

MARIO ROBERTO MORALES: DEMOCRACIA INTERCULTURAL Y ESENCIALISMO MAYA

Amílcar Dávila Estrada*

Resumen

Como parte de una lectura más amplia de intelectuales guatemaltecos formados en filosofía y que han abordado la cuestión étnica, este ensayo concentra la atención en *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón*, de Mario Roberto Morales, específicamente el capítulo 3, titulado «Esencialismo “maya”, mestizaje ladino y nación intercultural: los discursos en debate». En camino a una propuesta de democratización intercultural, Morales critica lo que llama «mayismo», la supuesta ideología del movimiento maya de finales del siglo XX, a la que califica de esencialista, purista y fundamentalista. El ensayo ofrece una lectura detenida y deconstructiva de la manera en que Morales aborda la cuestión de las relaciones mayas-ladinos y una posible construcción democrática nacional. Sigue el hilo de las ideas, así como la estructura y los recursos argumentativos de Morales, particularmente en su equívoca polémica con el movimiento maya. Asimismo, detecta insospechados puntos de encuentro, no solo con conceptos centrales de los estudios subalternos —que Morales también considera llenos de reparos— sino con reivindicaciones indígenas tales como la democracia igualitaria y la autonomía, y hasta con la diferencia cultural que tanto critica.

* Doctor en Filosofía por la Loyola University Chicago. Profesor de filosofía, Universidad Rafael Landívar.

Palabras clave: cuestión étnica, estudios subalternos, filosofía guatemalteca, hibridación, mestizaje intercultural.

Mario Roberto Morales: intercultural democracy and Mayan essentialism

Abstract

This essay is part of a wider reading of Guatemalan, philosophy-educated intellectuals who have studied what has been called “the ethnic question”. It focuses on La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón (The joining of differences or The Maximón syndrome) by Mario Roberto Morales, specifically chapter 3, entitled “Maya’ essentialism, mestizaje ladino, and intercultural nation: discourses in debate”. In this chapter, and as a necessary step towards a proposal of intercultural democratizing, Morales intends to deconstruct what he calls “mayism”, the purported ideology of the Maya movement of late 20th Century, which he considers essentialist, purist, and fundamentalist. The essay offers a close deconstructive reading of the way in which Morales sets up and develops the question concerning Maya-Ladino relations and a possible, thoroughly democratic, national construction. It follows the flow of ideas, as well as the structure and argumentative resources employed by Morales, particularly in his equivocal polemics with the Maya movement. Along the way, it finds unsuspected coincidences, not only with subaltern studies’ central concepts—which Morales criticizes—but also with indigenous claims such as egalitarian democracy, autonomy, or even with cultural difference, a concept that Morales is fond of criticizing.

Key words: ethnic question, subaltern studies, Guatemalan philosophy, hybridization, intercultural «mestizaje».

Presentación: filosofía guatemalteca y la cuestión étnica

El presente texto revisa la propuesta de Mario Roberto Morales de establecer una democracia intercultural en Guatemala como marco político para hacer justicia a los pueblos indígenas, así como, en general, a la interculturalidad que, de acuerdo con él, ya caracteriza a todos los grupos humanos del país, pero ha sido impugnada sin sustento por la élite intelectual maya. El propósito es valorar tal propuesta, sus presupuestos, alcances y limitaciones. El estudio es un avance parcial de un proyecto más amplio que pretende exponer y hacer conversar los abordajes que tres intelectuales guatemaltecos formados

en filosofía –Antonio Gallo, Mario Payeras y Mario Roberto Morales–¹ han hecho acerca de los tópicos de la cultura, la identidad y la alteridad desde la perspectiva de la llamada «cuestión étnico-nacional», «cuestión étnica» a secas, o el «problema indígena» –esto es, la problematización del lugar, el rol y el futuro de las poblaciones mayas guatemaltecas–, en textos cruciales en el desarrollo y la expresión de su pensamiento –respectivamente: *El hombre, mi hermano* (1996), *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (1997) y *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón* (1999)–. Desde luego, estos autores no han sido ni los primeros ni los últimos intelectuales que han discutido en Guatemala los tópicos mencionados. Despertaron mi interés porque estudiaron filosofía durante varios años, tanto formal como informalmente, y porque su trabajo y recorridos vitales ejemplifican, cada uno a su manera, una concepción y sobre todo una práctica filosófica que conecta con problemáticas vivas sociales, culturales y políticas. De manera que el proyecto marco al que responde este estudio –penúltimo de varios– indaga acerca del pensamiento filosófico guatemalteco de la vuelta del siglo XX al XXI. Ciertamente, conecta con facilidad con otras trayectorias de pensamiento, disciplinar o no, acerca de la constitución étnico-cultural, social y política de nuestro país. No obstante, tales conexiones escapan a los alcances tanto de este ensayo como del proyecto del que se desprende.

La escritura y la publicación de los textos mencionados datan de alrededor de los años que van entre la redacción y promulgación de la Constitución de la República (1984-1985) y la negociación y firma de los Acuerdos de Paz (1991-1996). Esta época puede caracterizarse muy sucintamente, en contrapunteo nacional-global, como del fin del terrorismo de Estado (cuyo punto álgido fue el genocidio de alrededor de 100 000 connacionales, principalmente mayas, solo entre 1980 y 1982) y el inicio de la democracia electoral tutelada, por un lado; y por el otro, como del colapso del socialismo totalitario soviético y el inicio de la hegemonía virtualmente indisputada del neoliberalismo. Sin duda, Gallo, Payeras y Morales vibran conscientemente con su gente y su época, como parece que no puede dejar de hacerlo la vocación filosófica o, en general, la intelectual. Esto, por supuesto, si se

1 Antonio Gallo (1925) estudió filosofía, letras, teología y antropología en Italia, España e Inglaterra. Mario Payeras (1940-1995) estudió filosofía en Guatemala, México y Alemania. Mario Roberto Morales (1947-2021) cursó filosofía, literatura, arte, sociología y estudios culturales latinoamericanos en Guatemala, Italia, Costa Rica y Estados Unidos.

comprende el trabajo del pensamiento como un cierto hacerse cargo del mundo vigente, incluido el pasado que sigue pasando y el porvenir al que está orientado o puede orientarse. En tal sentido, los referidos autores y obras son ejemplares y sin parangón en la producción propiamente filosófica o por lo menos filosóficamente informada de su época y más allá de ella. Es por tal razón que he considerado importante centrarme en ellos y en los trabajos mencionados, los cuales constituyen un hito ineludible y ejemplar en el desarrollo de la filosofía guatemalteca.

Principalmente desde la filosofía, aunque no constriñéndome a ella, me intereso en las metodologías asumidas, las tesis principales y subsidiarias, y las argumentaciones y propuestas ofrecidas en las obras estudiadas con relación a la multifacética problemática de las identidades y las relaciones étnicas en general, y las guatemaltecas en particular. Busco puntos clave para un posible diálogo entre sus pensares acerca de los problemas teóricos y políticos de la coexistencia de diferentes etnias en el espacio nacional. Me interesan estos pensadores debido, como he dicho, a sus visiones filosóficamente informadas, las cuales, cada uno a su manera, tratan de articular en términos programáticos, para impactar y transformar el *statu quo* de la exclusión socioeconómica y política, y el racismo aún prevaleciente en Guatemala.

Mientras Gallo centra su atención en el grupo étnico en cuanto tal y se esfuerza por mostrar, según el método fenomenológico, cómo constituye una verdadera extensión del yo que le provee de un mundo –esto es, una esfera de sentido, expresión y creatividad–, Payeras considera la identidad étnica desde una perspectiva dialéctica como un estadio transitorio y negativo en el camino a la conciencia completamente emancipada, y Morales, siguiendo una línea latinoamericana de pensamiento acerca de la transculturalidad y la hibridación, sospecha en tales identidades, específicamente en la maya, la operación de un dispositivo político por medio del cual ciertas élites indígenas buscan legítimamente ganar estatus y poder, pero que tomada demasiado en serio resulta en un esencialismo insostenible o, peor, un fundamentalismo que puede dismantelar la nación. Ciertamente, ni Morales ni Payeras abogan por la eliminación de la diferencia; antes bien proyectan una vida democrática que no solo respete las especificidades de los colectivos que componen la nación, sino que

también encuentre maneras en que se construya un espacio sociopolítico de autonomía nacional digna dentro del orden global (Morales) o una nueva cultura nacional que incluya las culturas indígenas en todos sus aspectos, tecnológicos, económicos, filosóficos, éticos o estéticos (Payeras). Gallo insiste, por su parte, en una condición clave de posibilidad para que la unidad nacional emerja y subsista: el reconocimiento del derecho de toda persona a expresarse y crear libremente su propia identidad, dentro de la comunidad en la cual comparte experiencias y pensamientos e interpreta y transforma el mundo. Si se inhabilita tal derecho, lo que queda es una extensión vacía, estéril, no un país, mucho menos un hogar. Sospecho que una admonición de este tipo anima el presentimiento de Payeras: «el futuro de Guatemala está vinculado indisolublemente al destino de los pueblos indígenas»².

Cada uno de los intelectuales estudiados fundamenta y desarrolla su pensamiento desde diferentes tradiciones y métodos: la fenomenología (Gallo), el marxismo (Payeras) y los estudios culturales (Morales). Sin embargo –y esta es otra lección importante de su práctica filosófica–, no es a esas tradiciones y a sus correspondientes comunidades académicas a quienes dirigen su trabajo, sino que participan activamente en el diálogo intelectual y sociopolítico que ha venido teniendo lugar en Guatemala y Latinoamérica por muchos años. Así, al tiempo que estudian el pensamiento de G. W. F. Hegel, Karl Marx, Otto Bauer, Edmund Husserl, Paul Ricœur, Fredric Jameson, Chantal Mouffe o Gayatri Spivak, entre otras muchas figuras del pensamiento mundialmente reconocidas, discuten y conectan con el trabajo de intelectuales latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Héctor Díaz Polanco, Ernesto Laclau o Néstor García Canclini, así como con el de connacionales como Miguel Ángel Asturias, Severo Martínez Peláez, Carlos Guzmán Böckler, Demetrio Cojtí o Rigoberta Menchú. Cada uno a su manera, Gallo desde el aula universitaria, Payeras desde la trinchera revolucionaria y Morales desde la opinión pública, ha contribuido decisivamente al planteamiento y desarrollo de lo que a mi parecer ha sido el principal tópico de pensamiento filosófico y sociopolítico en Guatemala: la cuestión acerca de los otros, entendida como el problema del ser con otros, entenderse mutuamente y

2 Mario Payeras, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, 2.^a edición (Guatemala: Magna Terra, 2010), 144.

convivir en paz, si no armoniosamente. «Los otros» quiere decir aquí otros humanos pertenecientes a diferentes colectividades étnicas y por tanto de distintas culturas, pero, a pesar de toda diferencia, vecinos, compañeros, conciudadanos, con quienes se comparte un país, así como –por lo menos parcialmente y con muchas injusticias– una historia y un destino.

La articulación de las diferencias

Me centro aquí en la obra de Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, específicamente en el capítulo 3. Ensayo una lectura cuidadosa, muy pegada a la estructura y desarrollo del texto original, procurando caracterizar sus tesis y argumentaciones principales de la manera más directa y consistente posible, y en sus propios términos, señalando por aquí y por allá presuposiciones injustificadas o contradicciones inadvertidas con sus propias ideas o las de sus innumerables referencias. Dicho sea de paso, un rasgo destacable del trabajo de Morales, en contraste con Gallo y Payeras, es la lectura de y la alusión a variadas fuentes indígenas, así como la alocución directa a los exponentes más célebres de entre sus élites intelectuales. Por lo demás, el libro fue originalmente una tesis doctoral y conserva todas las minuciosidades, abundancia de notas, desvíos y complementos explicativos de ese tipo de trabajos académicos. Asimismo, el autor, escritor, revolucionario díscolo e incansable polemista, favorece explícitamente la discusión provocadora, por ratos encendida, con una retórica apenas contenida por las exigencias académicas y del diálogo serio, haciendo así dificultoso seguir sus ideas y argumentaciones básicas o exagerando las posiciones y las distancias de las ideas y argumentos que critica. Ensayo también pues, una reescritura cuidadosa con vistas a robustecer lo más posible, no solo la comprensión de las implicaciones de las tesis planeadas, sino la posibilidad de interlocución y encuentro que el propio autor propone bajo la consigna de la interculturalidad.

La articulación de las diferencias compendia las investigaciones, reflexiones y planteamientos de Morales acerca de la «cuestión étnica» o, como también la llama, la «cuestión intercultural e interétnica». El texto original fue escrito entre 1997 y 1998, y fue presentado como tesis doctoral. Su publicación data de 1998 (Guatemala: Flacso); conoce una segunda edición en 2002 y

una tercera, aumentada, en 2008 (Guatemala: Consucultura). Esta última edición –que es la que se utiliza aquí– consta de una presentación, cinco capítulos, un prólogo del reputado latinoamericanista estadounidense John Beverley (director de la tesis), los prólogos del autor a la 2.^a y 3.^a ediciones, y los anexos «Modernidad periférica y mestizaje diferencial en América Latina. (Al margen del colonialismo subalternista)», fechado en 2004, y «Bases para una política interculturalista contra la discriminación y el racismo», fechado en 2005³. A diferencia de *El hombre, mi hermano* y *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, que reúnen textos de entre la transición democrática y el inicio de las negociaciones de los Acuerdos de Paz (1984-91), la obra de Morales fue escrita inmediatamente después de la firma final de estos (1996), época de auge del movimiento maya, el cual venía ganando presencia en el escenario sociopolítico nacional desde poco antes de la disputada conmemoración continental de los 500 años de la invasión europea de América, en 1992, año en que se le otorga el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum. De manera que, si Gallo y Payeras piensan de cara a la emergencia de una mayor y más evidente agencia colectiva indígena, Morales confronta un movimiento ya establecido y en plena beligerancia por su autodeterminación y sus derechos en variados aspectos de la vida, desde los idiomas hasta la economía, desde la cultura hasta la política o la religiosidad.

En la presentación de la obra, Morales caracteriza su esfuerzo como un «dar cuenta del estado de la cuestión étnica en Guatemala» a partir del «análisis de los discursos posmodernos»⁴, esto es, desde «el terreno de la posmodernidad teórica y de la producción, circulación y consumo globalizado de ideas académicas»⁵. En tal sentido, estudia la «movilidad y usos intersemánticos de conceptos como pueblo, nación, etnia, raza,

3 Los anexos fueron originalmente publicados, respectivamente, en Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui, eds., *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate* (Puebla: Universidad de las Américas, 2007); y en Marta Casaús y Amílcar Dávila, coords., *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, vol. IV (Guatemala: Vicepresidencia de la República, 2006). Una traducción al inglés del primer texto fue publicada en Moraña, Dussel y Jáuregui, eds., *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate* (Durham y Londres: Duke University Press, 2008).

4 Mario Morales, *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón*, 3.^a ed. aumentada (Guatemala: Consucultura, 2008), 21.

5 Mario Morales, *La articulación de las diferencias*, 24.

mestizaje, ideología, cultura, identidad y etnicidad», así como el papel que juega la cooperación internacional y el turismo cultural en la comprensión, valoración y usos políticos y económicos de lo étnico-cultural⁶. El objetivo es, indica, «esclarecer el carácter de los movimientos indígenas ligados a reivindicaciones identitarias, culturales y diferenciales»⁷. Se trata en buena medida de una crítica a lo que denomina «mayismo», posicionamiento que considera culturalista, esencialista y fundamentalista. Para él, la identidad «maya» (así, entre comillas) adoptada por ciertas organizaciones indígenas no representa más que un «emblema» étnico-ideológico para hacer reivindicaciones específicas, sobre todo, considera, «frente a su contraparte ladina, a la cual han construido como su “otro” y bautizado como “mestiza”»⁸.

Lo «maya», por tanto, constituiría un planteo discursivo, presuntamente igualador, libre de connotaciones despectivas, que otorgaría «una mejor posibilidad de negociación identitaria en los espacios del multiculturalismo y otras tendencias ideológicas internacionales, como el relativismo cultural y la *political correctness*», al estilo de los afroamericanos estadounidenses⁹. Ciertamente, Morales reconoce que, en Guatemala, tal como lo documentó en su momento Severo Martínez, la denominación «indio» ha sido «un término de contenido colonial que designa una realidad de esclavitud, servidumbre, vasallaje, opresión, explotación y discriminación»¹⁰. Por ello, le parece razonable el esfuerzo por negociar los códigos culturales que expresan especificidades, aunque –y este es un reparo crítico– no al costo de desconocer el mestizaje e interculturalidad que caracterizan a todos los grupos socioculturales guatemaltecos. Así, Morales insistirá en que estos, particularmente los indígenas y los ladinos, «que todavía articulan, aunque en forma decreciente, la diferenciación étnico-cultural», no son más que «dos posicionalidades interculturales mestizas, con énfasis diferentes», dos «abstracciones referenciales para ubicar las gradaciones de heterogeneidad, mestizaje, e hibridación múltiple y plural que interactúan en la cotidianidad», y que no agotan ni explican la «gran cantidad de identidades» realmente existentes en el país¹¹.

6 Morales, *La articulación de las diferencias*, 21.

7 *ibid.*

8 Morales, *La articulación de las diferencias*, 22-23s.

9 Morales, *La articulación de las diferencias*, 23.

10 *ibid.*

11 Morales, *La articulación de las diferencias*, 22.

El planteamiento de la cuestión, el desarrollo de su crítica y la propuesta de salida democrática, los realiza Morales en una secuencia de cinco capítulos. El primero, introductorio, repasa los hechos que han llevado la cuestión étnica al punto en que estaba a finales del siglo XX, esto es, la madurez del «activismo culturalista “maya” por la reivindicación de la diferencia cultural»¹². El segundo ofrece un análisis comparativo entre *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias, y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Menchú y Elizabeth Burgos, destacando en ambos su carácter ficcional y las identidades mestizas ahí presentadas. El tercero critica al «mayismo» como posición esencialista y fundamentalista, y esboza una propuesta de «mestizaje intercultural democrático»¹³. El cuarto revela la disolución fáctica de la llamada «diferencia cultural» en las «identidades híbridas neomestizas» del «conglomerado multihíbrido en el que la polaridad indio-ladino se negocia en el espacio del consumismo de bienes simbólicos globalizados»¹⁴. El último articula una propuesta de construcción identitaria ladina, no diferencial y no conflictiva, incluyendo «una agenda para ordenar el debate interétnico», así como criterios para realizar una negociación «como parte del proceso general de democratización en marcha»¹⁵.

De acuerdo con John Beverley¹⁶, el conjunto ofrece un ensayo nacional a la altura de aquellos que nos legaran el escritor Luis Cardoza y Aragón (*Guatemala, las líneas de su mano*, 1955) y el historiador Severo Martínez Peláez (*La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad social guatemalteca*, 1970), revolucionarios ambos de distintas épocas y perspectivas. Ambos, como Morales, ladinos.

12 Morales, *La articulación de las diferencias*, 24.

13 *ibid.*

14 Morales, *La articulación de las diferencias*, 25.

15 *ibid.*

16 John Beverley; prólogo a *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón*. 3.^a ed. aumentada, por Mario Morales (Guatemala: Consucultura, 2008), 14.

Mayas, ladinos y la nación

«Esencialismo “maya”, mestizaje ladino y nación intercultural: los discursos en debate», tercer capítulo de *La articulación de las diferencias*, crítica, en palabras de Morales, los «rasgos ideológicamente violentos (por binarios y “esenciales”)» del conflicto interétnico e intercultural¹⁷. Sin perder de vista la tarea de construir «otra utopía de bienestar colectivo»¹⁸ –la cual, por supuesto, implica a la larga un «compartimiento del poder»¹⁹–, el autor considera importante «reencauzar el debate político» mediante «nociones más relativizadas sobre la etnicidad y el racismo», dándole así «un cauce más fluido al conflicto» étnico-cultural²⁰. Específicamente, se trata de un «reencauzamiento discursivo»²¹, esto es, se busca «encauzar por mejores rumbos la intencionalidad del discurso subalterno que no logra remontar el binarismo autoritario de los discursos de poder»²². Junto con los capítulos 1 y 5, el capítulo 3 constituye el núcleo de la crítica del debate acerca de la cuestión étnica durante la vuelta del siglo XX al XXI, pero sobre todo representa el punto más álgido de la reflexión política para una propuesta democrática autonomista y descentralizada, respetuosa de las diferencias étnico-culturales dentro de la trama de la nación.

Estudios subalternos y democratización étnica

El primer foco de la crítica de Morales es lo que considera un planteamiento erróneo de la problemática desde «los ámbitos racionalistas de la academia», por lo que en su lugar aboga por una inserción «en la problemática política concreta»²³. En particular, hace referencia a los estudios subalternos de Gayatri Spivak y Ranajit Guha. Sobre todo, le preocupa la radical otredad que tales estudios pueden terminar atribuyéndole a los grupos oprimidos,

17 Morales, *La articulación de las diferencias*, 204.

18 Morales, *La articulación de las diferencias*, 203.

19 Morales, *La articulación de las diferencias*, 296.

20 Morales, *La articulación de las diferencias*, 204s.

21 Morales, *La articulación de las diferencias*, 230.

22 Morales, *La articulación de las diferencias*, 284, n. 21.

23 Morales, *La articulación de las diferencias*, 204.

aunque sea a título de «esencialismo estratégico» o «leer al revés»²⁴ (Spivak). Al adoptar «“las mismas armas del enemigo”» (Spivak), advierte, la estrategia subalterna «puede caer así, *inevitablemente*, en esencialismos puristas de la más inequívoca raigambre “occidental”, central y dominante»²⁵. En que ello sea inevitable, sin embargo, no concuerda en absoluto la propia Spivak; antes, al contrario: «“dado que ‘leer a contrapelo’ debe permanecer siempre estratégico, nunca puede reclamar haber establecido la verdad autoritativa de un texto, debe mantenerse siempre dependiente de exigencias prácticas, nunca conduce legítimamente a una ortodoxia teórica”»²⁶. De esta manera procura el grupo de estudios subalternos ponerse a salvo del «“peligroso anzuelo de pretender establecer el conocimiento verdadero del subalterno y su conciencia”»²⁷. Intelectuales fuera del grupo, como Ali Rattansi, reconocen en «“el poder deconstructor”» del posmodernismo (Spivak tradujo a Jacques Derrida al inglés) «“tendencias desesencializadoras y descentralizantes”» que no pueden sino corroer los «“discursos que invocan nociones de esencias culturales históricamente formadas”», así como, en general, «“sistemas clasificatorios fuertes”»²⁸. La crítica posmoderna a los conceptos de etnicidad y racismo basados en «“alguna concepción de origen y características compartidas”» escribe Rattansi, muestra cómo tal «origen» contrabandea una supuesta biología compartida, pronto desmentida por

24 Traducción de Morales de la expresión «*reading against the grain*» (203), la cual hace referencia a una táctica deconstructiva que busca, según una explicación sucinta del crítico cultural marxista Terry Eagleton, «leer a contrapelo [o a contracorriente] verdades supuestamente autoevidentes, en lugar de darlas por sentadas» («Don't deride Derrida», *The Guardian*, 15 de octubre de 2004). En el uso no especializado, la expresión denota hacer algo a regañadientes, contrariando los sentimientos, la naturaleza o los deseos propios, por lo que connota irritación o disgusto. Ver, por ejemplo, *Webster's New World Dictionary* (Nueva York: Simon & Schuster, 1988): «*grain*»: «against the (or one's) grain: *contrary to one's feelings, nature, wishes, etc.; irritating or displeasing*». La táctica crítica de la lectura a contrapelo parece remontarse a la tesis VII de Walter Benjamin sobre el concepto de historia: «Nunca un documento de la cultura es tal, sin ser a la vez un documento de la barbarie. El materialista histórico guarda distancia ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo» (*gegen den Strich zu büirsten*) (trad. Bolívar Echeverría, Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/08/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>). Eagleton hace la conexión entre la deconstrucción derridiana (de la que abreva Spivak) y la crítica benjaminiana, al reconocer como tarea de la crítica revolucionaria la interpretación de textos «“a contrapelo”», de tal manera que se apropie de ellos lo que sea valioso para el socialismo» (*Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism* [Londres: Verso, 1981], 113). Eagleton no descarta para ello las tácticas deconstructivas «que pueden sacudir hasta sus raíces el discurso ideológico académico» (*ibid.*, 140), justo el objetivo que Morales se plantea en aparente contradicción con Spivak.

25 Morales, *La articulación de las diferencias*, 203, énfasis añadido.

26 Morales, *La articulación de las diferencias*, 278, n. 3. Morales cita a Spivak en inglés.

27 *ibid.*

28 Morales, *La articulación de las diferencias*, 278, n. 4. Morales cita a Rattansi en inglés.

«la asombrosamente compleja manera en que las poblaciones parecen dibujar y redibujar, mantener y violar, estrechar y ampliar las fronteras alrededor suyo y de otras»²⁹. Al final, «no hay disponibles definiciones inequívocas e inexpugnables acerca de la etnicidad, el racismo y la miríada de términos intermedios»: ante la ineludible determinación contextual, toda esencia fija es imposible³⁰. Semejante indeterminabilidad mueve a Rattansi a preguntar incluso: «¿Cómo se ha de distinguir, de manera consistente y útil, ‘etnicidad’ de ‘raza’ y ‘etnocentrismo’ de ‘racismo’?»³¹. Asimismo, problematiza por partida doble el concepto de representación, presupuesto en los debates étnicos: por un lado, pregunta ¿quién tiene la autoridad y la responsabilidad (*accountability*) para hablar por la comunidad, sobre todo cuando están en juego «la articulación de visiones e ‘intereses’ comunales», pero también «la adjudicación y redistribución de recursos, a menudo desde las agencias estatales locales y nacionales»³²; y por el otro lado, ¿qué es lo representado, cuando las identidades étnicas están en «construcción y constante re-creación», como lo «social imaginario» (Castoriadis) o la «comunidad imaginaria» (Anderson) que son?³³. La primera pregunta está relacionada con la legitimidad de quien ejerce la vocería de un grupo, y por extensión también con el célebre cuestionamiento de Spivak acerca de si el subalterno puede siquiera hablar. Como concluye de su lectura de *Me llamo Rigoberta Menchú*, en el capítulo 2 de *La articulación*, la respuesta de Morales es que sí, que es insostenible la tesis que propone 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», y que si tal fuera el caso, estos estarían condenados «a la mudez completa, a un silencio suicida»³⁴. Parece criticar así a John Beverley, de quien, sin embargo, cita la explicación acerca de que, con su pregunta y su respuesta, Spivak no intenta sino «mostrar en la postura de buena fe

29 *ibid.*

30 Morales, *La articulación de las diferencias*, 279, n. 4.

31 *ibid.*

32 Morales desde luego agregaría a la cooperación internacional.

33 Morales, *La articulación de las diferencias*, 279, n. 6.

34 Morales, *La articulación de las diferencias*, 204. En lo que pareciera ser una validación de la tesis que aquí contradice, Morales escribe: «quien pretende representar políticamente al subalterno, debe situarse fuera de su ámbito de subalternidad» (280, n. 7). El punto parece ser que, *de hecho*, la subalternidad sí que puede hablar, aunque para ello deba alejarse de sus códigos y sus territorios. El caso de Menchú es ejemplar y autoconsciente: «La paradoja es que para poder hablar de ello [los valores comunitarios] tuve que abandonar mi pequeño pueblo y separarme físicamente de mi gran comunidad» (*ibid.*).

del académico políticamente correcto o del activista solidario el rastro de la construcción literaria colonial de un otro tercermundista que puede hablar con nosotros, aliviando así cualquier ansiedad acerca de la realidad de la diferencia y el antagonismo que un silencio podría haber provocado»³⁵.

No se trataría tanto, entonces, de la construcción, siquiera estratégica, de una absoluta otredad, como de una crítica al facilismo –tal vez ingenuo, tal vez interesado– de una pretendida comunicación transparente y fluida entre la academia o el activismo solidarios y sus otros subalternos. Morales ciertamente reconoce que permanecen irresueltos los problemas gemelos de «la marginalidad e inaccesibilidad del código subalterno frente al canon cultural central», por una parte, y la «necesidad estructural del código subalterno de expresarse en el código central», por la otra³⁶. Esta última vendría a ser el resultado de una situación impuesta de desigualdad, ante la cual el anhelo de representatividad del subalterno equivaldría «al anhelo de abandonar la condición de subalternidad»³⁷. No obstante, semejante aspiración no tendría que esperar la igualdad para poder hallar expresión. Como quiera que sea, Morales se pregunta: «¿si la diferencia llegara a ser igualitaria, sería alteridad?»³⁸. Sin entrar a considerar que desigualdad no necesariamente implica dominio o jerarquía –y que, por tanto, es concebible cierta igualdad en la diversidad–, disuelve la pregunta al afirmar que, en tanto «espacios masivos de articulación de intereses políticos compartidos, de articulación de diferencias e identidades transculturadas, mestizadas e híbridas, [...] la subalternidad y la centralidad se encuentran y se hibridizan»³⁹. Ello sucedería incluso en los nuevos movimientos sociales –sospechosos por estar «financiados casi siempre por la cooperación internacional (occidental, central, dominante)»–, los cuales circunscribe «a una lucha por insertarse en la centralidad mediante cuotas de poder», así como mediante «la producción y el consumo mercantilizado de objetos de cultura popular»⁴⁰. De acuerdo con Morales, la clave es la hibridación, esto es, siguiendo a Néstor García Canclini, los «procesos culturales e identitarios en los que los sujetos subalternos se articulan a sí mismos echando mano de elementos de la

35 Morales, *La articulación de las diferencias*, 279, n. 5. Morales cita a Beverley en inglés.

36 Morales, *La articulación de las diferencias*, 204.

37 Morales, *La articulación de las diferencias*, 206.

38 *ibid.*

39 Morales, *La articulación de las diferencias*, 205.

40 *ibid.*

cultura popular» y de la cultura global mediática de masas⁴¹. García Canclini habla del «espacio del mercado», pero Morales ensancha el campo a «dos universos culturales», gracias al concepto de transculturación de Ángel Rama⁴². De ambos conceptos, hibridación y transculturación, resulta su idea del mestizaje intercultural, que para nada procura, recalca, homogeneizar «las diferencias con miras a la dominación», al estilo de José Vasconcelos o de Domingo Sarmientos, en los siglos XX y XIX, respectivamente⁴³. La cuestión o el proyecto ahora —esto es, a las puertas del siglo XXI— es cómo articular «el sujeto popular interétnico»⁴⁴ que pueda lograr «la democratización étnica del país»⁴⁵. Es desde tal aspiración u horizonte que Morales procede a pasar revista a algunos de los discursos predominantes de la intelectualidad indígena de aquel momento.

Discursos reivindicativos mayas

A juzgar por los términos clave de los subtítulos del capítulo, el balance de tal revisión crítica no es nada favorable: el pensamiento maya es purista, esencialista, fundamentalista, nacionalista y antiladino⁴⁶. Morales cita los cuatro tipos en que el columnista de prensa y antropólogo *kaqchikel*/Estuardo Zapeta clasifica a quienes articulan tal pensamiento —a saber, populistas, progobiernistas, etnicistas radicales y culturalistas—⁴⁷; sin embargo, se centra

41 Morales, *La articulación de las diferencias*, 280, n. 7.

42 *ibid.*

43 *ibid.*

44 Morales, *La articulación de las diferencias*, 206.

45 Morales, *La articulación de las diferencias*, 208.

46 Los subtítulos relevantes son los primeros cuatro: «Mestizaje y pureza: esencialismo intelectual “maya”», «Pueblos originarios y destino manifiesto: el fundamentalismo “maya”», «El esencialismo diferenciador y antiladino», «Nacionalismo esencialista “maya”». Los últimos tres revelan interés por la articulación de una resolución al conflicto étnico: «Asturias: del positivismo liberal a la transculturación», «Discursos literarios y sujetos subalternos: indios y ladinos, “mayas” y mestizos», «Interétnicidad y mercado: subalternidades transculturadas, mestizas, hibridizadas».

47 Morales, *La articulación de las diferencias*, 281, n. 11. Zapeta es muy crítico de algunos de estos tipos. A los populistas les llama «“loros ideológicos”» obsesionados con el «“discurso de 500 años de opresión y explotación”»; entre los etnicistas destaca a los «“esotéricos”», que tratan «“de mercader con la cultura y la espiritualidad maya”». Rescata a los culturalistas como el grupo «“que más ha aportado para el avance de las demandas indígenas”», por su desarrollismo y por su discusión de la multiculturalidad, la interculturalidad «“y las posibilidades de construir una Nación guatemalteca”». Se trata de una élite reducida de académicos urbanos, interculturales y pragmáticos —entre quienes, es de presumir, se encuentra el propio Zapeta— «“que puede con toda facilidad comunicarse con los factores de poder”», los medios, las comunidades, los organismos internacionales y los grupos del movimiento indígena. El grupo de esta clasificación en el que Morales centraría su atención y sus críticas sería el de los etnicistas radicales —quizá parcialmente también los culturalistas, aunque sin reconocerles su disposición a discutir o siquiera reconocer la interculturalidad—.

principalmente en la élite intelectual, una categoría en apariencia transversal, «formada casi invariablemente en la academia euronorteamericana», según observa, y a la cual considera creadora y protagonista «de lo que se ha dado en llamar el “movimiento maya”»⁴⁸. Crítica de forma acendrada sus discursos, que incluyen términos y nociones tales como «maya» o «pueblos originarios»; equiparaciones entre originario e indígena, o entre mestizaje y ladinidad; y demandas como el respeto a la diferencia, la unidad en la diversidad o la autonomía⁴⁹. Objeto de especial sospecha es el propio término «maya» —el cual siempre entrecomilla— en cuanto distintivo de diversas expresiones y reivindicaciones: nación maya, cultura maya, cosmovisión maya, espiritualidad maya, derecho maya, educación maya, etc.⁵⁰, aunque, por otra parte, no deje de señalar positivamente que «quien hasta hace poco se conocía con el nombre de indio [...] en buena hora cambió su nombre»⁵¹. Dado el que considera «innegable hecho» de que para el siglo XVI ya «no habían mayas en el territorio»⁵², interpreta semejante identidad como un «constructo culturalista», una «reinterpretación valoradora del pasado precolombino» dirigida a alimentar un «sentido de orgullo identitario»; en última instancia, sin embargo, lo maya representaría una divisa de «fines políticos por demás explicables y justos», que se pueden resumir en la búsqueda de acceso «a una cuota de poder político para integrarse así a la nación»⁵³. De manera que, para Morales, la existencia de «un “pueblo maya” como ente diferenciado» no es más que una «ilusión “estratégica”»⁵⁴. Por ello, de lo que se trata es de evaluar su potencial como estrategia política. Curiosamente, una primera pista la da la reacción «exagerada (por paranoide)»⁵⁵ del grupo ladino que detenta el «poder dominante y hegemónico» y que ve en la lucha reivindicativa maya una «desmembración de la exigua nacionalidad e, incluso, de la unidad del ínfimo territorio de la patria»⁵⁶. A pesar de que Morales señala la paranoia del grupo hegemónico,

48 Morales, *La articulación de las diferencias*, 206.

49 Morales, *La articulación de las diferencias*, 207.

50 *ibid.*

51 Morales, *La articulación de las diferencias*, 216.

52 En esto contrasta patentemente con Antonio Gallo, quien publica en 2001, *Los mayas en el siglo XVI* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar). Véase las páginas xvii-xxii para una explicación lingüístico-cultural de la continuidad histórica de la «nación» maya hasta nuestros días (xx).

53 Morales, *La articulación de las diferencias*, 207s.

54 Morales, *La articulación de las diferencias*, 213.

55 Morales, *La articulación de las diferencias*, 212.

56 Morales, *La articulación de las diferencias*, 207.

para él el discurso maya es de todos modos responsable de alimentar sus temores (que, por cierto, comparte) «más de la cuenta»⁵⁷.

Los objetos principales de la crítica al discurso reivindicativo indígena son tres: el esencialismo y el purismo de su concepción del pueblo maya, así como la pretensión de que este es originario. Respecto del *esencialismo* del constructo «pueblo maya» y su correlato «cultura maya», Morales advierte que con el mero reconocimiento de estos se corre el riesgo de aceptar una diferencia tajante respecto de un «pueblo ladino» y una «cultura ladina», y con ello un falso binarismo, como del que adolece, por ejemplo, el *Acuerdo de la identidad de los pueblos indígenas*⁵⁸; «a la larga», razona, «ello demandaría, aunque se diga que no, fragmentar la exigua nación y el incipiente Estado de derecho»⁵⁹. Puesto de otra forma: «si se acepta que existe una cultura “maya” y una identidad “maya”, se tiene que aceptar que existe un “pueblo maya” diferenciado esencialmente»⁶⁰, con lo que se estaría a un paso de abogar porque conforme una nación separada. De manera que semejantes constructos solo podrían quizá admitirse como elementos de una estrategia política. Pero «insistir en que el pueblo “maya” es un sujeto trans y suprahistórico con una conciencia de sí mismo y una espiritualidad y cosmovisión inamovibles a través del tiempo, implica confrontar a la ladinidad con un enemigo que se autoplantea como irreconciliable al plantearse como anterior y superior»⁶¹.

No se trata tan solo, entonces, de una mera «idea errónea», sino de una concepción que cumpliría «funciones ideológicas discriminatorias»⁶². La crítica abarca el concepto mismo de lo maya, pero sobre todo ciertos usos y abusos potenciales o implícitos. Más expresas son las fuentes citadas respecto del esencialismo transhistórico de la noción de cultura maya. Por un lado, está el editor, lingüista y promotor cultural *kaqchikel* Demetrio Rodríguez Guaján, quien ha escrito: «La cultura maya, iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene la continuidad en la cultura que

57 Morales, *La articulación de las diferencias*, 212.

58 En general, Morales no ve con buenos ojos los Acuerdos de Paz. Según su apreciación, estos estuvieron signados por un «ficticio “interés nacional” pactado por las élites de izquierda y derecha bajo la vigilancia de la cooperación internacional» (282, n. 17).

59 Morales, *La articulación de las diferencias*, 208.

60 Morales, *La articulación de las diferencias*, 236.

61 Morales, *La articulación de las diferencias*, 218.

62 Morales, *La articulación de las diferencias*, 217.

nuestro pueblo practica en la actualidad. [...] A pesar de la evolución sigue siendo la misma que se ha desarrollado por miles de años sobre el territorio de la actual Guatemala. Nuestra cultura ha cambiado de forma, pero no de esencia»⁶³. Asimismo, se cita un comunicado de la Gran Confederación de Consejos de Principales Ajq'ijab' originarios del pueblo *mayab'* de Guatemala y América Central, que agrupa varias confederaciones, consejos y organizaciones. El comunicado hace referencia al reto de «“comunicarnos sabiamente entre los primeros Mayas y nosotros, a través de la práctica de nuestra cosmovisión ancestral multidisciplinaria”»⁶⁴.

Acerca de la pretendida *pureza* incontaminada de lo maya, esta queda más bien sobreentendida en el hecho de «no adjudicarle mestizajes»⁶⁵. Morales cita al intelectual *kaqchikel* Demetrio Cojtí, quien de manera explícita afirma que «“ya ni nosotros mismos hablamos de una cultura pura”»⁶⁶. Ello no impide, sin embargo, que lo considere portador de un «purismo implícito» coaligado a una mentalidad segregacionista, la cual lo haría propugnar por la autonomía y el autogobierno⁶⁷. Tampoco sirve de nada, por cierto, que Cojtí acote que «“no hay contradicción entre autonomía y unidad”», que «“autonomía no significa separatismo”», o que haga sus planteamientos dentro de un «“gobierno descentralizado”» o de un «“marco plurinacional”»⁶⁸. El problema no parece estribar en la autonomía como tal, puesto que el mismo Morales le deja la puerta abierta cuando reconoce la «validez (para mí innegable) de las reivindicaciones específicamente étnicas y culturales de los indígenas, como las de las autonomías regionales y muchas otras»⁶⁹. Los mayores puntos de polémica son, por un lado, la alusión a las nacionalidades (por lo de lo pluri o multinacional), y por

63 Morales, *La articulación de las diferencias*, 209. Morales cita a Rodríguez en inglés (Edward Fisher y R. McKenna Brown, eds., *Maya cultural activism in Guatemala*). Aquí se utiliza la cita original en Demetrio Rodríguez Guaján, comp., *Cultura maya y políticas de desarrollo* (Guatemala: Cocadi, 1989), 13.

64 Morales, *La articulación de las diferencias*, 224.

65 Morales, *La articulación de las diferencias*, 219.

66 Morales, *La articulación de las diferencias*, 282, n. 17.

67 Morales, *La articulación de las diferencias*, 218s, énfasis añadido.

68 Morales, *La articulación de las diferencias*, 218.

69 Morales, *La articulación de las diferencias*, 215. También: «Básicamente, yo estoy de acuerdo con la política de autonomías étnico-regionales y con el consiguiente autogobierno étnico regulado por el Estado y sus leyes» (241). Asimismo, en términos más generales: «Las reivindicaciones materiales y culturales de los indígenas son justas y deben ser atendidas, empezando por el respeto a sus especificidades culturales» (236).

el otro, un supuesto o tácito exclusivismo hegemónico. Respecto de las nacionalidades, Morales señala que «los pueblos indígenas no son naciones ni en el sentido premoderno de pueblos autónomos ni mucho menos en el sentido moderno o posmoderno de naciones-estados»⁷⁰; de ahí que hable del «extraviado cauce “multinacional”»⁷¹. Respecto del exclusivismo, le preocupa «la ideología mayista subyacente [al autonomismo], que no toma en cuenta el problema de llegar a un compartimento de la hegemonía»⁷².

Por último, acerca del carácter *originario* del pueblo maya, Morales advierte del peligro de que se deduzca de él un «derecho territorial originario»⁷³ que resulte en el despojo a los ladinos «de un derecho histórico sobre el territorio»⁷⁴. Para él, los reclamos indígenas por la devolución de tierras o por su soberanía delatarían una «supuesta pertenencia “natural” del territorio»⁷⁵. Algunos autores, como el lingüista *kaqchikel* Martín Chacach y el ya citado Estuardo Zapeta, en efecto hablan de un territorio maya. La denominación misma es clave suficiente para Morales, parece, puesto que no concede importancia alguna al hecho de que los autores mencionados explícitamente manifiesten que «la armonía con otros pueblos que habitan el territorio maya es deseable»⁷⁶. Sin embargo, latente en la insistencia en lo originario en general, Morales detecta la intención de «descartar» la cultura ladina o de instaurar un *apartheid*,⁷⁷ sin que se pueda desechar «una guerra

70 Morales, *La articulación de las diferencias*, 219.

71 Morales, *La articulación de las diferencias*, 236.

72 Morales, *La articulación de las diferencias*, 241.

73 Morales, *La articulación de las diferencias*, 215.

74 Morales, *La articulación de las diferencias*, 209.

75 Morales, *La articulación de las diferencias*, 219.

76 Morales, *La articulación de las diferencias*, 225-226.

77 Respecto del texto de Demetrio Cojtí, «Políticas para la reivindicación de los derechos del pueblo maya», luego de caracterizarlo como «el núcleo del “pensamiento maya”», Morales advierte: «Si estas demandas se pusieran en práctica, se sentarían las bases para el funcionamiento de *apartheids* mutuamente discriminatorios» (285, n. 24). Morales parece comprender básicamente el término «*apartheid*» de manera literal como «separación», aunque también lo utiliza como recurso retórico que abrevia una reducción al absurdo de las propuestas autonómicas mayas, como la de Cojtí. Este, por su parte, habiendo realizado sus estudios universitarios en Bélgica, es mucho más probable que tenga en mente el modelo federal regional-comunitario belga, bilingüe y autonómico, o incluso la tetralingüe Confederación Suiza (sobre cuyos medios de comunicación hizo su tesis de licenciatura), que la Sudáfrica bajo hegemonía *afrikáner*, con su denegación del derecho al voto para la mayoría de la población, la prohibición de matrimonios interraciales, la instauración, para uso exclusivo de personas de raza negra, de escuelas, hospitales o buses, entre otros servicios o espacios públicos, escasos y de inferior calidad a los establecidos para la población blanca. Por lo demás, no es en absoluto obvio cómo podrían establecerse y funcionar regímenes así uno al lado del otro involucrando las mismas poblaciones, solo que con jerarquías invertidas...

étnica» de consecuencias suicidas⁷⁸. El caso es que no hay originariedad pura, solamente «tradiciones culturales profundamente mestizadas»⁷⁹. Dicho de otra manera, la sociedad guatemalteca no es en absoluto «una yuxtaposición de otredades culturales inconexas y contrapuestas e irreconciliables»⁸⁰.

Como en varias partes del libro, el autor vuelve a insistir aquí en el asunto del mestizaje, claro está, en su acepción «como transculturación e hibridación», y no «como integracionismo o asimilacionismo ladino»⁸¹ o, en algún tipo de continuidad del orden colonial, como «unidad injusta de lo diverso», en que la cultura indígena se transculturice «en condiciones de desventaja (léase de opresión, discriminación y explotación)»⁸². Dado que la propuesta del mestizaje intercultural conlleva un cierto «matrimonio simbiótico», naturalmente se debe romper con el racismo y las discriminaciones, así como la institución matrimonial debe romper con el patriarcalismo y el machismo⁸³. El mestizaje propuesto implica también una recuperación positiva de lo ladino, muy lejana de su (in)comprensión como subjetividad incompleta y espuria, en la tradición iniciada, o por lo menos ejemplificada, por Carlos Guzmán Böckler, quien, de acuerdo con Morales, sucumbe a la «amargura culposa» de la «autonegación ladina» e idealiza «el pensamiento político indígena como “otredad” absoluta superior a la razón occidental-ladina»⁸⁴: la intelectualidad «ladina solidaria» y la maya coinciden ideológicamente «en sus posiciones esencialistas»⁸⁵. Como mínimo, habrá que reconocerle a la etnia ladina el haber sido la «que inventa la nación guatemalteca», consigna⁸⁶.

El discurso de Rigoberta Menchú expresa mejor que otros el objetivo de que «“se genere una confianza donde [...] los indígenas y los ladinos creemos juntos una *cultura chapina* por ejemplo”», una «“cultura amplia”», democrática, «“sin discriminación de indígenas frente a ladinos, o de

78 Morales, *La articulación de las diferencias*, 211.

79 *ibid.*

80 Morales, *La articulación de las diferencias*, 209.

81 Morales, *La articulación de las diferencias*, 212.

82 Morales, *La articulación de las diferencias*, 210.

83 Morales, *La articulación de las diferencias*, 211s.

84 Morales, *La articulación de las diferencias*, 286, n. 24.

85 Morales, *La articulación de las diferencias*, 255.

86 Morales, *La articulación de las diferencias*, 210.

ladinos frente a indígenas”⁸⁷. Sin embargo, muy lejos de esta posición de Menchú, el movimiento indígena, señala Morales, puede caer fácilmente en la demagogia y hasta en un «autoritarismo subalterno»; esto es, puede llegar a constituir unas élites de poder que, en nombre de la subalternidad, pacten con las élites tradicionales y engrosen «las filas de la dominación», tal y como ocurrió con la izquierda que firmó los Acuerdos de Paz⁸⁸ o, más lejos en el tiempo, «con la nobleza indígena durante la colonia»⁸⁹. Insiste, entonces, en otra ruta, a saber, la de un «estrategismo no binarista»⁹⁰ o una política de la diferencia como la sugerida por Ernesto Laclau, que no implique un rechazo del otro al punto de quererlo eliminar, sino que busque, en todo caso, una «renegociación de las formas de su presencia»⁹¹. Ello supone el abandono de la opresión como identidad, ya que esta necesita siempre entonces de un opresor: la identidad del oprimido «requiere y al mismo tiempo rechaza la presencia del otro», escribe Laclau⁹². De ahí, por ejemplo, que Morales hable del «temor soterrado de indios y ladinos de dejar de existir como tales si deja de existir su contraparte»⁹³. Como quiera que sea, lo interno y lo externo de la opresión son más bien indiscernibles, por lo que «la construcción de identidades diferenciales sobre la base de una clausura total ante lo externo no es una alternativa política viable o progresista»⁹⁴. No obstante, es justo semejante propuesta de identidad fuertemente diferenciada, que considera al «ladino como antípoda irreconciliable del “maya”»⁹⁵, la que Morales ve una y otra vez en los discursos del movimiento indígena, trátase de la Gran Confederación de Consejos de Principales *Ajq’ijab’* originarios –cuyos pronunciamientos tilda de fundamentalistas, comparables con el «fascismo y algunas sectas islámicas»⁹⁶– o de intelectuales como Demetrio

87 Morales, *La articulación de las diferencias*, 220-221.

88 Algo de este pacto elitario ve ya en ellos, al estimar que los escritos de Cojtí constituyeron «sin duda» la base del Acuerdo de identidad de los pueblos indígenas (239).

89 Morales, *La articulación de las diferencias*, 229.

90 *ibid.*

91 Morales, *La articulación de las diferencias*, 284, n. 20. Morales cita a Laclau en inglés.

92 *ibid.*

93 Morales, *La articulación de las diferencias*, 212.

94 Morales, *La articulación de las diferencias*, 284, n. 20.

95 Morales, *La articulación de las diferencias*, 232.

96 Morales, *La articulación de las diferencias*, 225. En términos generales, el discurso religioso maya, escribe Morales, «es ambivalente y oscila entre el fundamentalismo y la tolerancia religiosa, entre el dogmatismo y la apertura» (226). Sin considerar que ello puede ser así porque no es uno solo, sino varios, vuelve a ver aquí la mano de la cooperación internacional y la complacencia del diente al labio que suscita: «El ecumenismo es un requisito indispensable en la jerga de los proyectos» (231).

Cojtí —«el más unilateralmente esencialista» y de posición «irrebatiblemente “correcta”, “verdadera”, esencial, fundamental y superior»⁹⁷. Hablando de la primera, Morales acusa al «discurso religioso mayista» en general de espurio y de representar una «puesta en escena (para el público de la cooperación internacional) de la recién creada “espiritualidad maya”»⁹⁸. «Lo cierto es que la “espiritualidad maya” es uno de los rubros que ha florecido gracias a la cooperación internacional», sostiene⁹⁹. Tal discurso tendría en común con el de Cojtí la noción clave del colonialismo, el cual vendría a ser «la causa de todos los males del pueblo originario»¹⁰⁰. Ciertamente, Cojtí habla del «“colonialismo interno”» que padecen los indígenas guatemaltecos en términos de una «“total colonización”» y una «“total dominación”»¹⁰¹. Morales remite semejante pensamiento al dependentismo de los años 70 o, peor aún, a la época colonial, por lo que sus marcos interpretativos, categorías y supuestos serían, cuando menos, anacrónicos¹⁰².

En el caso de Cojtí, otra crítica importante es que su diferenciación esencialista borraría «las diferencias de clase a favor de las culturales»¹⁰³. Se trata nuevamente más de una inferencia que de una posición explícita. El mismo Morales cita la afirmación de Cojtí sobre que «“la cuestión social no es solamente una relación económica, sino también colonial”», de lo que el intelectual *kaqchikel* concluye que «“no puede argumentarse que tanto proletarios Mayas y Ladinos como burgueses Mayas y Ladinos hacen parejas idénticas”»¹⁰⁴. Morales, por su parte, ignorando o no concediéndole ninguna importancia al dicho «pobre, pero no indio», que aún circula, afirma que «la pobreza ladina se identifica con la pobreza indígena», y ofrece como ejemplo la unión de las maquileras indígenas y ladinas frente al patrón coreano¹⁰⁵. Con todo, no deja de reconocer que la latinización «sigue siendo la forma ideológica principal en la que la dominación cultural

97 Morales, *La articulación de las diferencias*, 242. Más adelante, Morales observa, sin ofrecer detalles, que el pensamiento de Cojtí «ha evolucionado» en sus libros posteriores a 1994 (285, n. 24).

98 Morales, *La articulación de las diferencias*, 225.

99 Morales, *La articulación de las diferencias*, 226.

100 Morales, *La articulación de las diferencias*, 224.

101 Morales, *La articulación de las diferencias*, 239.

102 Morales, *La articulación de las diferencias*, 224, 240.

103 Morales, *La articulación de las diferencias*, 229.

104 *ibid.*, énfasis añadido.

105 Morales, *La articulación de las diferencias*, 225.

e ideológica opera en Guatemala»¹⁰⁶. Sin embargo, objeta con vehemencia la opinión adversa que Cojtí reporta —o presuntamente sostiene— respecto del mestizaje, el cual parece reducir a «“préstamos culturales”»¹⁰⁷ digeridos por una comunidad étnica maya orgullosa de su identidad, como lo denotaría el hecho de que esta responda a las agresiones mestizas afirmando que «“podrán ser muy indios, pero, por lo menos, no son mestizos”»¹⁰⁸. Morales termina resumiendo las ideas de Cojtí acerca del mestizaje en los siguientes términos: «El mestizaje es usurpación, expropiación, falsedad verborreica y folklorismo sin “bases propias”. Lo genuino y auténtico es lo “puro”. Lo español, lo “maya”»¹⁰⁹.

Mucho más abierto y conciliador encuentra Morales el discurso de la Premio Nobel de la Paz, a quien cita incluyéndose entre quienes «“creemos que el destino de la humanidad es intercultural”», a diferencia de quienes abogan por una absolutización dañina, que «“genera sectarismo, intolerancia, aislamiento, radicalismo”»¹¹⁰. Menchú habla directamente, descalificándoles, de quienes creen en «“la pureza de las culturas”» y quieren «“la hegemonía de las culturas milenarias”»¹¹¹. Ella, en cambio, se declara partidaria de «“la unidad dentro de la diversidad”» y si habla de «“profundos valores milenarios”», sostiene que su rescate «“ya no sólo es el interés de pueblos indígenas”»¹¹². A los ojos de Morales, eso la hace una «mayista» de «posición más flexible, de negociación y mestizaje con la ladinidad»¹¹³. Las posiciones de Menchú mostrarían que «el criterio de la interculturalidad [...] se abre paso entre los intelectuales indígenas y se acerca mucho al de la transculturación, el mestizaje intercultural y la hibridación»¹¹⁴. Tanto su lema —«“nuestro único futuro es intercultural”»—, como su objetivo —«“contribuir a la construcción de una nación multiétnica, multilingüe y pluricultural”»— y sus cuestionamientos estratégicos —«¿cómo fundir el pensamiento occidental

106 *ibid.* Una aclaración que Morales considera importante es que la «eliminación» de los indígenas «por medio del asimilacionismo obedecía a conveniencias políticas “nacionales” de los ladinos más que a motivos de exterminio racista» (238).

107 Morales, *La articulación de las diferencias*, 235.

108 Morales, *La articulación de las diferencias*, 233.

109 Morales, *La articulación de las diferencias*, 234.

110 Morales, *La articulación de las diferencias*, 288, n. 30.

111 *ibid.*

112 *ibid.*

113 Morales, *La articulación de las diferencias*, 242.

114 *ibid.*

con el de una cultura comunitaria, milenaria?» y «¿cómo sembrar las bases de una relación intercultural entre los pueblos?»—, revelarían una orientación hacia una interculturalidad comprendida como «convivencia democrática del mestizaje cultural y las hibridaciones culturales» con «un contenido popular y no sólo elitario»¹¹⁵.

Democracia intercultural

La reiterada alusión a la democracia denota que Morales no piensa solo en lo social o lo cultural, sino también en lo político, concretamente en el Estado, el cual, de acuerdo con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe —a quienes cita y sigue en esto—, «depende de la construcción de un espacio político que solo puede ser el resultado de articulaciones hegemónicas», y no de las autonomías o subordinaciones totales de «un sistema estable de diferencias»¹¹⁶. La autonomía —no la total, claro— «es una forma de construcción hegemónica» y junto con la subordinación «solo adquieren su significado» en el campo de las prácticas de articulación y hegemonía¹¹⁷. Esta última, cuando se la concibe democráticamente, «acepta la diversidad estructural de las relaciones», «presupone el carácter incompleto y abierto de lo social» e implica la práctica de la articulación, la cual es, por un lado, «construcción y lucha política», y por el otro, «relación entre elementos cuya identidad es modificada como resultado de la práctica articuladora»¹¹⁸. Nada de representaciones o representatividad de esencias subyacentes o persistentes, entonces¹¹⁹. Sí, se reconocen ciertas diferencias («elementos») no articuladas discursivamente, pero ya dentro de la «totalidad estructurada» del discurso vendrían a ser más bien «posiciones diferenciales» («momentos»)¹²⁰. No se deja de formular una pregunta clave: «¿quién es el sujeto articulador?»¹²¹. Aunque a propósito de los sujetos, cabría mejor hablar, como lo hace Rattansi, de «diferentes ‘posiciones subjetivas’» disponibles en la «proliferación de discursos contradictorios y ambivalentes» que indicarían «dislocaciones internas

115 Morales, *La articulación de las diferencias*, 243, 273.

116 Morales, *La articulación de las diferencias*, 241s. Morales cita a Laclau y Mouffe en inglés.

117 Morales, *La articulación de las diferencias*, 242.

118 Morales, *La articulación de las diferencias*, 287, n. 28.

119 Aun así, Morales pregunta, quizá solo retóricamente: «¿Quién representa adecuadamente al subalterno “maya” [...] Asturias, de Lión, Menchú o Ak’abal?» (255).

120 Morales, *La articulación de las diferencias*, 255.

121 *ibid.*

y constitutivas de lo social y su relativa apertura”¹²². Así considerado, lo social no es asunto de sujetos –como tampoco, se asume, lo político–, si por subjetividad se entiende un centro de “autoconocimiento transparente” portador de una identidad sin fisuras ni inconsistencias¹²³.

Es de preguntarse en este punto si las diferencias, las contradicciones y las ambivalencias de los discursos sociales de que habla Rattansi, así como la construcción y la lucha que conlleva la articulación política, en la que ninguna identidad deja de modificarse, según Laclau y Mouffe, no son detectables justamente en voces como las de Menchú, Asturias, Cojtí, Morales mismo y tantas otras expresiones (enunciados y enunciantes) e intercambios sobre la llamada «cuestión étnica». Morales, por ejemplo, favorece a veces la generosidad interpretativa, a veces la lectura supersuspiciosa e hipercrítica, encarnando, como es quizá inevitable, las contradicciones y ambivalencias de la lucha y la construcción políticas. Por ejemplo, mientras vindica al joven Asturias de la época de su tesis de licenciatura, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* –en la cual defiende sin ambages un mestizaje biológico como clave para que el indígena pase «de su primitivo estado social» al de la civilización europea¹²⁴–, no da tregua alguna a Demetrio Cojtí, quien, diga lo que diga acerca de buscar «salvaguardar la unidad del Estado» –aunque, claro, por «el consenso y no por la sujeción»¹²⁵–, ya sea proponiendo una «solución Federal», una «autonómica-nacional», «autonomías étnicas» o el simple respeto de los «derechos de los indígenas»¹²⁶, no deja de parecerle, además de un purista esencialista, poco menos que un impostor o usurpador que, haciendo uso de una «perversa metonimia», adjudica su propio pensamiento a todos los indígenas¹²⁷. Por completo aquiescente se muestra en cambio con la propuesta de autonomías etnolingüísticas de Guillermina Herrera, quien, a su juicio, «relativiza ecuánimemente el

122 Morales, *La articulación de las diferencias*, 287, n. 29. Morales cita a Rattansi en inglés.

123 *ibid.*

124 Morales, *La articulación de las diferencias*, 252.

125 Morales, *La articulación de las diferencias*, 238.

126 Morales, *La articulación de las diferencias*, 239.

127 Morales, *La articulación de las diferencias*, 236. Su «perversión» radicaría en no distinguir suficientemente lo propio de lo común, como parece exigirlo la «verdadera» metonimia. Morales cita en el capítulo 2 de *La articulación*, la definición que de la metonimia hace Doris Sommer, refiriéndose al testimonio autobiográfico de Menchú: «movimiento lateral de identificación mediante relación, que reconoce la posible diferencia entre ‘nosotros’ y que permaneciendo «singular representa lo plural, no porque reemplaza o absorbe al grupo, sino porque la hablante es una parte distinguible del todo» (194, n. 58).

asunto»¹²⁸. Asimismo, mientras la propuesta asturiana de un mestizaje homogeneizador resulta ser «aboliconista»¹²⁹, «más bien una defensa del mestizaje intercultural, de la transculturación latinoamericana como eje articulador de su identidad»¹³⁰, y su caracterización del indígena como retrasado o primitivo, la descripción realista de un «ser degradado por efecto de la sobreexplotación»¹³¹, la poesía e incluso la persona del poeta *ke'iche'* Humberto Ak'abal, otro «mayista», no pasa de ser un ejemplo de «“macondismo” como versión reciclada del “buen salvaje”», con «look de “maya” posmoderno», que sucumbe a la «estética del *pastiche*» (para el caso: del *hai-kai*, la poesía china antigua y la de su mentor, Luis Alfredo Arango) «como las artesanías hibridizadas que se encuentran en los mercados»¹³², a los cuales se dirige su producción, siguiendo las tendencias identitarias «mayistas», que «se conforman en el consumo y para el consumo»¹³³. Contrástese estas tajantes críticas con la interpretación generosa que merece el hecho de que si Asturias presumía en París «su supuesto perfil maya», ello no lo hace impostor ni imitador, sino más bien muestra que no era racista, aunque en su tesis recomiende abrir las puertas «“a inmigrantes europeos, granjeros de los Países Bajos, Suiza o Alemania”» para mejorar la raza indígena, y que, con 50 años de distancia de aquel escrito, no reconociera el error de tal «solución» en términos de principio, sino por desengaño: «“la experiencia indica que los inmigrantes no se mezclan con los indios y que solamente se vuelven nuevos amos”»¹³⁴. En contraste con el posmoderno Ak'abal, Luis de León, «indio “moderno”», asume «la indianidad trastocando su sentido despectivo y dotándola de una dignidad y un orgullo rebeldes», crítico, sí, de la ladinidad, pero también autocrítico¹³⁵. *El tiempo principia en Xibalbá*, indica Morales, expresa la «mentalidad acomplejada»¹³⁶ de

128 Morales, *La articulación de las diferencias*, 289, n. 37. La propuesta de Herrera en realidad se circunscribe a la política lingüística: clasifica los idiomas mayas en regionales, comunitarios y menores o en peligro de extinción; mantiene el español como idioma oficial, pero busca «asegurar que los indígenas, en las regiones y los municipios, tengan siempre acceso a la justicia, salud, administración, educación en su propio idioma» (290, n. 37).

129 Morales, *La articulación de las diferencias*, 252.

130 Morales, *La articulación de las diferencias*, 245.

131 Morales, *La articulación de las diferencias*, 244.

132 Morales, *La articulación de las diferencias*, 254s.

133 Morales, *La articulación de las diferencias*, 259, 262.

134 Morales, *La articulación de las diferencias*, 246s.

135 Morales, *La articulación de las diferencias*, 257s.

136 Morales, *La articulación de las diferencias*, 256.

«una indianidad conflictuada» entre la inevitable occidentalización¹³⁷ y «el trauma de la ladinización como un dejar de ser indio ante los indios y un no poder dejar de ser indio ante los ladinos»¹³⁸. Tales desgarramientos, afirma, han sido en cambio suturados por los «mayistas» «mediante su incursión exitosa en el mercado de la solidaridad internacional»¹³⁹, la cual, en época de globalización, no es más que «una nueva forma de injerencia foránea»¹⁴⁰, «la nueva forma de intervención extranjera en asuntos internos»¹⁴¹, que busca la «refuncionalización globalizadora y transnacionalizante de la cultura local»¹⁴². La conclusión cae por su peso: el mayismo sirve como agente de entrometimiento en el juego político nacional por parte de intereses foráneos, a los que al parecer se habría entregado y quisiera entregar el resto del país.

Desde luego, Morales sabe que la solidaridad o cooperación internacional opera dentro del contexto de la «(pos)modernidad globalizada», que implica y exige «la mayor integración étnica posible a fin de cumplir con los requisitos internacionales de “estabilidad política”»¹⁴³. No desconoce el fondo del asunto: el nuevo orden mundial de la globalización. Solo reclama que participemos de los fenómenos transnacionales de la modernidad y la posmodernidad «de la mejor y más digna manera posible»¹⁴⁴. Ello pasa por «la convivencia igualitaria de indígenas y ladinos, la democratización cultural», que debería plantearse «en términos de convivencia democrática»¹⁴⁵ —es decir, «en el espacio intersticial del juego de mestizajes e hibridaciones culturales»— y no bajo las políticas de la diferencia cultural, que reivindican «la diferenciación *per se*» y refuerzan «la mentalidad separadora que anima las ideologías primermundistas del multiculturalismo»¹⁴⁶. Al recoger el concepto de «diferencia cultural» en la versión de Homi Bhabha, una de las figuras más connotadas de los estudios poscoloniales, no ignora la salvedad del autor indio de que no se intenta sugerir «“el dominio de

137 Morales, *La articulación de las diferencias*, 258.

138 Morales, *La articulación de las diferencias*, 255.

139 Morales, *La articulación de las diferencias*, 258.

140 Morales, *La articulación de las diferencias*, 269.

141 Morales, *La articulación de las diferencias*, 410.

142 Morales, *La articulación de las diferencias*, 270.

143 Morales, *La articulación de las diferencias*, 263.

144 Morales, *La articulación de las diferencias*, 265.

145 Morales, *La articulación de las diferencias*, 263.

146 Morales, *La articulación de las diferencias*, 264.

una forma soberana de ‘diferencia’», sino subrayar «“una estructura de indecidibilidad en las fronteras de la hibridez cultural”», relacionada con «“la discordancia (*jarring*) de significados y valores generada en medio de la variedad y diversidad asociada con la plenitud cultural”»¹⁴⁷. En tal «“espacio intersticial”» se da la posibilidad de «“culturas articuladas en la diferencia”»¹⁴⁸ que también le interesa a Morales. Sin embargo, aunque no es cuestión, en uno como en otro, de «“totalidades culturales armoniosas”», Bhabha sí reconoce conocimientos y prácticas «“que existen unas al lado de otras [...] en una forma de yuxtaposición o contradicción que resiste la teleología de la sublación dialéctica”»¹⁴⁹. Para él, la articulación de las diferencias se da, entonces, «“entre representaciones de la vida social sin superar el espacio de significados y juicios inconmensurables que se producen dentro del proceso de negociación transcultural”»¹⁵⁰. Lejos de abandonar «“la perspectiva de la *singularidad* significativa de lo ‘otro’ que resiste la totalización”», la analítica de la diferencia cultural busca «“perturbar el cálculo del poder y del conocimiento, produciendo otros espacios de significación subalterna”», disturbando «“las justificaciones de la discriminación”», transformando «“el escenario de la articulación”» y su lógica, así como su «“*lugar* de enunciación”»¹⁵¹. Este último será, es de presumir, el de los grupos subalternos. Eso sí, no se trata ni de «“instalar el término excluido en el centro”», desde donde puedan entonces ejercer aquellos ahora la «“discriminación política”», ni de sustituir los «“mitos metropolitanos”» con «“conocimientos nativos”»¹⁵². En consecuencia, no se estaría argumentando en favor del tan temido espectro del «voltear la tortilla», como se dice popularmente, sino por una articulación que no anule o discipline las especificidades sociales, sus concepciones y proyectos en aras de una transculturalidad que, por su parte, no puede sino ser negociada y no puede pretender salvar toda incompreensión y toda inconmensurabilidad.

Morales parece sentirse más cómodo con las pistas que para ingresar en la modernidad ofrece García Canclini a ese gran espacio de heterogeneidad cultural que constituye Latinoamérica. De acuerdo con el intelectual

147 Morales, *La articulación de las diferencias*, 290-291, n. 38. Morales cita a Bhabha en inglés.

148 *ibid.*

149 Morales, *La articulación de las diferencias*, 291, n. 38.

150 *ibid.*

151 *ibid.*

152 *ibid.*

argentino-mexicano, la modernización latinoamericana se puede describir en términos de «“los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación”», la cual incluye, entreveradas, «“instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas”»¹⁵³. De las diferencias entre naciones, etnias y clases, así como de «“los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan”», es natural que derive «“la incertidumbre acerca del sentido y valor de la modernidad”», la cual, con todo, no representa «“una fuerza ajena y dominante”»¹⁵⁴. Es decir, no constituye algo por entero extraño, un interés meramente impuesto.

En cuanto al marco teórico-metodológico de su visión, García Canclini propone que se estudie la heterogeneidad cultural desde «“la reflexión antievolucionista del posmodernismo”», a manera de evitar «“las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo”», por un lado, y «“las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo”», por el otro¹⁵⁵. Con su crítica social no substancialista, el pensamiento posmoderno problematiza «“los vínculos equívocos”» que el mundo moderno estableció «“con las tradiciones que quiso excluir o superar para construirse”», a la vez que cuestiona «“las pretensiones del neoliberalismo tecnocrático de convertirse en dogma de la modernidad”»¹⁵⁶. La divisa es «“ser radical sin ser fundamentalista”»¹⁵⁷. De esto último en especial se hace eco Morales con su crítica al fundamentalismo maya y, en menor grado, al etnocentrismo ladino: «el estado actual del problema interétnico en Guatemala pasa, no sólo por la reticencia etnocéntrica ladina, sino, *sobre todo*, por el esencialismo y fundamentalismo del movimiento “maya” en su conjunto y por la dispersión de criterios de sus intelectuales orgánicos, por su mistificación y manipulación demagógica de la “mayanidad” entendida como “otredad” binaria»¹⁵⁸. Llama la atención que se reduzca el racismo secular de la sociedad guatemalteca a un etnocentrismo reticente por parte de la población ladina y, peor aún, que resulte que el problema étnico sea responsabilidad *sobre todo* del movimiento maya, el cual, en cuanto tal, a la

153 Morales, *La articulación de las diferencias*, 266.

154 *ibid.*

155 *ibid.*

156 Morales, *La articulación de las diferencias*, 267.

157 *ibid.*

158 Morales, *La articulación de las diferencias*, 276, énfasis añadido.

vuelta del siglo no tendría mucho más de un par de décadas de gestación y existencia. Asimismo, dejando por un lado el hecho y el derecho a la «dispersión de criterios» de la diversa intelectualidad, amén de otros tipos de liderazgos mayas, Morales atribuye al «esencialismo y fundamentalismo erráticos, imprecisos, improvisados, apresurados», de intelectuales como Cojtí o Zapeta, «gran parte de la ineffectividad del “pensamiento maya”»¹⁵⁹. ¿Inefectivo respecto de qué? ¿Para la incorporación a la modernidad? Pero Cojtí no deja de reconocer que, de cara a la globalización económica, «“la conducta de resistencia, de aislamiento, de rechazo a la cultura occidental *no tiene espacio*”», y que, si los pueblos mayas «“se aíslan, se mueren de pobreza”»¹⁶⁰. Ciertamente, tal observación es complementada de una manera más que dramática, incluso trágica, por la advertencia de que, si «“se incorporan a la vida moderna, se mueren étnicamente”»¹⁶¹. ¿Será este callejón sin salida digna lo ineffectivo? Porque ¿qué tipo de inspiración o motivación hallaría cualquier colectivo cultural ante el dilema entre pobreza mortal y muerte étnica? Planteadas así las cosas, no extraña que la intelectualidad no mueva masas, que Cojtí, Zapeta y otras figuras por el estilo no se ubiquen en el «seno del pueblo»¹⁶² –por lo demás, como la inmensa mayoría de intelectuales– y que deban «seguir representando “inadecuadamente” a su sujeto»¹⁶³, si es que la cuestión siempre sí tiene que ver con representaciones de algún tipo¹⁶⁴.

Morales tiene en mente, entre otras cosas, el «desarrollo de una lucha viable de la subalternidad transculturada en contra de sus opresores, en las condiciones en que eso es posible en estos tiempos», esto es, «en el marco del triunfalismo neoliberal» de finales del siglo XX¹⁶⁵. Así pues, con todo, Morales acepta que la «abolición de la subalternidad» puede ser «uno de los

159 Morales, *La articulación de las diferencias*, 274.

160 Morales, *La articulación de las diferencias*, 292, n. 43, énfasis de Morales. Si se identifica Occidente con modernidad, Cojtí coincide en esto con la observación de Ángel Rama: «“La modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida”» (191, n. 53).

161 Morales, *La articulación de las diferencias*, 292, n. 43.

162 Morales, *La articulación de las diferencias*, 274.

163 Morales, *La articulación de las diferencias*, 275.

164 De acuerdo con Morales, incluso la intelectualidad orgánica o la subalterna –ya no se diga la meramente solidaria– representan inadecuadamente a la subalternidad. La sospecha es categórica: ha habido una «históricamente persistente manipulación de las masas» para que nunca se toquen los intereses elitarios hegemónicos, vanguardistas o, ahora, etnicistas (276).

165 Morales, *La articulación de las diferencias*, 271.

nombres provisionales de la nueva utopía»¹⁶⁶. Eso sí, semejante divisa debe mantenerse lejos de lo que considera la formulación populista posmoderna, ligada a la izquierda académica, paternalista, acriticamente solidaria, que idealiza a la subalternidad y al «pueblo»¹⁶⁷. Propone, en cambio, hacer que la lucha sea «por la plena vigencia de una democracia radical, plural, en la que el derecho a la diferenciación y a la práctica de las especificidades étnicas y culturales en un plano igualitario, sean la plataforma de la continuidad del proceso siempre en marcha de las hibridaciones y los mestizajes interculturales»¹⁶⁸. En otras palabras, su propuesta es «la democratización y la democracia radical interétnica»¹⁶⁹, cuyas claves afirma encontrar en la «democracia radical y plural» de Laclau y Mouffe, quienes la caracterizan como «“la lucha por una máxima autonomización de esferas sobre la base de la generalización de la lógica equivalente-igualitaria”»¹⁷⁰. Morales insiste en que tal lucha es «de muchos sujetos, no sólo de uno», y que su objetivo es «la hegemonía democrática», no «el control de la totalidad»; o como lo expresan Laclau y Mouffe, la tarea consiste en «“profundizar y expandir”» la ideología liberal-democrática, evitando que la especificidad de las diversas luchas deje de ser un momento y se transforme en «“un principio absoluto de identidad”», una «“totalidad cerrada”» dentro de «“un sistema absoluto de diferencias”»¹⁷¹. Si hay totalidad social, esta será momento u horizonte—en cualquier caso, no fundamento—¹⁷². Y si hay basamento, este no podrá ser otro que la «nación intercultural guatemalteca», a la vez realidad, pero sobre todo proyecto, a saber, el de unas «autonomías étnicas, poderes descentralizados y prácticas culturales libres», con «la diferenciación cultural y étnica» como «eje articulador de la unidad de lo diverso»¹⁷³. Sin abolir las diferencias, por tanto, aunque se insista equívocamente en la hibridación y el mestizaje—por lo demás, «siempre en marcha»—, se busca la «ampliación democrática del sujeto subalterno» para la articulación de «acciones sociales y políticas plurales conjuntas»¹⁷⁴. Tal sujeto es, como todos, en realidad varios, muchos, o mejor dicho, distintas posiciones subjetivas, como se

166 Morales, *La articulación de las diferencias*, 277.

167 Morales, *La articulación de las diferencias*, 274.

168 Morales, *La articulación de las diferencias*, 270.

169 *ibid.*

170 Morales, *La articulación de las diferencias*, 272. Morales cita a Laclau y Mouffe en inglés.

171 *ibid.*

172 Morales, *La articulación de las diferencias*, 273.

173 Morales, *La articulación de las diferencias*, 270.

174 Morales, *La articulación de las diferencias*, 277.

ha apuntado. De manera que la confluencia democrática —es decir, en equivalencia e igualdad— que lo ampliaría no puede consistir en injerto forzado, mezcla artificial o, mucho menos, fusión, sino algo como una trama, la del «“güipil genialmente integrado”» de que habló Rigoberta Menchú al recibir el Nobel, y que bien podría convertirse, como ella lo sugiere, en nuestra «“ofrenda a la humanidad”»¹⁷⁵.

Discusión conclusiva

He ensayado aquí una lectura cuidadosa, incluso puntillosa, que repasa y en cierta medida reescribe —en atención a la concisión y la claridad— los tópicos y argumentaciones principales del capítulo central de *La articulación de las diferencias*, sin dejar de detectar inconsistencias y contradicciones. El capítulo recoge lo esencial de la caracterización negativa de la intelectualidad del movimiento maya con que abre el libro y anticipa los rasgos principales de la propuesta democrática de reconstrucción identitaria que lo cierra. El capítulo anterior ofrece un interesantísimo análisis comparativo entre *Hombres de maíz* y *Me llamo Rigoberta Menchú*, con el que Morales ilustra su versión del construccionismo identitario que da en llamar «mestizaje intercultural» y que tiene más que ver con las posibilidades de colaboración y aprendizaje mutuo entre indígenas y ladinos en la construcción sociopolítica de la nación guatemalteca que con la dinámica constante de influencias o préstamos culturales, por muy intensa, profusa o simbiótica que pueda ser. El capítulo siguiente intenta mostrar mediante algunas viñetas etnográficas, la supuesta disolución de las diferencias culturales, sobre todo gracias al consumo de bienes simbólicos promovido por la globalización. La importancia del capítulo 3 radica en que asienta y discute con cierta profundidad filosófica, los principios básicos de una democracia intercultural, una propuesta que confluye con las de Mario Payeras y Antonio Gallo, más o menos escuetas, pero también iluminadoras. Payeras plantea la construcción de una cultura nacional que incorpore en plan igualitario las maneras de ser y pensar indígenas; Gallo insiste en que no hay desarrollo ni democracia plenos sin el respeto de los derechos colectivos indígenas. He aquí un aporte conjunto, estimo, para la resolución del problema del otro en tanto problema político, esto es, como problema de convivencia respetuosa y pacífica, de mutuo

175 Morales, *La articulación de las diferencias*, 200, n. 76.

acomodo y provecho, si bien no necesariamente de mutuo entendimiento. Esto último, por cierto, queda abundantemente ilustrado a lo largo del libro de Morales, dado que poco o nada matiza este su caracterización del pensamiento del variopinto movimiento maya como esencialista, purista, fundamentalista, ideológico, demagógico, binario, antiladino y, por tanto, segregacionista y secesionista. No escatima epítetos, como se ve, y llega incluso a etiquetarlo como autoritario y hasta ideológicamente violento. Es debido a semejante caracterización que Morales emprende su esfuerzo de lo que denomina *reencauzamiento* ideológico y discursivo del pensamiento maya y del debate interétnico en general. Con todo y sus sospechas y críticas acérrimas, tal tarea incluye el esbozo de una propuesta democrática respetuosa de las diferencias culturales, descentralizada y hasta autonomista, en consonancia con, por ejemplo, Demetrio Cojtí, su supuesto antípoda. Este tipo de contradicción, que en realidad no lo es, opera también en la crítica a los estudios subalternos y poscoloniales y a su pretendido postulado de otredad radical disfrazado de esencialismo estratégico o a su estrategia de lectura a contrapelo que contrabandearía el esencialismo por medio de una verdad, por definición autoritativa, de los pueblos subalternos y oprimidos. Morales conoce –de hecho, cita– los textos relevantes en que Cojtí, Gayatri Spivak u Homi Bhabha desdicen sus caracterizaciones o por lo menos las complican. ¿Practica entonces una radical hermenéutica de la sospecha, tal que digan lo que digan estos autores siempre su verdad será otra, lo más seguro contraria a sus palabras e intenciones explícitas? A veces no se trata de interpretaciones suspicaces sino literales. Por ejemplo, su respuesta afirmativa a la célebre pregunta de Spivak de si puede hablar el subalterno toma poco menos que literalmente el hecho de que los subalternos hablen. Sí hablan, sostiene, esgrimiendo el caso del libro de Rigoberta Menchú, *con tal que dejen sus espacios y sus códigos propios*. . . Es decir, si no hablan como subalternos. . . Morales desoye en este punto a John Beverley, su maestro, a quien sin embargo cita –sin refutación– explicando que el cuestionamiento de Spivak se dirige a la academia que confía acriticamente en una comunicación trasparente y fluida con sus sujetos de estudio. Por su parte, Morales, con la excepción de una sola nota sobre política lingüística, nunca se detiene a considerar siquiera el impacto (in)comunicacional de la veintena de idiomas mayas y no mayas que se hablan en el país. Seguro es porque el foco de su atención –aparte del trabajo político articulado indígena-ladino– lo ocupan intelectuales

mayas bilingües que escriben y debaten fluidamente en castellano. De todas formas, el multilingüismo guatemalteco es una realidad demasiado palmaria como para ser ignorada. Es uno de los puntos de partida de las reflexiones de Gallo, y Payeras no solo recoge el asunto sino describe con algún detalle la riqueza intelectual, axiológica y estética de los idiomas mayas que se esforzó por aprender. El concepto de mestizaje intercultural, en cambio, no atiende ni de pasada la cuestión lingüística. Presume sin mayor trámite que el sujeto popular que democratizará étnicamente el país piensa y habla en castellano, idioma oficial entonces de la transculturación que supuestamente no es integracionista, asimilacionista o ladinizante. Si bien Morales no aboga explícitamente por una homogeneización (en la tradición que va de las sociedades económicas a Domingo Sarmiento a José Vasconcelos al Seminario de Integración Social), no se ve cómo una castellanización generalizada no la conlleve. Una cosa es aprender castellano como segunda lengua, la lengua franca social y oficial; otra muy distinta es reemplazar con ella el idioma materno, síntesis, cuadrícula y potencia básica cultural desde y con la que se comprende colectiva e individualmente el mundo, la realidad y las posibilidades del hacer y del ser grupal y personal. Al reclamo quizá justificado de que el construccionismo identitario de las élites intelectuales mayas está desfasado respecto de las poblaciones dinámicas y cambiantes que estas pretenden representar corresponde, por el lado de Morales, la inatención a la realidad imponente de la vitalidad de los idiomas mayas, algunos con altos grados de monolingüismo. Con todo, Morales afirma que la suya no es una propuesta que busque la unidad injusta en lo diverso, como lo sería una transculturación en desventaja, bajo el agravio de la opresión, la discriminación o la explotación. Pero tampoco se trata de lo que Cojtí considera ocasionales préstamos culturales o de plano usurpación, expropiación o folclorismo. Aunque el diablo está en los detalles, como se dice, Morales no entra en ellos y apuesta porque el matrimonio simbiótico del mestizaje intercultural rompa de por sí con las discriminaciones y el racismo, así como el matrimonio hombre-mujer debiera romper con el patriarcado... Del lado ladino, ello pasa, reconoce, por compartir el poder, pero también por recuperar positivamente su identidad, desoyendo la noción falaz de que se trata de una subjetividad incompleta y espuria, como se la ha pensado desde Guzmán Böckler. Si algo hay que reconocerle históricamente a los ladinos, insiste Morales (en este capítulo, pero sobre todo en el último), es la invención de Guatemala, una construcción que, con todo y sus fallas y

límites reales e históricos, aún puede funcionar como horizonte de vida en común, animada por una cultura política como la que ha delineado Menchú: amplia, sin discriminaciones, intercultural, democrática.

El concepto de democracia intercultural de Morales es clave y constituye el mayor aporte del capítulo estudiado. Construye sobre las ideas de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe acerca de la democracia radical plural, con derecho igualitario a la diferencia en tanto plataforma de interculturalidad. Entre sus primeras implicaciones está, desde luego, la abolición de la subalternidad. Se trata de un espacio político articulado y sostenido por una hegemonía democrática, la cual, en palabras de Laclau y Mouffe, «presupone el carácter incompleto y abierto de lo social, [...] acepta la diversidad estructural de las relaciones»», pero también implica la articulación en tanto «construcción y lucha política», así como «relación entre elementos cuya identidad es modificada como resultado de la práctica articuladora» misma¹⁷⁶. Morales enfatiza esto último ya que le ayuda a impugnar supuestas identidades esenciales que reclamarían una representación política quizás inamovible dentro de un sistema estable de diferencias, sea autonómico, sea jerárquico. Sin embargo, los elementos previamente diferenciados solo cobran sentido en la articulación, como *posiciones* o *momentos* diferenciales. No se trata por tanto de políticas de identidad o diferencia que las reivindicarían por sí mismas, como señala Morales que sucede en el multiculturalismo, constructo sostenido y animado por un concepto fuerte, intransigente, de diferencia cultural, como el del teórico postcolonial Homi Bhabha. Este, no obstante, es cuidadoso en pronunciarse en contra del «dominio de una forma soberana de ‘diferencias’», así como contra la fantasía de «totalidades culturales armoniosas» o la instalación del término excluido en el centro, con la consecuente sustitución de los «mitos metropolitanos» por infalibles «conocimientos nativos» y la discriminación al revés¹⁷⁷. La diferencia cultural se refiere antes bien a una cierta «indecidibilidad en las fronteras de la hibridez cultural», a una «discordancia de significados y valores» que precisamente hace posible la articulación de las diferencias¹⁷⁸. Ni se articula lo idéntico y homogéneo, sino la «singularidad significativa de lo ‘otro’ que resiste la totalización»; ni la articulación es superación, elevación

176 Morales, *La articulación de las diferencias*, 287, n. 28.

177 Morales, *La articulación de las diferencias*, 291, n. 38.

178 Morales, *La articulación de las diferencias*, 290, n. 38.

o sublimación dialéctica, sino yuxtaposición o incluso contradicción que sin embargo, negocia y acuerda¹⁷⁹. Justamente, el punto de Bhabha es que la transculturalidad no pretende salvar toda incomprensión y toda inconmensurabilidad, y, en consonancia con Morales, no puede sino ser negociada. Esto es, claro, si se ha de rechazar el injerto forzado, la mezcla artificiosa y la fusión totalitaria. Más acá de todo esto, como parte de su proyecto de profundización y expansión de la ideología liberal-democrática, Laclau y Mouffe hablan de «una máxima autonomización de esferas»¹⁸⁰, que Morales traduce acertadamente en «autonomías étnicas, poderes descentralizados y prácticas culturales libres»¹⁸¹, en reconocimiento explícito y categórico de las diferencias. Vuelve a insistir, eso sí, en que hay que evitar que la especificidad de las diversas luchas deje de ser un momento y se torne, según la expresión de Laclau y Mouffe, en «“principio absoluto de identidad”» de totalidades cerradas¹⁸². La totalidad social es ella misma momento u horizonte, es decir, proyecto. En el caso de Guatemala, de acuerdo con Morales, el de una nación intercultural en que las diferencias se articulan en la acción social y política plural, conjunta, sin idealizaciones, paternalismos o populismos.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. <https://etalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/08/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>
- Beverly, John. Prólogo a *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón*. 3.^a ed. aumentada, por Mario Morales, 9-22. Guatemala: Consucultura, 2008.
- Casaús, Marta y Amílcar Dávila, coords. *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, vol. IV. Guatemala: Vicepresidencia de la República, 2006.
- Eagleton, Terry. «Don't deride Derrida». *The Guardian*, 15 de octubre de 2004.
- _____. *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism*. Londres: Verso, 1981.
- Gallo, Antonio. *El hombre, mi hermano*. Guatemala: Editorial Cultura, 1996.

179 Morales, *La articulación de las diferencias*, 291, n. 38.

180 Morales, *La articulación de las diferencias*, 272.

181 Morales, *La articulación de las diferencias*, 270.

182 Morales, *La articulación de las diferencias*, 272.

- _____. *Los mayas en el siglo XVI*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001.
- Morales, Mario. *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón*. 3.ª ed. aumentada. Guatemala: Consucultura, 2008.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui, eds. *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Puebla: Universidad de las Américas, 2007.
- _____. *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*. Durham y Londres: Duke University Press, 2008.
- Payeras, Mario. *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: ensayos étnicos*. 2ª edición. Guatemala: Magna Terra, 2010.
- Rodríguez Guaján, Demetrio, comp. *Cultura maya y políticas de desarrollo*. Guatemala: Cocadi, 1989.
- Webster's New World Dictionary*. Nueva York: Simon & Schuster, 1988.

