaliza, que tiene sus raíces en las milenarias religiones y filosofía asiática reinterpretada por los sabios Mayas precolombinos. En este nivel de la cosmovisión es en donde está la diferencia” (De Paz 6). Este párrafo es un inmejorable ejemplo de fundamentalismo etnicista.

21. Chapín es el apelativo que en el siglo XIX los habitantes de las antiguas provincias de Centroamérica le adjudicaron a los capitalinos criollos de la ciudad de Guatemala, cuyas mujeres solían usar costosos zapatos altos de corcho llamados en España chapines. La arrogancia de los criollos de la Capitanía General se equiparó a la palabra chapín en el resto de Centroamérica y se generalizó a toda la población guatemalteca, la cual asume hasta la fecha el apelativo con el mismo

bastante grueso (el acento chapín tiene cadencia indígena) y acuden a la brujería cuando la gravedad del caso así lo amerita. Por su parte, los autollamados “mayas” han reinventado un pasado histórico y reclaman la total diferencia cultural, pero su lucha es por ingresar en la (pos)modernidad que hasta ahora ha sido una prerrogativa cultural y económica “blanca” y/o ladina. Las diferencias, pues, se articulan. Y es aquí en donde creemos ver la unidad posible de lo diverso: en *la conciencia de la articulación de las diferencias* y no en la negación ni en la magnificación de éstas para contraponerlas como polaridades binarias. Por ello, es en el mestizaje que implican los trajes españoles con que se representa el drama precolombino *Rabinal Achí*, como homenaje al santo patrono de Rabinal; o en el mestizaje que implica la vestimenta indígena del Maximón de Santiago Atitlán y la vestimenta ladina de su par, San Simón, en San Andrés Itzapa; y, en fin, en el mestizaje que implica la cocina popular compartida y degustada por todos, indios y ladinos, en donde vemos el espacio de la articulación de las diferencias y del mestizaje intercultural que proponemos como eje articulador para pensar la identidad nacional y alcanzar la democratización interétnica de la nación, en el plano ideológico. Esto, porque es en esos espacios en donde también vemos la existencia del sujeto popular interétnico que, organizado políticamente, podría ser la base de un proyecto político nacional-popular (Morales). Este mestizaje ha sido conflictivo y, de hecho, la figura de Maximón (mestiza por excelencia, tanto en sus versiones ladinas como indígenas) emblemata este conflicto cuyo síndrome consiste en renegar de esa parte del “otro” que todos tenemos

orgullo localista con el que los habitantes de los otros pequeños países de la región asumen los suyos.

dentro, en renegar de un componente constitutivo que no nos gusta y que sin embargo es la clave de nuestra hibridación y de nuestro mestizaje.²² Este es el síndrome de Maximón, el cual podría constituirse en motivo de orgullo si se asume, se acepta y se postula como eje de la identidad nacional. Como rasgo básico del sujeto popular interétnico. Pues cabe preguntar, ¿quién no padece el síndrome de Maximón?

Nos parece que la articulación de las diferencias es su denominador común (el de las diferencias), y no nos parece que las diferencia como tales (vistas como si nunca se articularan) sea el denominador común del país. Pensarlo así es concebirlo (al país) como un conjunto de *apartheids* incomunicados y estáticos. Por el contrario, los espacios de articulación de las diferencias o del mestizaje intercultural pueden constituirse en espacios de lo multiétnico-nacional mediante la acción de una fuerza política capaz de conformar su capital humano a partir del sujeto popular que se articula en esos espacios, cuya (in)conciencia identitaria es interculturalmente mestiza.

Todo esto implica concebir el respeto a la diferencia como un respeto a la diferencia que se articula con otras diferencias: o sea, un respeto a la diferencia articulada: un respeto al mestizaje intercultural, el cual es despreciado por los esencialismos. Y ahora sí, podemos decir que de la especial articulación de nuestras diferencias es que nace la diferencia: la diferencia que nos hace únicos

22. "La figura [Maximón] es una necesidad en razón de que sin ella o algo similar, dos religiones diferentes podrían no haber sido capaces de mezclarse, mientras que a la vez, es una maldición en razón de que con ella permanecen ligadas insatisfactoriamente" (Mendelson 139). Esta afirmación de Mendelson se puede ampliar a toda la cultura y la ideología para caracterizar el mestizaje guatemalteco: la necesidad y la insatisfacción de una y la otra parte con su contrario que la complementa es lo que constituye lo que he llamado el síndrome de Maximón, el cual aparece tanto en indios como en ladinos, en "mayas" como en mestizos.

como país en el mundo. Por todo, estudiar la articulación de las diferencias es estudiar Guatemala como un país interculturalmente mestizo. Estudiarlo como dividido en diferencias supuestamente irreconciliables, o conformado por dos o más culturas totalmente contrapuestas es complicar su democratización interétnica y retardar la fundación de una nación democratizada también en lo étnico. Es por ello necesario reescribir nuestra historia con criterios interétnicos e interculturales, a fin de establecer los orígenes concretos de nuestras diferencias y de sus innumerables articulaciones mestizas.

La articulación de la diferencia es lo que marca la diferencia. Por eso Guatemala es diferente a México, Perú, Ecuador, Bolivia, Paraguay y Brasil, que también son países cuyo eje cultural es interétnico. Estudiemos, pues, la específica manera como las diferencias se articulan en nuestro país, y no perdamos el tiempo ahondando la brecha de supuestas diferencias polares, opuestas, enemigas. Lo cual no implica negar las diferencias. Implica, sí, no esencializarlas.

Esto es lo que entendemos por mestizaje intercultural: *la toma de conciencia* de que no existe pureza cultural alguna sin diferencias articuladas en un marco de discriminación colonial. Y es con este criterio que proponemos repensar el país para contribuir a su democratización étnica, la cual debemos alcanzar por medio de una negociación interétnica. Para lograrlo, tenemos que superar el síndrome de Maximón, es decir, la renuencia a aceptar lo que del “otro” hay en nosotros, lo cual implica remontar la estructura ideológica colonial que todavía anima nuestras relaciones interétnicas.

La negación del “otro” como mecanismo de autoafirmación constituye el mecanismo-eje del conflictivo mestizaje guatemalteco: la negación del indio

que todo ladino lleva dentro (por razones originarias, coloniales, de mestizaje), y la negación del ladino que todo indio aborrece pero que tiene de modelo impuesto por la colonización y la opresión, es una negación inútil. Ni los indios ni los ladinos quieren asumir que el “otro” está y habita en ellos mismos, y que el malestar de la cultura mestiza (indioladina) radica en la infructuosa negación de su incorporada otredad.

Luis de Lión planteó muy bien ese conflicto, en la literatura, desde una perspectiva del indio.²³ Falta que lo hagan los mayistas. Los ladinos deben hacerlo también, asumiendo que si aborrecen al indio es porque quieren negar que, como en el cuento de Francisco Méndez, hay un “indito” que suena su sonaja en su corazón y lo anima.²⁴ Se evitaría así otra reacción ladina que es

23. “... recordás que vos también te enamoraste de ella, que varias veces estuviste tentado a salir de tu aislamiento, de ingresar a la cofradía para que te eligieran principal y tener la oportunidad de llevártela a tu casa. Recordás que durante mucho tiempo la visitaste a solas, que entrabas y salías de la casa del cofrade en donde ella se encontraba, que decías que ibas a pedirle un milagro, que le llevabas flores, velas, candelas, que te le declarabas en silencio, que deseabas que ella te contestara, que ya en tu casa la soñabas desnudita en tu cama, que la sentías, que la oías cesar, acabar, que la probabas y no pensando en si era virgen o madre o puta sino mujer blanca, ladina, mujer de otro lado, de la otra raza a la que vos te querías integrar por tu dinero, por la blancura de tu casa, de tu alma, a pesar de la indiez de tu cara, de tu rabadilla, de tu pelo. Recordás que una vez dijiste que con ella sí tendrías un hijo, un hermano de madre del invasor de estas tierras, un divino mestizo aunque después te negara a vos. Recordás que sabiendo que era imposible un unión con ella, con esa madera, buscaste a muchas, que les decías que en tu pueblo tenías tierras, dinero, buena casa; recordás que todas te rechazaron, que no te miraban siquiera, que sólo te escuchaban las de las cantinas pero que de todas maneras te decían: -!Indio!- y que entonces fue cuando te conseguiste a ésta que sí te habla; que sí te oye, que sí te amó, que aún podría amarte otra vez; a esta que es india pero que por lo menos tiene el nombre y el apodo de la que vos adorabas; a ésta, pero no para mujer sino que para sirvienta. Sí, sentís envidia del que se llevó a la Virgen, a la otra Concha, a la verdadera. Sentís envidia porque sabés quién es él, porque sos vos mismo pero al revés...” (De Lión 65-66).

24. “—¿Y entonces, en el chinchín del Cicimite, quién hace el ruido?

cara de la misma medalla: la de la autonegación expiatoria y el autodenigramiento culposo para ensalzar artificiosamente al indio, especialmente visible entre intelectuales y artistas ladinos.²⁵

—Hay otro Cicimite más chiquito adentro del chichín del Cicimite, patrón. Verdaderamente da miedo lo chiquito qu'es el Cicimite que'stá adentro del chinchín del Cicimite grande...

[...]

Fuimos metiéndonos más y más en una embrujadora teoría de Cicimites cada vez más pequeños, que aparecían sonando los sonajeros del Cicimite que le precedía en tamaño, y que a su vez tenían en la mano un sonajero más diminuto, dentro del cual aparecía un Cicimite un grado más chico. Verdaderamente, daba miedo considerar esa interminable legión de Cicimites, que se lo iban llevando a uno hacia lo infinitamente pequeño, sin posibilidades de hallar un asidero, un punto en el cual ya no se pudiera descender una grada más...

[...]

Pero cuando Tebalán nos reveló que era el Cicimite el que animaba nuestro mismo corazón, que era él que lo repicaba, el que lo hacía sonar, estuvimos al borde de la locura. Sobre todo cuando mi hermano planteó el asunto, en forma similar a la del chinchín; el Cicimite, que uno llevaba en el corazón, también tenía corazón. ¿Quién movía el corazón de ese Cicimite que estaba dentro de cada corazón? Y caímos en la cuenta de que era otro más pequeño, en cuyo corazón había, a su turno, otro con corazón a la vez movido por un nuevo y más diminuto Cicimite, con corazón a su vez, y así, hasta el infinito...

[...]

—¿Y cuando uno se muere y se para el corazón, qué se hacen los Cicimites?— quisimos saber con mi hermano.

—Los naturales no se mueren, patrón; los naturales se van pa'l Xibalbá y se llevan su Cicimite en el corazón.

—¿Pero y nosotros?

—Eso sólo lo sabe el nahual de los ladinos patrón; preguntásele al nahual de los ladinos, a ese nahual preguntásele" (Méndez 65-67).

Imposible no visualizar el envase del aguardiente marca "Quetzalteca especial," llamado popularmente "Indita," en cuya etiqueta aparece una joven indígena con un envase de aguardiente en la mano, el cual tiene a su vez la misma figura en la etiqueta, y así hasta el infinito.

25. "[...] la autorrepresentación presente en obras como Popol Vuh o Rabinal Achino contempla la presencia del 'otro': el occidental o su vicario, el llamado 'ladino'. [...] Se llama 'ladino' a todo aquel que no es indio puro [énfasis mío]. Entran, pues, en esta categoría, todos los mestizos, que conforman la mayor parte de la población no india de Guatemala y que han monopolizado todos

La ladinidad primero y la “occidentalidad” después han sido los espejismos que los indígenas han ansiado y han odiado porque a la vez se les ofrecen y se les niegan. Y la identificación que la explotación ha hecho del indio con el atraso y la miseria, es lo que rechaza el ladino porque amenaza su sentido de bienestar. Sin llegar a proponer el absurdo ideal del *melting pot*, asumamos que el “otro” habita en nosotros y que es parte constitutiva nuestra. A partir de allí, podemos establecer diferencias y crear una normativa para que las mismas sean respetadas por unos y por otros. Pero la fórmula inversa, es decir, establecer diferencias para profundizar más la negación infructuosa del “otro”, eso solamente expresa que se está actualizando un viejo problema: el del mestizaje conflictivo. Y no se trata de poner al día y a la moda los viejos problemas, sino más bien de superarlos para enfrentar otros. Por eso, es hora de pasar ya a un mestizaje democrático, asumido por unos y por otros, y comprometido con la garantía de la práctica igualitaria de todas sus variantes y también, ahora sí, con el respeto igualitario a las diferencias existentes entre esas variantes de esta cultura nuestra, compartida y, hasta ahora, escindida.

Como la negociación de la democratización étnica debe tener como eje ideológico el mestizaje intercultural, repensar y replantear la noción de

los mecanismos del poder y de la economía (Liano, Ensayos 35). “La etnia ladina, hegemónica en Guatemala, es el resultado, fundamentalmente, de la mezcla de español y maya [énfasis mío]. Conformada como unidad política durante el período colonial, los ladinos no tienen conciencia de operar como grupo étnico y se consideran a sí mismos guatemaltecos, aunque por esto connotan subjetivamente un sentirse (o desearse) blancos y occidentales. Por esta razón definen su identidad en oposición al maya y articulan un lenguaje racista en contra de estos últimos que evoca el de los blancos sudafricanos y del sur de los EE.UU. Generalmente se considera como ladino todo aquel que no se define a sí mismo como miembro de un grupo étnico maya” (Arturo Arias, “Asomos de la narrativa indígena maya”, en De Lión vi).

mestizaje debiera ser la tarea académica de indígenas, mayistas y ladinos. El mestizaje intercultural no evade las especificidades culturales ni las diferencias, pero tampoco impulsa diferenciaciones esencialistas y fundamentalistas, como es el caso de la ideología mayista o del ladinismo etnocéntrico (que son dos caras de la misma moneda). Con el esencialismo y el fundamentalismo la negociación es imposible. Por eso, la reflexión sobre la negociación interétnica según los criterios que proponemos, puede constituir una manera expedita para contribuir a la democratización general del país.

Finalmente, el discurso de la autovictimización constante y de la acusación de racismo en contra de la ladinidad, se ha agotado en sí mismo como táctica ideologizadora, después de la fase de construcción de la identidad política “maya” y luego de la fase de la lucha por el *reconocimiento* de las diferencias culturales, concluida con el “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas”. Actualmente, el movimiento mayista transita una fase antiladina, en la que se le niega a la ladinidad el derecho a la identidad, al territorio y a la existencia porque “el ladino es un ser ficticio” (como postuló el ladino antiladino Guzmán Bökler, cuyo libro inspira al mayismo), es decir, un ser sin identidad (como si eso fuera del todo posible). La acción y la reacción ladinas ya están a la vista y están cobrando cada vez más fuerza. Por ello, los mayistas debieran pasar ya al espacio de la negociación realista y dejar a un lado el discurso ideologizador que le gusta escuchar a la burocracia de la cooperación internacional. La negociación interétnica es un asunto interno de Guatemala, y por ello es deseable y conveniente que lo resolvamos los guatemaltecos sin acudir a tutelajes paternalistas, lo cual no quiere decir que debamos aislarnos de la comunidad internacional pero sí que reclamemos

nuestro derecho a la autonomía en las decisiones políticas.

Indios y ladinos, “mayas” y mestizos son abstracciones a las cuales remitimos nuestras identidades híbridas y mestizas. No existe el indio o el “maya” ni el ladino o el mestizo químicamente puros. Situémonos en los espacios de la hibridación y no en las polaridades arquetípicas para inventar una nación democrática y superemos ya toda suerte de esencialismos, fundamentalismos y puestas en escena para la cooperación internacional. El país necesita crearse una ideología nacional lo más integrada posible para enfrentar la globalización cultural con alguna dignidad. Dejemos ya de atrincherarnos detrás de identidades esencialistas como las de indios y ladinos, “mayas” y mestizos, y lleguemos a sentirnos todos chapines.²⁶ Así, el construccionismo identitario ladino será del todo innecesario pues no tendrá contrapartida a la cual oponerse, y el discurso del debate interétnico podrá buscar solucionar los problemas comunes del pueblo y diseñar un interés nacional que nos lleve a estadios de desarrollo largamente añorados y sistemáticamente negados. He aquí la porción de utopía que nos corresponde alcanzar en lo inmediato y que requiere la fuerza de todos.

26. “Vamos a afianzar una identidad nacional, basada en el respeto mutuo. Un ser guatemalteco, un ser chapín dentro de esa pluralidad. Algún día vamos a arrancar las raíces del racismo. No es una utopía plantear en Guatemala la diversidad étnica y la nación plural dentro de la unidad nacional. Así es la naturaleza de Guatemala, aunque nos cueste aceptarlo” (Menchú 273). Yo agregaría que se trata de perseguir una unidad nacional fundada en la diferencia étnica, pero articulada por el pluralismo (mestizaje) intercultural, y que ésta es sin duda la realidad de nuestro país. Hace falta que entre todos la democraticemos.

Bibliografía

- Beverley, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New edition. Durham: Duke University Press, 1999.
- Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- Morales, Mario Roberto. "Peripheral Modernity and Differential Mestizaje." *Coloniality At Large*. Eds. Mable Moraña and Enrique Dussel. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- _____. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Guatemala: Flacso, 1999, y Consucultura, 2002.
- Moreiras, Alberto. "Restitution and appropriation in Latinoamericanism." *Journal of Interdisciplinary Literary Studies* 1 (1995).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Introduction. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies*. Eds. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. Delhi: Oxford University Press, 1988. 3-34.
- Stoll, David. *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*. Boulder: Westview, 1999.

Mario Roberto Morales
Department of Hispanic Studies
University of Northern Iowa, USA
E-mail: mrobertomorales@yahoo.com