

# NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES EN LOS ESPACIOS MULTICULTURALES DE LA (PRE-POS) MODERNIDAD

*Mario Roberto Morales*

[Periodista: *-Are you a Mod or a Rocker?*  
Ringo Starr: *-I'm a mucker...*]

Pensar la dinámica de la multiculturalidad en un país como Guatemala, con veintidós etnias y veintidós lenguas diferentes, además del español, 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 confunden 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)<sup>(1)</sup>. 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 generis* que asumen en los

1 Néstor García Canelini. *Culturas híbridas*. Grijalbo, México, 1998.

espacios del mercado globalizador<sup>(2)</sup>. 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.

Desde la perspectiva transdisciplinaria de los Estudios Culturales Latinoamericanos, pensar la multiculturalidad en Guatemala implica ubicar los escenarios en los que las culturas tradicionales se encuentran con la industria cultural transnacional, para luego pasar a describir los procesos transculturadores de hibridación que ocurren en ese encuentro y así poder dar cuenta de la articulación de identidades híbridas en constante negociación, la cual se opera en estos espacios de encuentro, resignificación y rearticulación ideológica y cultural de identidades. Todo esto supone la noción de que ni en Guatemala, ni en ninguna parte, 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 actual. En el plano de ciertas ideologías fundamentalistas, esencialistas y racistas, tanto de la ladinidad como de la indianidad maya, todavía se opera con nociones abstractas, binarias e irreconciliables, que están remitidas a la vieja contradicción indio/ladino, o, para decirlo en términos de la posmodernidad intelectual maya, apegada a la *political correctness* norteamericana, están remitidas a la contradicción igualmente binaria mayas/mestizos<sup>(3)</sup>.

Obviamente, todo este asunto nos lleva a la cuestión de la definición del sujeto popular, tanto en lo referido a la producción y consumo ideológico y cultural, como a la posición clasista. Y, claro, al problema de que las posicionalidades de etnia, clase y cultura son posicionalidades 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. Esto significa que el sujeto popular es transcultural, por un lado, y puede ser 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. 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 Angeles, Nueva York o Miami puede ser de hecho conceptualizada como subalterna. Y ocurre que ese ladino del que hablamos puede perfectamente

2 Néstor García Canclini. *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo, México 1995. En las siguientes citas de este texto sólo se indicará el título y la página.

3 Mario Roberto Morales, "Identidades y subalternidades híbridas: indios/ladinos, mayas/mestizos, Guatemala/Guatemaya", ponencia inédita presentada en LASA, Washington, septiembre de 1995.



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. Todos sabemos que Los Angeles y Nueva York son tan cruciales para la economía guatemalteca, como lo es la planicie de la costa con sus grandes plantaciones agropecuarias, cuestión que define a este sujeto como un sujeto transfronterizo, 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 negocia su identidad ladina, frente a los indios y los ladinos de Guatemala, en términos diferentes en que negocia su identidad guatemalteca en los Angeles frente a otros latinoamericanos, frente a los gringos, y junto a -es posible- indios guatemaltecos. Hegemónico en su tierra y subalterno en el extranjero, esa dualidad identitaria es asumida por nuestro sujeto híbrido como algo natural y vivido, aunque le resulte conflictivo<sup>4</sup>.

En Guatemala, la ladinidad es hegemónica y la indianidad o mayidad es subalterna, aunque ambas puedan ser en un momento dado dominantes o dominadas en lo económico: 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. Y 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 realizan siempre en un marco de desventaja para la parte maya, y siempre ha ocurrido así desde la conquista y la colonia, pasando por la revolución liberal, la revolución burguesa y la guerra revolucionaria, hasta llegar a la época de la globalización.

La cultura popular y sus productos están mediados, en su producción y su consumo, por el mercado y sus mecanismos. Así como existe una burguesía indígena que fabrica y exporta tejidos; también se dan casos como el de un norteamericano en Panajachel que es propietario de una tienda de tejidos típicos, y quien ha realizado diseños e introducido colores nuevos en la confección de las telas indígenas; indígenas de Salcajá 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

4 «... toda hegemonía no es sólo una articulación de posicionalidades: es articulación de posicionalidades en un campo surcado por los antagonismos.» Ernesto Laclau, "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Julio Labastida Martín del Campo (coord.), México: Siglo XXI, 1985, p. 23.

popular a la demanda transnacionalizada de bienes culturales no proviene de sus productores sino de personas foráneas. En este caso, la cultura popular no es espacio ni de preservación ni de resistencia y ni siquiera de transformación autóctonas, sino receptáculo 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<sup>(5)</sup>.

Y bien, las hibridaciones vienen ocurriendo desde mucho antes de la globalización y constituyen signo de diversidad de las culturas populares tradicionales. 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 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"<sup>(6)</sup>. 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 los 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"<sup>(7)</sup>.

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 multiculturalidad guatemalteca se deben a antropólogos norteamericanos, tanto de derecha como de izquierda. De tal manera que tanto los indigenismos sumisos como los indianismos belicistas toman sus bases teóricas de la antropología cultural norteamericana, de diversas formas. En tal sentido, nociones como *racismo al revés*, *derecho a la diferencia*,

5 "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." George Yúdice, "Globalizing the barrio", en *Critique of marginality: essays on cultural politics*, inédito, p.4.

6 William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad*, México: Grijalbo, 1993, p.73.

7 Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires: Ariel, 1994, p.109.



etc., y el término *maya* mismo, que pueblan el léxico académico del debate actual sobre la multiculturalidad, se deben a los antropólogos norteamericanos. Y no quiero decir con esto que los académicos mayas o ladinos indigenófilos guatemaltecos no piensen por sí mismos. Digo que sus elaboraciones tienen ese referente común, el cual, por otra parte, aún no rebasa los marcos teóricos de los *Poscolonial Studies*, dudosamente aplicables a Guatemala, que obtuvo su independencia del colonialismo hace más de siglo y medio y cuya problemática cultural no es la misma que la de los países africanos o mediorientales recientemente independizados. El concepto de pueblo y de lo popular está también restringido en la antropología 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 híbridadas y negociables. Lo aborigen se mueve en el mercado también y en ese espacio se negocia a sí mismo con la (pos)modernidad. Y eso no es sólo de ahora: en los años 70 conocí al padre de Luis de Lión, el único novelista indio de Guatemala, y este señor se definía a sí mismo como "escultor de antigüedades" porque hacía figuras de animales en piedra, las enterraba en el patio de su casa en San Juan del Obispo, y al cabo de unos meses bajaba a venderlas a la ciudad de Antigua a los turistas extranjeros. 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 pintor y escritor 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).

He escogido algunos espacios de hibridación cultural para examinar las identidades negociables o en negociación de Guatemala, en el contexto de la globalización y el consumo de los mensajes de los medios masivos de comunicación y la industria cultural, en general: el Parque Central de la ciudad de Guatemala, como parte de su centro histórico; los pueblos de San Lucas Tolimán, Santiago y San Pedro La Laguna en el lago de Atitlán, así como algunos casos aislados que evidencian dramáticas movilizaciones de la identidad. Quedarán por fuera otros espacios por analizar, como algunos espacios letrados: el de la literatura escrita por mayas, el del testimonio, y el de la literatura escrita por ladinos acerca de los mayas. En estos análisis descriptivos de realidades observadas durante el verano de 1995, trataré, en lo posible, de aplicar el criterio del consumo creativo o "antropófago".

En otras palabras, el criterio de la indigenización de las propuestas culturales homogéneas y homogenizantes de la globalización)<sup>8</sup>. Es decir, del consumo creativo, defensivo, resignificador; aunque a menudo harán falta entrevistas para fundamentar la presencia o ausencia de resistencias y el tipo de consumo de que se trate. En todo caso, se intentará poner en cuestión la defensa de la *cultural difference per se*, para matizarla con el ingreso en la (pos)modernidad de todas las *cultural differences*, pero consideradas como negociables, móviles, híbridas y autotransformables<sup>9</sup>.

### LOS INDIOS YA BAJARON DEL MONTE: RESIGNIFICACIÓN POPULAR DEL ESPACIO URBANO

El Parque Central emblematisa la ciudad de Guatemala en cuando *locus* de la hibridación y negociación de identidades. Los días domingos, cuando las sirvientas domésticas mayas tienen su día libre y también lo tienen muchos soldados mayas que hacen su servicio militar, el Parque Central, punto de partida y llegada de lo que todavía puede considerarse -a pesar de la depredación arquitectónica de que ha sido objeto- el centro histórico de la ciudad, se llena de centenares de muchachas que visten sus trajes regionales y de muchachos vestidos con ropas occidentales y cortes de pelo militares. Antes de la guerra contrainsurgente, el espacio de diversión y encuentro urbano-capitalino de hombres y mujeres mayas era el Obelisco, una plaza conmemorativa de la Independencia, ubicada en lo que era la zona residencial elegante de la ciudad. Hoy, esa zona es comercial y (pos)moderna, y ha sustituido al centro histórico en sus antiguas funciones comerciales urbanas, el cual queda como residuo mercantil

8. «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 Irian Jaya, Indonesianisation may be more morrisome than Americanization...» Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, Vol. 7, 1998, p.295.

9. «Despite my use of the term 'cultural difference', I am not attempting to unify a body of theory, nor to suggest the mastery of a sovereign form of 'difference'. I am attempting some speculative fieldnotes in that intermittent time, and interstitial space, that emerges as a structure of undecidability at the frontiers of cultural hybridity. My interest lies only in that movement of meaning that occurs in the writing of cultures articulated in difference.» Homi K. Bhabha, «Dissemination: time, narrative, and the margins of the modern nation», en Homi Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, London, 1990, p.312.



para capas medias de escasos recursos y para "la chusma". Consecuentemente, los cines, cafeterías y demás espacios transnacionales de esparcimiento como *McDonald's*, *Burger King* y sus epígonos de *fast food* locales, han sido literalmente tomados por el pueblo (por la chusma), aunque solamente los días domingos. El resto de la semana, el centro histórico funciona como espacio de ubicación de edificios públicos y privados, adonde mucha gente debe llegar para realizar trámites de todo tipo, aunque el uso que se hace del centro histórico hoy día es ya, en gran medida, un uso barrial. Los domingos, pues, el centro se convierte en espacio de la chusma y a las capas medias no se les ocurre irse a meter a un cine o a una cafetería ubicados allí. Las calles del centro están repletas de mercancías en las que pueden verse etiquetas que rezan *Levi's*, *Wrangler*, *Lee*, *Reebok*, *L.A. Gear*, *Adidas*, *Fila*, etc., y, claro, puede verse a gran cantidad de hombres del pueblo de todas las edades, mayas y ladinos, vistiendo esas prendas, comprándolas a los vendedores ambulantes, y escuchando música de rock pesado en enormes radiograbadoras que llevan cargadas sobre los hombros, convertidos en consumidores transnacionalizados de una cultura internacional<sup>(10)</sup>. Sus cortes de pelo pueden ser *punk* o no, pero en todo caso son cortes a la moda norteamericana. En los cines del centro pueden verse películas con Bruce Willis, Arnold Schwarzeneger, Steven Segal o Sylvester Stallone, y a la salida oír comentar a los cinéfilos lo buenas que son las películas según la violencia que presentan. Jóvenes soldados suelen llevar a sus novias (sirvientas domésticas) a ver estas películas para luego comer algo en *Pizza Hut* aunque, como dije, existen alternativas locales de *fast food* más baratas como *Pollo Campero*, empresa cuyo lema publicitario afirma que ese pollo frito es "tan guatemalteco como tú"<sup>(11)</sup>.

García Canclini dice que "la vida social urbana ya no se hace sólo en los centros históricos o tradicionales de las ciudades sino también en los centros comerciales modernos de la periferia" y que "los paseos se desplazan de los parques peculiares de cada ciudad a los *shoppings* que se imitan entre sí en todo el planeta"<sup>(12)</sup>. El caso que estamos describiendo plantea la necesidad de análisis más relativizados

10. «The difference between the slum kids of Medellín who consume punk rock and the unemployed British working-class youth on the dole who invented it is not all that significant in class (or linguistic or musical terms). They are both part of a postfordist, transnational subproletariat in formation." John Beverley, *Against literature*, University of Minnesota Press, 1993, p.p 7-8.

11. «The position of a given form of cultural practice within the disposition of a given cultural field and, accordingly, the part it plays within the wider social processes are constantly shifting and changing as the relationships which define that field are themselves constantly redefined and rearticulated. There are no forms of cultural practice which are intrinsically and forever either dominant or oppositional. Their function and effect, in political terms, depend on the place they occupy within the incessantly changing nexus of relationships which defines their position in relation to one another". Tony Bennet, *Formalism and Marxism*, London: Methuen, 1979, pp. 166-167.

12. *Consumidores y ciudadanos*, p. 86.

por lo menos para Centroamérica. La afirmación de García Canclini vale para las capas medias pero no para las masas populares guatemaltecas, mayas y ladinas, las cuales han tomado el centro histórico de la ciudad para su consumo masivo. Claro que es un espacio que de alguna manera les ha sido asignado para promover entre ellos los consumos urbanizados de cultura industrial transnacional. Lo que resulta interesante es establecer de qué manera sus consumos resignifican los objetos y mensajes homogenizados, y cómo los adecuan a sus necesidades híbridas de cohesión, identificación y legitimación. De esta forma se estaría estableciendo hasta qué punto los consumos populares pueden constituir espacios de resistencia cultural, de transculturación o de aculturación. Por lo que se puede observar a simple vista, pareciera que se trata de consumos transculturales, y quizá lo que siga pueda servir para ilustrar esta afirmación.

Una de las funciones de este espacio -el Parque Central y las calles aledañas- es servir como un puente de comunicación inter e intraétnica, ya que allí se congregan mayas de todas las etnias que se comunican en la *lingua franca* del español o del quiché. Esto también ocurre en los mercados, pero no con las implicaciones con las que ocurre aquí, como veremos. Eso, por un lado. Por otro, los vendedores ambulantes son también indígenas que ya no negocian traumáticamente sus identidades en el espacio de los cuarteles del ejército, sino en áreas marginales formadas algunas antes y otras después de la guerra contrainsurgente, cuando ésta alcanzó su fase más aguda (1980-84). De 1982 a 1984, la población de la ciudad creció de un millón a tres millones de personas y actualmente es de tres millones y medio. Una gran cantidad de esa gente era población desplazada de sus comunidades por la guerra etnocida, que se asentó en zonas marginales de la ciudad con hijos que ahora son adolescentes o adultos y que constituyen el ejemplo más dramático de identidades híbridas. Las muchachas conservan su traje autóctono aunque hibridizado con prendas occidentales como suéteres de fabricación industrial, tacones altos, etc. Y los muchachos visten a la moda norteamericana, con gorras puestas al revés y camisetas con emblemas y marcas gringas, probablemente traídas de contrabando desde el Canal de Panamá o confeccionadas en las maquiladoras de San Juan Sacatepéquez, en donde varias familias indígenas se han enriquecido con la maquila, usando mano de obra indígena local. Mucha de esa juventud maya que ya no habla sus lenguas vernáculas se ocupa en trabajos temporarios e inestables, lavando autos, vendiendo mercancías baratas, o bien enrolándose en pandillas de crimen organizado para llevar a cabo robos de objetos que extraen de automóviles, asalto a personas en la vía pública y otras formas de subsistencia. A estas pandillas se les conoce como *maras*, y están muy ligadas al problema de los *niños de la calle* y a su drogadicción crónica sobre todo por inhalación de pegamento industrial, así como a su exterminio sistemático por parte de



policias y particulares que los consideran un motivo de vergüenza para la ciudad<sup>(13)</sup>.

El consumo crea sujetos porque algunos de estos sujetos no existían antes de un particular consumo y porque su identidad se define a partir de la clase de producto consumido. Es el consumo de música, cine, ropa, tipo de comida, etc., lo que visiblemente articula nuevas identidades híbridas en estos conglomerados, los cuales las negocian de maneras intrincadas y complejas<sup>(14)</sup>. Un ejemplo son las relaciones de enamoramiento y noviazgo entre indígenas, en las que la alternancia del castellano y los dialectos es constante, así como las formas de cortesía comunitarias rurales para invitar a la persona enamorada a comer pizza o hamburguesas al ritmo del *heavy metal*, luego de tomarse de la mano o darse un beso viendo, literalmente, sangrar la pantalla con un *thriller* norteamericano en uno de los muchos cines del centro. Esta ha sido la experiencia de Candelaria, por ejemplo.

Candelaria es una muchacha quiché cuyo novio es kaibil (miembro de la tropa especial contrainsurgente que perpetró las masacres de indígenas durante la guerra etnocida); ella lleva siempre un llavero con la foto del novio en uniforme militar, y asiste a una iglesia evangélica de la misma denominación de la del general Efraín Ríos Montt (*Gospel Outreach Church*), bajo cuya jefatura de Estado se perpetraron las peores masacres de indígenas y por cuyo partido habrían ambos de votar en las elecciones de noviembre de 1995. Candelaria renunció a su trabajo de sirvienta doméstica a principios de 1995 y, cuando su patrona fue a buscarla a una colonia semi marginal de la ciudad, se encontró con que su hermano vivía en una casa de dos pisos hecha de bloc y cemento y vestía como ladino, que su hermana

13 El problema de las *maras*, los comportamientos juveniles y sus sistemas de valores, así como el problema de los *niños de la calle*, han venido siendo estudiados - desde una perspectiva sociológica y antropológica - por la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales -AVANCSO- en Guatemala, la cual publica periódicamente sus informes de investigación.

14 De hecho, tanto las vestimentas como los comportamientos y los consumos visibles por ejemplo, en los locales de videojuegos del centro histórico, denotan que estos conglomerados ya participan plenamente de algunos elementos de la obscenidad que Baudrillard le adjudica al éxtasis en que nos sume la comunicación electrónica, pues si sus hábitos de vestir y otros denotan que ven comerciales de televisión, es de suponer que ven *El Show de Cristina* y otros: "Thus the consumer society was lived under the sign of alienation; it was a society of spectacle, and the spectacle, even if alienated, is never obscene. Obscenity begins when there is no more spectacle, no more stage, no more theatre, no more illusion, when everything becomes immediately transparent, visible, exposed in the raw and inexorable light of information and communication.

"We no longer partake of the drama of alienation, but are in the ecstasy of communication. And this ecstasy is obscene. Obscene is that which eliminates the gaze, the image and every representation. (...) It is no longer the obscenity of the hidden, the repressed, the obscure, but that of the visible, the all-too-visible, the more-visible-than-visible...". Jean Baudrillard, *The ecstasy of communication*, Semiotext(e), New York: Columbia University, 1988, p.p 21-22. (Interesante sería averiguar hasta qué punto estos conglomerados se encuentran en la alienación o en el éxtasis de la comunicación.)

vestía traje autóctono y vivía en la misma casa, y que a Candelaria se la había "robado" el novio y no se sabía nada de ella. Generalmente, cuando esto ocurre, la muchacha se aparece por su casa cuando ya lleva en brazos a su primer hijo. La seducción, pues, funciona en medio de las hibridaciones, y la negociación cumple sus objetivos aunque de manera distinta a la tradicional. Como puede leerse en el testimonio de Rigoberta Menchú, una relación como ésta se hace de manera totalmente distinta en los ámbitos de la comunidad campesina. Es posible que Candelaria vuelva a trabajar como doméstica y que, al cabo, se vaya a vivir a un área marginal de la ciudad con su marido, que tal vez se empleará como guardaespaldas de algún diputado de derecha o como guardia de la entrada de una embajada, etc. Uno que otro fin de semana visitarán a sus familiares en sus aldeas de origen y hablarán la lengua que su hijo ya no aprenderá. Esto, para imaginar un final feliz de la historia.

El caso del Parque Central y el centro histórico de la ciudad de Guatemala, de su uso y consumo por parte de la población maya urbanizada, así como de las hibridaciones y negociaciones identitarias que propicia, me motiva las siguientes reflexiones. ¿Cómo se negocia una identidad? Primero hay que establecer de qué identidad se trata. Digamos que se trata de una mujer maya que viene del Altiplano a buscar trabajo de sirvienta doméstica a la capital, como Candelaria. En el congreso de LASA, en septiembre pasado, en Washington, Demetrio Cojtí puso como ejemplo de racismo en Guatemala el que una mujer maya a menudo debe despojarse de su traje autóctono para que se le facilite encontrar trabajo como doméstica en una casa ladina. Yo podría poner una variante de este ejemplo para ilustrar el racismo ladino: a muchas amas de casa ladinas les gusta tener sirvientas "inditas" y "envueltas" porque las consideran "menos maléadas" que esas que andan por ahí maquilladas, de tacón alto y que, precisamente por todo eso, no son indígenas, ya sea porque nunca lo han sido y vienen de Oriente (por ejemplo) o porque han dejado de serlo gracias a la hibridación con la que asumen sus identidades. O, mejor dicho, su identidad negociable. Me explico mejor: ya sea porque se quite su traje para conseguir trabajo y eso se interprete por parte de la intelectualidad maya como racismo porque implica una negación del ejercicio de la propia cultura maya, etc., etc., ya sea porque se lo quite porque quiere quitárselo y eso precisamente le dificulte conseguir trabajo; en ambos casos esa mujer está negociando su identidad para sobrevivir económica, cultural e ideológicamente en un país multicultural y multiétnico en el que el problema de la multiculturalidad no ha sido democráticamente resuelto. Candelaria no se quitó su traje, pero muchas de sus amigas sí.

Todos, en una forma u otra, negociamos nuestra identidad. Lo que a su vez quiere decir que no tenemos una sino varias identidades, según sean las necesidades que tengamos de negociar la identidad.



Los guerrilleros ladinos negociaban sus identidades cuando iban a comunidades indígenas a tratar de ganar militantes, y trataban de hablar como hablan los campesinos y adoptaban fórmulas de cortesía y comportamientos cotidianos de los campesinos. Se mimetizaban, o al menos trataban de hacerlo, para lograr la adhesión y la militancia indígena.

Lo que plantea la negociación de las identidades, o, mejor dicho, lo que plantea el que las identidades sean negociables y, por ello, flexibles e híbridas, es que son autotransformables: van y vienen desde su originalidad en gradaciones y modalidades diversas según sean las necesidades que les plantea la sobrevivencia económica, cultural e ideológica. De modo que los espacios de hibridación y negociación de identidades nos aparecen como zonas penumbrosas, amorfas y gelatinosas en donde nada o casi nada es seguro e inamovible y, mucho menos, eterno y seguro. ¿En donde están, según esta lógica, "las" identidades firmes que son como trincheras desde las cuales juzgamos al "otro" y nos definimos según las diferencias? Tal vez sólo en la mente de los intelectuales fundamentalistas.

Existen, nadie lo duda, indios y ladinos en Guatemala. O mayas y mestizos, como gusta decir la intelectualidad maya radicalizada. Pero ¿dónde están y quiénes son exactamente? Si nos atenemos solamente al principio y al derecho de la autodenominación, basta con que yo diga que soy ladino para que se me considere ladino, y basta con que Alfredo Tay, Estuardo Zapeta, Demetrio Cojtí o Humberto Ak'abal digan que son mayas para que se les considere mayas. En Costa Rica y en Estados Unidos a mí me dicen que soy indio o, por lo menos, aindiado. Y creo que a los intelectuales mayas que mencioné antes, en Guatemala, se les podría confundir con ladinos, si ellos no advierten antes que no lo son y que son mayas. Porque sus rasgos físicos son los del noventa por ciento de los guatemaltecos: morenos, bajitos, pelo lacio, ojos asiáticos, etc. Pero ¿qué es la identidad aindiada? ¿Es sólo un rasgo físico? ¿Y qué es la identidad ladinizada? ¿Un conjunto de rasgos visibles como la vestimenta, la cultura occidental, los modales occidentales? ¿Se ladiniza una muchacha que se quita el traje para que le den trabajo de doméstica, o la que se ladiniza es la que se lo quita porque decide que con traje occidental le va mejor en la capital y en la vida? ¿O ambas sencillamente negocian su identidad? Luis de León se definía como indio (no como maya), y se puso Luis de León (con i) para acentuar mediante la forma háblica su indianidad. Ojo, que su apellido era De León (no Ak'abal). Y ojo, que hay indígenas de apellido Portocarrero (no sólo Coyoy y Cuxil). De modo que no puede decirse que por su nombre los conoceréis. ¿Dónde están y quiénes son "los" indios y "los" ladinos puros? ¿O los meros mayas y los meros mestizos?

Indio y Ladino, Maya y Mestizo, con mayúsculas, son abstracciones desde las cuales los intelectuales racistas de ambos lados piensan

al "otro" y se piensan a sí mismos enfatizando en La Diferencia (con mayúsculas) o las diferencias que -de hecho y sin lugar a dudas- existen y conviven en Guatemala en forma injusta y dolorosa. Pero, ¿sirven estas categorías para pensar la realidad étnica guatemalteca de hoy día, caracterizada por violentos procesos de hibridación, que tienen que ver con los comportamientos consumistas que tanto indios como ladinos tenemos respecto de los mensajes y objetos de la Modernidad (con mayúscula) y la Posmodernidad (también con mayúscula)? ¿Por qué no situar también el punto de análisis en los espacios de hibridación y negociación de identidades para dar cuenta de las identidades híbridas que son NUEVAS identidades, en lugar de aferrarnos a las viejas abstracciones coloniales de indios y ladinos o a su versión reciclada de mayas y mestizos?

Son las NUEVAS identidades híbridas las que deberíamos analizar, y no quedarnos en la lucha de identidades aparentemente seguras, inamovibles, eternas y esenciales, como la identidad Maya, Criolla o Ladina, y mucho menos enfatizar en la diferencia elevándola a objeto de reivindicación y derecho sólo para crear *apartheids* a imagen y semejanza del multiculturalismo norteamericano. ¿Dónde quedan en los análisis de los intelectuales mayas radicalizados y de los ladinos indígenas e incluso de los ladinistas, los jóvenes que andan grabadora al hombro escuchando *heavy metal* con zapatos *Reebok*, cortes de pelo *punk* y camisetas que dicen *Save the tropical forest* y que se apellidan Tujab, Quixel o Ujpan? Con estas identidades NUEVAS, a los antropólogos nos les gusta meterse porque se les salen de sus esquemas. Prefieren seguir pensando a Guatemala como un país donde hay indios y ladinos o mayas y mestizos y en donde los pobrecitos de la película son los indios y los malos son los ladinos y por eso hay que ayudar a los indios porque pobrecitos y ya. Paternalismo. Maternalismo. Paternmaternalismo. Eso, y no otra cosa, es el *Multiculturalism* y todo el rollo ideológico *Postcolonial*.

En Guatemala -y esto es ya un criterio consensual- tenemos que encontrarle una salida local, nuestra, híbrida y negociada al problema étnico; a la discriminación, a la dominación, a la marginación; pero con medios no demagógicos y menos aún esencialistas, fundamentalistas, racistas. Y esto va tanto para indios como para ladinos, puesto que tanto los unos como los otros son seres humanos y entre ellos hay buenos y malos. Ni todos los mayas son santitos ni todos los ladinos son monstruos. Y viceversa. De lo que se trataría -y este no es un criterio consensual- es de democratizar la hibridación y hacerla libre e igualitaria, no de formar *ghettos* y *apartheids* en donde todos onanistamente nos gocemos de nuestra *cultural difference* y nos chupemos el dedo.

Pero no sólo en la ciudad se observa esta dinámica de hibridaciones. También en lo que se conoce como el área rural, los efectos de la



globalización económica y comunicacional han cambiado los códigos de la negociación de identidades. Por ejemplo, en los hermosos pueblos que bordean el lago de Atitlán, uno de los lugares de mayor afluencia turística de Guatemala.

### LA GLOBALIZACIÓN DE SAN LUCAS TOLIMÁN

En 1994, el alcalde de San Lucas Tolimán compró una antena parabólica y ahora la Municipalidad vende el servicio de televisión por cable a la población local. El cable es, hoy por hoy, una empresa municipal en ese hermoso pueblo a orillas del lago de Atitlán. Lo curioso es que junto a los alaridos y estrambóticos movimientos de Gloria Trevi o Michael Jackson, el señor alcalde municipal aparece de repente en la televisión enviando mensajes a la comunidad, y además, ha creado una organización para la preservación de las tradiciones de San Lucas, y usa la televisión para esta tarea de promoción política y de cohesión, identificación y legitimación poblacional. La globalización y el fomento de las culturas tradicionales constituye una contradicción plenamente posmoderna que todavía no logra una conciliación comprensible porque, por un lado, el mensaje uniformizado de los medios masivos de comunicación tiende a homogeneizar el gusto por ciertos bienes audiovisuales, homogeneizando así la demanda de una oferta igualmente homogeneizada; y, por otro, las tradiciones tienden a transformarse o a desaparecer como elementos que cumplen funciones de cohesión social, legitimación política y de otorgamiento de perfiles de identidad ante la oferta uniformizada de la cultura para masas. Las culturas tradicionales pasan a ser refuncionalizadas por la oferta transnacional de consumo de bienes simbólicos, convirtiéndolas, en muchos casos y cuando bien les va, en atracción turística para el consumo del mundo dominante, compuesto por los hombres y mujeres *blancos* de todo el planeta.

Lo que está ocurriendo en San Lucas Tolimán es un ejemplo clarísimo de cómo, en la época de la globalización, se operan los intensos procesos de hibridación y mestizaje culturales en Guatemala. De la misma manera como la cofradía de Maximón, en Santiago Atitlán, funciona ahora como atracción turística más que como factor de cohesión, legitimidad e identidad de los santiaguinos, la propuesta municipal de crear una organización para preservar las tradiciones de San Lucas, que al mismo tiempo introduce la televisión por cable en la población, ilustra los violentos cambios y refuncionalizaciones que la globalización está efectuando en los ya existentes procesos de hibridación y mestizaje culturales en este país.

Los canales que se ven ahora en San Lucas son en su mayoría mexicanos y la población ha comenzado adoptar los patrones de cultura de masas que ofrece Televisa y otras empresas, subsidiarias o no de ésta, como por ejemplo los bailes, los cortes de pelo, la vestimenta

y la letra de las canciones "populares". La mexicanización de San Lucas es su puerta de curiosa entrada en la globalización cultural. Y esto propone, de suyo, un replanteamiento radical en la forma de estudiar las culturas tradicionales de Guatemala, ubicándolas en su intensa y dinámica relación con la cultura industrial que los medios globalizantes de comunicación masivos impulsan con el objetivo de homogeneizar el gusto y, con ello, la demanda de una oferta que ya viene enlatada como la *fast food* y la *pop music*.

Frente a fenómenos como éste, uno no puede menos que percatarse del profundo abismo que existe entre lo que ocurre en el plano factual, y los planteamientos etnicistas de la intelectualidad maya de Guatemala, todavía atrincherada en una concepción de lo popular como espacio de resistencia aunque con planteamientos de ingreso en la (pos)modernidad como cultura diferenciada, es decir, como mayas<sup>(15)</sup>. Y es que ¿dónde quedan, frente a estos fenómenos, los purismos panmayistas, los fundamentalismos y racismos que reclaman para la mayidad un destino manifiesto y un derecho unilateral sobre el territorio guatemalteco y sus recursos? ¿Dónde queda el argumento de que los ladinos son mestizos y que los mayas son mayas a secas, sin mestizaje alguno ni en su sangre ni en su cultura?

Lo que plantea el caso de San Lucas Tolimán es el ingreso espontáneo de la población maya y ladina en las inevitables (aunque, no por eso, agradables) coordenadas de la (pos)modernidad que el Norte (con mayúscula) nos ha recetado sin alternativa. De lo que se trataría es de no apelar a criterios arqueológicos ni a la inamovilidad del pasado para envolver ideológicamente el justo derecho de los mayas de ingresar en la (pos)modernidad con sus especificidades culturales y étnicas. De lo que se trataría es de comenzar a hablar de esas reivindicaciones en términos de hibridación y mestizaje justos e igualitarios, para que todas las culturas que forman este ensamble cultural y étnico llamado Guatemala se desarrollen y expresen en igualdad de condiciones.

Lo que ocurre en San Lucas puede formularse con estas palabras de García Canclini: "La información y el entretenimiento de las mayorías procede principalmente de un sistema deslocalizado, internacional, de producción cultural, y cada vez menos, de la relación diferencial con un territorio y con los bienes singulares producidos en él<sup>(16)</sup>". Lo que habría que estudiar es el tipo de consumo y resignificación que los habitantes de San Lucas hacen de la hibridación entre cultura industrial de masas y cultura tradicional, porque "Las naciones y las etnias siguen existiendo. Están dejando de ser, para las

15 El discurso esencialista de la intelectualidad maya de Guatemala lo analicé en la ponencia presentada en LASA, citada antes.

16 *Consumidores y ciudadanos*, p.88.



mayorías, las principales productoras de cohesión social. Pero el problema no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación intercultural<sup>(17)</sup>. Además, es claro que en el caso de San Lucas, "La adopción de la modernidad no es necesariamente sustitutiva de sus tradiciones. Con frecuencia, los indígenas son eclécticos porque han descubierto que la preservación pura de las tradiciones no es siempre el camino más apropiado para reproducirse y mejorar su situación"<sup>(18)</sup>.

### LA TRANSFIGURACIÓN POSMODERNA DE KUKULKÁN FRENTE AL TURISMO

Para el «entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos de hibridación intercultural», el caso de Santiago Atitlán puede servirnos.

Tal vez la deidad maya más cotizada como genuino caso de resistencia cultural haya sido *Maximón*, supuestamente la transfiguración de Kukulcán, La Serpiente Emplumada, en su enemigo, precisamente para huirlo. Maximón está vestido de ladino en su cofradía de Santiago, y hasta antes de la contrainsurgencia y la llegada de las iglesias fundamentalistas protestantes, era el factor de cohesión, legitimación e identidad de los santiaguinos. Con la llegada de estas iglesias luego de las masacres contrainsurgentes en el área de Santiago, todo cambió. La conversión fue masiva y ahora la iglesia católica y la cofradía de Maximón están vacías. Ante la quiebra de la cofradía, que basaba su subsistencia en el licor que vendía a los fieles para los rituales al santo, ahora los cofrades montan las fiestas de Maximón, que duran toda la Semana santa, para ser presenciadas por un precio fijado ante turistas japoneses, alemanes y norteamericanos que son especialmente traídos en grupos a Santiago, por agencias de viajes con las que los cofrades tienen arreglos especiales. Las tradiciones no desaparecen, en efecto, pero sus funciones son violentamente modificadas por el ingreso de la (pos)modernidad, en este caso religiosa y en versión fundamentalista protestante. Ya no Maximón, sino Jehová es el factor de cohesión en Santiago, aunque -dicen los cofrades- los evangélicos visitan en secreto tanto la iglesia católica como a Maximón por aquello de estar bien con todos los dioses. La fe en Maximón sigue existiendo y se afirma que el santo sigue obrando milagros, buenos y malos. ¿Consumo creativo y defensivo, o aculturación? Habría que establecerlo mediante entrevistas testimoniales<sup>(19)</sup>. Lo evidente en el caso de Maximón es la intensa negociación que lo aborígen y tradicional realiza con la modernidad y la posmodernidad.

17. *Idem*, p.113.

18. *Ibidem*, p.170.

19. Ver mi reportaje "La quiebra de Maximón", en Revista *Crónica*, No. 331, Año VII, Guatemala, del 24 al 30 de junio de 1994.

Como en toda negociación, algo se gana y algo se pierde. En este caso, probablemente lo que los cofrades ganen como empresarios culturales, equivalga (o no) a lo que pierden como sacerdotes intermediarios entre los dioses y los hombres.

### CONDUCTAS CIDADINAS EN EL AGRO

Un joven estudiante maya de la Universidad de San Carlos me cuenta que ya no le atrac llegar a su pueblo, San Pedro La Laguna, a orillas del lago de Atitlán porque los jóvenes mayas que han venido a la capital a trabajar, luego llegan a sus comunidades a organizar *maras* y a hostilizar a la población mediante robos, asaltos e intimidaciones gratuitas. Este es otro caso que ilustra con claridad cómo, sobre todo en la áreas urbanas, la articulación de identidades híbridas se realiza mediante los mensajes y formas que ofrecen a un consumidor uniformizado en su gusto los medios masivos de comunicación y también los comportamientos marginales de la juventud previamente asentada en esas áreas. Las conductas que se observan en la marginalidad del poder central no acusan una tendencia al cambio social sino, por el contrario, una tendencia a la afirmación de identidades individuales y colectivas cuyo rasgo fundamental es su hibridez y su autoritarismo. Naturalmente, en el caso que nos ocupa, la hibridación es de un tipo que tiende a anular los componentes específicamente mayas (de suyo ya híbridos) de la estructura de esas identidades juveniles, puesto que no es difícil discernir que la organización de *maras* en San Pedro La Laguna, por ejemplo, constituye una incrustación ajena a la idiosincrasia maya de las comunidades que bordean el lago de Atitlán. Sin embargo, la ajenidad del fenómeno no basta para frenarlo, e ilustra la creciente formación de identidades híbridas, cuyos elementos provienen del estado de cosas económico y social que atraviesa el país. Las juventudes mayas no están exentas -no podrían estarlo- de la influencia de los elementos de una urbanidad marginal que es de suyo mestiza en lo cultural.

¿Cómo estudiar y, sobre todo, remediar este fenómeno? ¿Recurriendo a purismos culturales panmayistas, a esencialismos que idealizan el pasado y a fundamentalismos que pronostican un violento futuro? ¿O aceptando que todas las culturas son híbridas y en constante proceso de hibridación para así poder encauzar los procesos de mestizaje cultural por los caminos de un replanteamiento de la democracia representativa hacia la instauración de una democracia participativa en la que los mayas accedan al poder también como mestizos (no como ladinos, sino como mestizos mayas)? Este es un ejemplo de comportamientos marginales urbanos que han llegado al campo, borrando las divisiones viejas y transterritorializando los conflictos de la (pre) (pos)modernidad, que ahora se viven también entre las milpas y al pie de los volcanes.



## EL FUNDAMENTALISMO MACONDISTA

Un académico maya, matemático y editor de textos escolares en la ciudad de Guatemala, me relató que se le había negado el ingreso a una reunión de mayas porque no cumplió con dos de tres requisitos que le impusieron para ser considerado maya: uno era el hablar una lengua maya, requisito que él llenaba a plenitud; el otro era estar casado con una mujer maya, y el tercero era no tener un solo amigo ladino. Estos dos últimos requisitos no los llenaba y, por tanto, no fue considerado como maya ni admitido en esta reunión fundamentalista. El caso ilustra el abismo que existe entre los dirigentes mayas y su concepto de la identidad como inamovible, esencial y monolítica, y lo que ocurre en el plano factual, cruzado por hibridaciones negociables de las más intrincadas maneras<sup>(20)</sup>. Y esto nos lleva de vuelta al asunto de las ideologías letradas implantadas como enclaves por el pensamiento académico internacional y en el pensamiento subalterno latinoamericano, y en tal sentido, esta reflexión de García Canclini me parece pertinente:

Me pregunto si en el desplazamiento de las monoidentidades nacionales a la multiculturalidad global, el fundamentalismo no intenta sobrevivir ahora como latinoamericanismo. Siguen existiendo, como dijimos, movimientos étnicos y nacionalistas en la política que pretenden justificarse con patrimonios nacionales y simbólicos supuestamente distintivos. Pero me parece que la operación que ha logrado más verosimilitud es el fundamentalismo macondista: congela lo "latinoamericano" como santuario de la naturaleza premoderna y sublima a este continente como el lugar en el que la violencia social es hechizada por los afectos. Reúne textos de países muy diversos, desde los de Carpentier a los de García Márquez, de los de Vargas Llosa a los de Isabel Allende y Laura Esquivel, y los encarrila en un solo paradigma de recepción, que es también un solo modo de situar la heterogeneidad de América Latina en la globalización cultural.

La intermediación del mercado y de gran parte de la crítica, al dar "consistencia" a esta exaltación del irracionalismo, como supuesta esencia de lo latinoamericano, contribuyen hoy a que las fijaciones fundamentalistas de la identidad sigan oponiéndose a las lecturas constructivistas de la multiculturalidad e ignoren su carácter imaginado,

20 "...muchos movimientos sociales y políticos absolutizan el encuadre territorial originario de las etnias y naciones, afirman dogmáticamente los rasgos biológicos y telúricos asociados a ese origen, como si fueran ajenos a las peripecias históricas y a los cambios contemporáneos. En los conflictos interétnicos e internacionales, encontramos tendencias obstinadas en concebir cada identidad como un núcleo duro y compacto de resistencia; por eso, exigen lealtades absolutas a los miembros de cada grupo y satanizan a los que ejercen la crítica o la disidencia. La defensa de la pureza se impone en muchos países a las corrientes modernas que buscan relativizar lo específico de cada etnia y nación a fin de construir formas democráticas de convivencia, complementación y gobernabilidad multicultural." *Consumidores y ciudadanos*, p.92.

polifónico e híbrido. Por eso me parece una tarea clave de los estudios culturales entender cómo se las arreglan las industrias culturales y la masificación urbana para preservar culturas locales y a la vez fomentar la mayor apertura y transnacionalización de ellas que conoce la historia. Dicho de otro modo: cómo coexisten las ideologías que representan y solemnizan esos dos movimientos, o sea el fundamentalismo y el cosmopolitismo<sup>(21)</sup>.

Y no sólo cómo sino también ¿para qué, con qué objetivos se promueven a la vez fundamentalismos indianistas en las dirigencias y élites intelectuales que pretenden representar a los subalternos, y gustos transnacionalizados en las masas de esa subalternidad? Y ahora sí, ¿cómo es que responden comunidades como la de San Lucas Tolimán a esta dualidad de mensajes? Porque la identidad aparece, en la actual concepción de las ciencias sociales, no como una ciencia intemporal sino como una construcción imaginaria. La globalización disminuye la importancia de los acontecimientos fundadores y los territorios que sostienen la ilusión de identidades ahistóricas y ensimismadas. Los referentes identitarios se forman ahora, más que en las artes, la literatura y el folclor que durante siglos dieron los signos de distinción a las naciones, en relación con los repertorios textuales e iconográficos provistos por los medios electrónicos de comunicación y la globalización de la vida urbana [o la urbanización globalizante de la vida rural, como en el caso de San Lucas]. ¿Qué significan, dentro de este proceso, las construcciones imaginarias que lo contradicen?<sup>(22)</sup>

¿Lo fortalecen al contradecirlo pues afirman así ante los ojos de la (pos)modernidad central el macondismo latinoamericano?<sup>(23)</sup> ¿O

21 *Idem*, p.94-95.

22 *Ibidem*, p.95.

23 "...el 'macondismo' prolonga y repropone el predominio tradicional de la naturaleza sobre la cultura (...) Macondo ha llegado a ser la contraseña para nombrar eludiéndolo, a todo lo que no entendemos o no sabemos o nos sorprende por su novedad. Y también para recordar aquello que queremos seguir soñando cuando 'ya no somos lo que quisimos ser'". (Las comillas refieren a Fernando Calderón "Identidad en tiempos mixtos o cómo pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano", en *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires: CLACSO, 1989, p.229) (...) "De allí que el 'macondismo' se haya extendido -junto al boom- entre un sector de la intelectualidad latinoamericana, aquel que no quiere renunciar a hacer de América una tierra de portentos prometidos. Tierra de sueños y utopías; nuevo mundo desde donde surgirá una 'racionalidad alternativa' para Occidente, despojada del carácter instrumental, cuvinista y faustiano de la racionalidad-cje de la modernidad". José Joaquín Bannier, *América Latina: cultura y modernidad*, México: Grijalbo, 1992, pp. 52-53. Debo decir que, personalmente, creo que América Latina puede ser pensada como el espacio utópico y de surgimiento de una racionalidad alternativa, sin por eso caer en las coordenadas colonizadas del macondismo, si empezamos por darle una salida distinta del *multiculturalismo* a nuestra multiculturalidad, promoviendo la democratización de los procesos de hibridación y negociación de identidades hacia la conformación de un mestizaje cultural amasado mediante la práctica libre e igualitaria de las diferencias culturales inter e intraétnicamente.



constituyen espacios de resistencia, y de qué tipo de resistencia se trata?

## NI MEMORIA NI RESISTENCIA

Una amiga ladina (socióloga) en Pittsburgh me escribe lo siguiente (el 20 de noviembre de 1995):

*Hace tres años fui al Museo de Antropología [en Guatemala]. Por primera vez vi a tres mujeres indígenas visitando ese lugar. Me preguntaron qué sabía yo de los mayas, y así entablamos conversación. Dos cosas me parecieron interesantes:*

*1) que ellas estaban en ese lugar, algo que anteriormente no se veía en Guatemala.*

*2) cuando les conté lo que los mayas habían hecho, me expresaron lo siguiente: "O sea que nuestros antepasados hicieron todo eso, y nosotros descendemos de ellos. ¡Yo no sabía eso! Nosotros entonces fuimos poderosos."*

*Yo le contesté:*

*No hay memoria ni resistencia. Hay opresión, dominación y sometimiento. Esto es lo que evidencia esta situación.*

*Ella me contestó:*

*No hay memoria porque:*

*a) la historia oficial no dice nada.*

*b) desde el momento en que su historia [la de los mayas] "no existe", ¿cómo puede haber memoria? Si a lo anterior agregamos analfabetismo y no acceso a la cultura o a lugares donde se exhibe la cultura, ¿cómo van ellos a saber del pasado y sus raíces? Esto, en lo que hace a la gente común, que desafortunadamente es la mayoría.*

*Yo pensé:*

*No hay memoria. No hay resistencia.*

*Esta conversación escrita ilustra la confusión en medio de la cual se realiza el debate ladino sobre la multiculturalidad: por un lado, se habla (desde la sociología) pensando lo popular como sin acceso a la cultura oficial y adjudicando a ese hecho la ausencia de memoria, con lo que se lo piensa desde la centralidad y para la centralidad; por otro lado, no se asume el hecho desnudo de que, por razones injustas, etc., no hay memoria ni resistencia, al menos en el caso de las mujeres en el museo. Y mientras no se admitan hechos brutales como ese y se siga soñando en lo que no se es y culpando de ello a la*

*dominación, no llegaremos a pensar adecuadamente y mucho menos a solucionar el problema de nuestra multiculturalidad*<sup>(24)</sup>.

## PARA LO QUE SIRVEN LAS TRADICIONES Y LA RESISTENCIA

El *Rabinal Achí*, como se sabe, es el ballet-drama precolombino cuyo texto se conoce aparentemente intacto e incontaminado de elementos europeos y cristianos. Narra la historia del Varón Quiché, quien es capturado por el Varón de Rabinal en una guerra por disputas de territorio entre los quichés y los rabinales. El Varón de Rabinal ofrece a su cautivo el perdón de su vida si se arrodilla en señal de sumisión ante el Jefe Cinco-Lluvia, pero el Varón Quiché declina la proposición y decide enfrentar la muerte, pidiendo como gracia que se le conceda viajar a su tierra para despedirse de sus montañas, durante cuarenta días, al cabo de los cuales empeña su palabra en volver para ser ejecutado. El Varón de Rabinal concede la gracia pedida al Varón Quiché, éste se ausenta por el lapso acordado, al cabo del cual vuelve y es ejecutado.

Esta moralidad de teócratas y jefes militares era representada seguramente ante las masas de macehuales tributarios y servía como factor de cohesión de las masas alrededor del poder de la clase dominante, que se proponía como portadora de la moralidad más alta posible, encarnada en las conductas (nobles) de los dos Varones enemigos.

24 "A partir de las vertientes más políticas y voluntaristas del pensamiento gramsciano se proclamó una autonomía y resistencia de las clases populares difícilmente comprobable. Muchas investigaciones se convirtieron en registro parcializado de los actos, a través de los cuales los sectores populares daban continuidad a sus tradiciones en oposición a la ideología y la política hegemónicas. Ciertas tendencias del etnicismo antropológico y del socialismo cristiano, que exaltan la autonomía de las acciones y el pensamiento 'de base' local, comparten hasta hoy este esquematismo." Las derrotas de muchos movimientos populares en los últimos años colocan en el centro del debate una pregunta ignorada por quienes basan sus investigaciones y sus prácticas políticas en esta hipótesis de la autonomía popular, asociada a un voluntarismo revolucionario o insurreccional. La pregunta es: ¿Por qué las clases subalternas colaboran tan a menudo con quienes los oprimen; los votan en las elecciones, y pactan con ellos en la vida cotidiana y en las confrontaciones políticas?" *Consumidores y ciudadanos*, p. 173. En el caso de Guatemala, valdría enormemente la pena investigar el fenómeno Ríos Montt, sobre todo de cara a las elecciones presidenciales de noviembre de 1995, en las que su partido -el FRG- quedó en segundo lugar y compitió en una segunda vuelta electoral, el 7 de enero de 1996, contra un partido de derecha ilustrada y neoliberal -el PAN-, que fue el que quedó en primer lugar en la primera vuelta, y en la segunda ganó la elección definitiva, planteándose así una oposición de derecha recalcitrante frente a la derecha empresarial y privatizadora. La popularidad de Ríos Montt sigue siendo, después de la firma de la paz en diciembre de 1996, arrasadora, especialmente en las áreas indígenas en las que el conflicto armado fue más intenso y la mortandad indígena fue mayor debido a la acción contrainsurgente desatada por este militar evangélico.



Después de la conquista y hasta la fecha, el **Rabinal Achí** se sigue representando, como parte de las festividades en honor al santo patrón, en el pueblo de Rabinal, Alta Verapaz, el cual fue, como Santiago Atitlán, muy golpeado por la contrainsurgencia. La representación, sin embargo, la hacen los actores con máscaras y vestimentas propias de los bailes de Moros y Cristianos, y pelucas rubias y pelirrojas. La última representación del **Rabinal Achí** se llevó a cabo el primero de enero de 1994 en el cerro Kak'yub, de Rabinal, con auspicios de la Universidad de San Carlos<sup>(25)</sup>. Fue la última representación sencillamente porque los dueños del baile ya no tienen los fondos necesarios para montar el espectáculo debido a que el mismo ya no interesa a la población de Rabinal. Cuando asistí a su última representación, sentado ya en el vehículo, que manejaba para volver a la capital, vi a los actores representando de nuevo el drama, esta vez en el atrio de la iglesia de Rabinal, a eso de las cinco de la tarde. Solamente una niña indígena con un bebé en brazos estaba sentada en las gradas y miraba hacia su derecha, en dirección a una cantina de donde salía ruidosa la voz de Juan Luis Guerra que cantaba: "Quisiera ser un pez para tocar mi nariz en tu pecera..." El sol empezaba a ocultarse tras los cerros, y los actores del Rabinal Achí parecían bailar para sí mismos. Cuando la Universidad de San Carlos, por medio de su Dirección General de Extensión Universitaria, ofreció a los encargados del baile un financiamiento permanente para que lo siguieran montando todos los años, como es la costumbre, los encargados dijeron que aceptaban pero nunca llegaron a tramitar el dinero. Se especuló que no lo hicieron para no asumir compromisos con instituciones y personas fuera de la comunidad, pues éstas podrían exigirles cambios en la representación. De hecho, se habló de la posibilidad de comprarles a los bailadores trajes precolombinos. Y fue así que aparentemente el ritual se perdió para siempre. Resistencia y desaparición. ¿Desaparición por resistencia? ¿Para qué sirve la resistencia cuando no se acepta vincular las tradiciones con la (pos)modernidad? Extensión Universitaria de la USAC había pensado en financiar la compra de trajes de diseño precolombino para darle al baile la ambientación que pudo haber tenido, pero esto no fue bien recibido por los encargados del baile. ¿Para qué sirvió en este caso la resistencia y el fundamentalismo tradicionalista indígena? Para la desaparición de una importantísima tradición que pudo haber sobrevivido, como el culto a Maximón, transfigurado en atracción turística. Este hecho nos relata también una oportunidad perdida de construir identidades híbridas puesto que "las identidades nacionales y locales pueden persistir en la medida en que las resituemos en una comunicación multi-contextual. La identidad, dinamizada por este proceso, no será sólo una narración ritualizada, la repetición monótona pretendida por los fundamentalismos. Al ser un relato que reconstruimos incesantemente,

25. Ver mi reportaje "Rabinal Achí: el último ritual", en *Revista Crónica*, Guatemala 13 de mayo de 1995.

que reconstruimos con los otros, la identidad es también una coproducción"<sup>(26)</sup>.

### NI LIBERTAD NI MUERTE, SINO NEGOCIACIÓN

La actitud de los indígenas de Rabinal respecto de sus tradiciones es diametralmente opuesta a la de los de Santiago Atitlán y San Lucas Tolimán. Estos han decidido -quizá en parte porque la zona de Atitlán ha sido turística siempre y esta experiencia facilita a sus habitantes realizar estas readecuaciones tan bruscas- relacionar de la mejor manera que les es posible sus tradiciones con la (pos)modernidad. En cambio los primeros, han decidido matarlas en nombre de una fidelidad suicida a la premodernidad. Este "heroísmo" es compartido por algunos antropólogos e intelectuales de izquierda, que ven en esta actitud un ejemplo de resistencia y afirmación de monoidentidades. Los dos casos expuestos ilustran el hecho de que "estamos pasando de la afirmación épica de las identidades populares, como parte de las sociedades nacionales, al reconocimiento de los conflictos y las negociaciones transnacionales en la constitución de las identidades populares y de todas las demás"<sup>(27)</sup>. Aunque quién sabe si lo que ocurre no es que estamos presenciando la convivencia de afirmaciones épicas de identidades telúricas y negociaciones transculturales pre-modernas<sup>(28)</sup>. Si se trata de una convivencia, y no de un tránsito, de viejas a nuevas formas de practicar la identidad, el espacio de la

26 *Consumidores y ciudadanos*, p. 114.

27 *Idem.*, p. 168. Y esto, a pesar de que, como sigue diciendo García Canclini, "en este fin de siglo confrontamos una reorganización de los mercados simbólicos y políticos en que se diluyen los espacios de negociación". (*Ibid.*). Cuestión ésta que nos plantea de nuevo el problema de la autonomía de la Nación y del Estado en las coordenadas inevitables de la globalización.

28 «In his essay, "Postmodernidad y postdictadura", *Revista de crítica cultural*, Mayo, No. 1, Año 1: 18-19), Hugo Achúgar argues that particular variants of postmodernist culture have recently appeared in Latin America which signal the emergence of a new ambience marked by the conjuncture of the end of the Cold War, the 'exhaustion' of the 'grand récit' of Marxism, and the reduction, dissolution, or transformation of the directly militarized state in function of democratization, involving at least limited and partial popular participation, and ultimately spelling integration in a U.S.-centered transnational free-market economic and cultural system. Many still see postmodernity as 'a problem proper to postindustrial societies that has little to do with the reality of underdevelopment in Latin America'; nevertheless, in a world of reasserted U.S. hegemony, forms of dominant U.S. (i.e., postmodern) culture intensify their entry into Latin American societies, now meeting only the most inconsequential resistance, and transforming even the pre-modern and preindustrial systems and elements they encounter. From this perspective, narco-traffic is a means of improving a country or group's relative position in the emergent new economic order. The processes of transculturation, the refunctionalization of national cultural elements and processes in terms of an international culture industry tending to dissolve distinctions between popular and elite culture, even the rise of evangelicalism and systemic integration of intellectuals whose antecedents saw themselves outside and opposed to the capitalist state, may be seen as dimensions of an emergent postmodern culture complex serving as a mode of transformation and accommodation necessary to the new order". Marc Zimmerman, *Literature and resistance in Guatemala*, Ohio: University Press, Volume two, 1995, 222-223.



hibridación se perfilaría como idóneo para ensayar -como quiere García Canclini- políticas multiculturales que den cuenta de los sujetos híbridos y las identidades negociables y que, naturalmente, propicien el libre flujo democratizado de las hibridaciones. Queda con esto, además, revalidado el papel del Estado en el problema de la multiculturalidad, y redefinido el papel de los intelectuales como diseñadores de la política multicultural, híbrida, negociable y móvil. En la teoría la cosa parece ir tomando coherencia. En la realidad ya la tiene pero aún no somos capaces de pensarla en los términos de esa (su) propia y original coherencia, sencillamente porque todo ello implica un nuevo episteme situado más allá de las cómodas polaridades a las que nos acostumbró la lucha en la que invertimos más de la mitad de la vida y que tuvo desenlaces no previstos por nosotros. Dicho con descarnamiento, para nosotros no hubo ni libertad ni muerte, como rezaba la consigna, sino negociación. En tal sentido, es hora de que empecemos a aceptar también que no existen ni identidades libres ni identidades muertas en estado puro, sino sólo identidades negociables (vivas o muertas). Sobre esta base podremos dedicarnos a averiguar hasta qué punto son libres algunas identidades cuando negocian los términos de su sobrevivencia en los códigos de la dominación y/o la hegemonía, y hasta qué punto esta es, hoy por hoy, la única forma posible de resistencia<sup>(29)</sup>. En otras palabras, de qué manera y en qué medida el subalterno de hecho habla, se expresa y se construye como sujeto en medio de un mundo que lo niega afirmándolo y que lo afirma negándolo porque lo necesita ahí, situado, como subalterno. Quizá esa sea una de las tareas de los intelectuales en esta etapa de búsqueda de los componentes con los que habremos de articular una utopía más inteligente y menos demagógica, menos soñadora y más realista<sup>(30)</sup>. Para realizar esta articulación sin duda habremos de trabajar con las intrincadas formas en que en nuestros países se relacionan lo tradicional y lo (pos)moderno, lo popular y lo culto, lo hegemónico y lo subalterno, para tratar de encauzar, en el caso que nos ocupa, el libre ejercicio de la enorme multiplicidad de formas y posibilidades -viejas y nuevas- que existen hoy día de ser guatemalteco.

29 "As in Fanon's version of the master/slave dialectic, as in postmodern theory, resistance, if it is ever to be conceptualized effectively in the current period, must be generated at the interior of the very discourses which make its articulation most problematic. (...) we look to the collage of Latin America as a constructivist combinational system that points toward original oppositions, political articulations, and sources of creative possibility." Marc Zimmerman, "Tropicalizing hegemony in Latin America: Transculturations, Fatal Attractions, Neo-Colonial Capitulations, and Postmodern Transactions", en *Postmodernism and New Cultural Tendencies in Latin America*, San Francisco State University, 1993, pp.87-88.

30 Quizás estas ideas puedan acoplarse con las vertidas en el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1995; el cual fue suscrito por el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca en México el 31 de marzo de 1995, y en el cual puede leerse: "El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos." (P.7). Y también: "Los pueblos maya, garífuna y xinca son los autores



**BIBLIOGRAFÍA**

- Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, Vol. 7, 1990.
- Baudrillard, Jean. *The ecstasy of communication, Semiotext(e)*, Columbia University, New York 1988.
- Bennet, Tony. *Formalism and Marxism*, Methuen, London, 1979.
- Beverly, John. *Against literature*, University of Minnesota Press, 1993.
- Bhabha, Homi K. "Dissemination: time, narrative, and the margins of the modern nation", en Homi Bhabha, ed., *Nation and Narration*, Routledge, London 1990.
- Brunner, José Joaquín. *América Latina: cultura y modernidad*, México: Grijalbo, 1992.
- García Canelini, Néstor. *Culturas híbridas*, México: Grijalbo, 1990.
- . *Consumidores y ciudadanos*, México: Grijalbo, 1995.
- Laclau, Ernesto. "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Julio Labastida Martín del Campo (coord.), México: Siglo XXI, 1985.
- Morales, Mario Roberto. "La quiebra de Maximón", en *Revista Crónica* No.331, Año VII, Guatemala, 24 al 30 de junio de 1994.
- . "Rabinal Achí: el último ritual", en *Revista Crónica*, Guatemala 13 de mayo de 1995.
- . "Identidades y subalternidades híbridas: indios/ladinos, mayas/mestizos, Guatemala/Guatemaya", ponencia inédita presentada en LASA, Washington, septiembre de 1995.
- Rowe, William y Vivian Schelling. *Memoria y modernidad*, México: Grijalbo, 1993.
- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Yúdice, George. "Globalizing the barrio", en *Critique of marginality: essays on cultural politics*, inédito.

de su desarrollo cultural. El papel del Estado es de apoyar dicho desarrollo eliminando los obstáculos al ejercicio de este derecho, tomando las medidas legislativas y administrativas necesarias para fortalecer el desarrollo cultural indígena en todos los ámbitos correspondientes al Estado y asegurando la participación de los indígenas en las decisiones relativas a la planificación y ejecución de programas y proyectos culturales mediante sus organismos e instituciones propias." (P.12). Es claro que el Acuerdo busca el ingreso de los indígenas en las coordenadas de la (pos)modernidad pero presuponiendo el reconocimiento y el respeto de la especificidad cultural de ellos, así como el ejercicio autónomo de su cultura. No creo, pues, que los enfoques de la hibridación y la negociación de identidades se contradigan con el espíritu del Acuerdo, el cual expresa la voluntad de fortalecimiento y democratización del espacio de lo nacional, así como el de las funciones del Estado. La discusión podría radicar en si ese reconocimiento de la especificidad cultural implica concepciones fundamentalistas de la identidad o la cultura, o si, por el contrario, puede interpretarse como el derecho al ejercicio cultural híbrido en condiciones democráticas.



Zimmerman, Marc. "Tropicalizing hegemony in Latin America: Transculturations, Fatal Attractions, Neo-Colonial Capitulations, and Postmodern Transactions", en **Postmodernism and New Cultural Tendencies in Latin America**, San Francisco State University 1993.

———. **Literature Guatemala, Volume two**, Ohio University Press, 1995.