

“¿QUÉ ES SER GUATEMALTECO?” DE LUIS CARDOZA Y ARAGÓN: UNA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

Francisco Rodríguez Cascante

RESUMEN

En este artículo considero, en primer lugar, la discusión sobre el proceso de la modernidad latinoamericana. En este nivel, hago un breve recuento de la importante crítica efectuada a los metarrelatos que han organizado la modernidad. En América Latina, la recepción de esta evaluación ha sido planteada de manera muy fructífera por los estudios culturales, tendencia que ha desconstruido varios de los mitos fundadores de la identidad regional. En segundo lugar, examino el texto “¿Qué es ser guatemalteco?” del escritor Luis Cardoza y Aragón. Afirmo que sus propuestas identitarias se inscriben en las narrativas de la modernidad latinoamericana.

ABSTRACT

I consider in this paper, in first place, the discussion about the process of Latin American Modernity. On this level, I make a brief recount of the important critique exerted to the metanarrations that have organized Modernity. In Latin America, the reception of this evaluation has been raised very successful by the cultural studies, discipline that has deconstructed some of the founding myths of regional identity. In the second place, I study the text “*¿Qué es ser guatemalteco?*” of writer Luis Cardoza y Aragón. I assert that his identity proposals are inscribed in the narrations of the Latin American Modernity.

Introducción

En América Latina, el debate acerca de la modernidad y la posmodernidad ha generado una importante crítica de los modelos socio-políticos asumidos a partir de la constitución de las naciones y las nacionalidades durante las primeras décadas del siglo XIX. Asimismo, la polémica ha puesto en evidencia el fenómeno de la modernidad regional y ha permitido mirarlo como un proceso histórico diferenciado donde se han visto involucrados diversos, y muchas veces, contradictorios proyectos de orden social.

Es así como se discuten nociones de gran raigambre en la tradición crítica latinoamericana. Nación, Estado, revolución, cultura e identidad son categorías que se cuestionan y muestran sus vínculos con programas políticos específicos. Estos procesos de deconstrucción posibilitan no solamente mirar los giros ideológicos que se ocultan tras la exaltación de determinadas categorías, sino también, a partir del cuestionamiento de sus alcances y limitaciones, distinguir las dinámicas de exclusión/inclusión que marcaron los inicios y los desarrollos de los programas que impulsó la modernidad en América Latina.

Incorporando importantes consideraciones históricas, filosóficas y sociológicas, los estudios culturales latinoamericanos se han encargado del análisis de las construcciones discursivas que acompañaban la formulación de las propuestas de orden socio-político de la modernidad. Llamar a examen estos discursos es una estrategia que epistemológicamente se distancia de las categorías totalizadoras que están en la base de nociones aparentemente establecidas en los imaginarios culturales. Entre ellas, la idea de la existencia de *una identidad cultural latinoamericana* había sido la

imagen que procuraba unificar las múltiples prácticas de todos los países en América Latina, independientemente de sus diferencias históricas, lingüísticas y sociales. Sin embargo, los propósitos de estos cuestionamientos no pueden ser solamente un puro afán deconstructivo, sino la puesta en evidencia de que muchos de los discursos de la modernidad se asentaban en metafísicas identitarias que, además de construcciones esencialistas, implicaban en la praxis exclusión y marginación de variados sectores sociales. Ésta, me parece, debe ser la función de tal crítica, además de la necesidad de postular la urgencia de recuperar las diferencias y abrirles espacios no solo teóricos, sino también políticos.

En el contexto de esta problematización de las construcciones discursivas sobre la identidad cultural, me propongo, con base en la crítica que efectúan los estudios culturales latinoamericanos a los procesos de la modernidad, analizar los planteamientos del escritor guatemalteco Luis Cardoza y Aragón¹, ya que considero que su discurso sobre los fenómenos identitarios es una propuesta anclada en la modernidad al postular la utopía socialista como superación de las contradicciones del capitalismo periférico.

En tanto objetivos del trabajo intento, en un primer nivel, conceptualizar los aportes de los estudios culturales a la discusión sobre la modernidad y las identidades en el subcontinente. Posteriormente, estudio los planteamientos sobre la identidad cultural guatemalteca esgrimidos por Cardoza y Aragón en el texto “¿Qué es ser guatemalteco?”, sección XXIV del libro quinto “Dura patria” de su autobiografía: *El río, novelas de caballería*. Como hipótesis afirmo, en primer lugar, que la propuesta identitaria de Cardoza y Aragón corresponde a los ideales

emancipatorios de los sectores ilustrados críticos de la modernidad latinoamericana. En segundo lugar, sostengo que este proyecto se inscribe epistemológicamente en las narrativas esencialistas/totalizantes de la modernidad.

La crisis de la modernidad

A partir de los años ochenta, la modernidad es puesta en cuestión tanto en Europa como en Estados Unidos, discusión que no es más que la evidencia del fracaso de las utopías que había prometido y su condición de proyecto contradictorio, tal como lo planteaba Marshall Berman:

Todos los hombres y mujeres del mundo comparten hoy una forma de experiencia vital —experiencia del espacio y el tiempo, del ser y de los otros, de las posibilidades y los peligros de la vida— a la que llamaré modernidad. Ser modernos es encontrarnos en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo —y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de la geografía y la etnicidad, de las clases y la nacionalidad, de la religión y la ideología: en este sentido, puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad. No obstante, esta unión es paradójica, es una unión de la desunión: nos arroja a un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es ser parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo que es sólido se evapora en el aire”².

La *modernización* impuesta por la expansión del mercado mundial capitalista es un conjunto de fenómenos que nadie es capaz de controlar ni orientar completamente. Pero dicho proceso conlleva, a la vez, valores, ideas y visiones que Berman llama *modernismo*. Sin embargo, la

modernidad no ha sido vista sólo como un mecanismo complejo del desarrollo del capitalismo con múltiples orientaciones y contextos. Algunos autores la consideran como una dinámica perjudicial para la sociedad; tal es el caso de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes ven en la modernidad no solamente un peligroso proceso de secularización que conduce a la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos, sino, además, un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización, que ellos consideran perjudicial porque “el pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación” (1997, 75).

Ante la evidencia de que el desarrollo del capitalismo es incontrolable aún para los estados más fuertes y centralistas, y creyendo que la secularización y el pluralismo son los fenómenos que tornan incontrolable y perjudicial la modernidad, Berger y Luckmann proponen la creación de instituciones intermedias que puedan regular el pluralismo e incidir en el comportamiento de la sociedad³. Esta propuesta no hace más que evidenciar la imposibilidad de la regulación y se torna una utopía sin asidero real dentro de las dinámicas de globalización.

Otra perspectiva es la que intenta Habermas en su autocrítica de la modernidad. Para este pensador, el proyecto de la modernidad todavía no se ha realizado. Dicho programa consiste en el intento de volver a vincular diferenciadamente la cultura moderna con la práctica cotidiana que depende de sus herencias vitales y que se empobrece si se la limita al tradicionalismo⁴. La propuesta concreta del autor es que “el mundo vivido deberá ser capaz de desarrollar instituciones que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico

casi autónomo y a sus instrumentos administrativos” (1989, 142), instituciones que deben tomar como principio la racionalidad comunicativa para regular la dinámica social.

La crítica más importante, sin embargo, no proviene de los intelectuales neoconservadores sino de los “jóvenes conservadores” según el término de Habermas⁵, es decir de los pensadores posmodernos. A partir de las investigaciones de los autores postestructuralistas franceses, especialmente los trabajos de Foucault sobre la arqueología del saber⁶, y de Derrida acerca del logocentrismo occidental⁷, los teóricos posmodernos han realizado una minuciosa crítica de las concepciones epistemológicas de la modernidad.

Como se sabe, quien expande el uso del concepto *posmoderno* es Jean François Lyotard con la publicación en 1979 de *La condition postmoderne*⁸, donde propone el cuestionamiento a los grandes relatos de la modernidad. El examen del estado de la cultura que realizó Lyotard diagnosticó que los metarrelatos legitimadores de las ciencias, y que se entendían como marcadores de la modernidad (por ejemplo, la dialéctica del espíritu, la hermenéutica, el progreso social, etc.) habían perdido credibilidad y con ellos la metafísica que los había acompañado. Desde este punto de vista se comprende por posmoderno “l’incrédulité à l’égard des métarécits” (1979, 7). A la crítica de Lyotard se unieron, entre otros, los estudios de Baudrillard sobre el fin de la linealidad histórica⁹, de Vattimo quien reinterpretó el pensamiento de Nietzsche y Heidegger¹⁰ y propuso la necesidad de una sociedad transparente¹¹, y de Jameson con su interpretación de la posmodernidad como la “lógica cultural del capitalismo tardío”¹².

Las transformaciones ocurridas en América Latina a partir de la década de los ochenta, donde las promesas desarrollistas vieron truncarse sus esperanzas, posibilitaron poner en duda tanto los programas de desarrollo planteados por las elites burguesas como por los programas socialistas¹³. A inicios de los noventa, este efecto de crisis hizo evidentes las dinámicas de transformaciones históricas que hasta el momento la idea de un capitalismo o de un socialismo benefactor había ocultado o no había permitido mirar con objetividad. Tal puesta en perspectiva histórica del capitalismo puso en duda no sólo las condiciones del presente sino más bien todo el proyecto de la modernidad. Este cuestionamiento se ha hecho en América Latina desde dos posiciones claramente diferenciadas: por un lado, quienes conciben la modernidad como un fenómeno exterior e impuesto al “ethos” cultural latinoamericano. Por el otro, los estudios culturales, a partir de la recepción de la discusión posmoderna, discuten los aportes y las crisis de la modernidad periférica de América Latina.

El primer punto de vista procura ver en la modernidad un conjunto de fenómenos impuestos por las culturas europeas que condujeron a ocultar y a silenciar la *verdadera identidad* de América Latina. Esta identidad violentada y escondida es la que “nos caracteriza”, y no las falsas imitaciones de una modernidad que nunca nos ha pertenecido. Octavio Paz expresa esta concepción al final de *El laberinto de la soledad*, donde manifiesta que encontrar al hombre verdadero significa sumergirse en las creencias y las formas de vida enterradas por la modernidad, un retorno telúrico a los “verdaderos orígenes” de nuestra identidad cultural:

El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados¹⁴.

Por su parte, Juan Carlos Scannone, en la línea de la escuela argentina de la filosofía de la liberación¹⁵, plantea que para superar las concepciones racionales de carácter instrumental propagadas por la modernidad, y las lógicas nihilistas de la posmodernidad se debe profundizar en las propuestas habermasianas de la racionalidad comunicativa¹⁶. Dicha profundización consiste en asumir una racionalidad alternativa fundada en la utopía de la lógica de la gratuidad o “economía de o lógica del don: don de palabras y de bienes” (1991, 24), que posibilitaría una alteridad y pluralidad ético-históricas. Esta formulación, basada en Habermas y Levinas, parte también del supuesto esencialista de que en América Latina la pertenencia, es decir la identidad cultural, “se vive como ‘estar del nosotros en la tierra’ (C. Cullen), en la tierra madre, donadora y donación, símbolo del arraigo en el mundo de la vida y su racionalidad sapiensal” (1991, 25-26). Entonces, la identidad latinoamericana consiste en un sustrato de racionalidad sapiensal definido en términos de un metafísico apego a lo telúrico, que “puede asimilar el desafío de la modernidad” (1991, 27), puesto que es una fuerza esencial ahistórica, la cual posibilita reubicar las racionalidades modernas y posmodernas, sin que eso la afecte, y por otra parte, permite poner en práctica una supuesta lógica de la gratuidad y la donación.

Ese mismo sustrato esencialista y pre-moderno de la identidad cultural latinoamericana se encuentra en la argumentación que realiza el sociólogo Pedro Morandé. Para él, a partir del siglo XVI, América Latina configuró una identidad barroca y mestiza distinta a la de la modernidad occidental. Sostiene: “nuestra hipótesis es que la racionalidad de nuestro ethos no es la misma que la racionalidad que viene de la Ilustración europea” (1987, 169). Nuestra identidad cultural sería un sustrato esencialista, llamado *ethos cultural* por Morandé, producto de la mezcla cultural resultante de los procesos originados por la conquista, que la modernización se encargó de ocultar. En este ethos juega un papel definidor la religiosidad popular de orientación católica, la cual es “más permeable a un conocimiento ‘sapiensal’ del mismo que al conocimiento de la ciencia” (1987, 168). La identidad latinoamericana consiste en una entidad sustancial homogénea para todas las culturas del subcontinente, anterior a la experiencia de la modernidad. El ethos “no se deduce de una concepción paradigmática de la modernización. Sólo criticando sociológicamente esta última es posible emprender la tarea de la caracterización de la cultura latinoamericana” (1987, 170). En la defensa de esta identidad unitaria y homogénea está en todo momento la idea de que la modernización fue y sigue siendo una negación absoluta de nuestra *verdadera* identidad.

Por otra parte, los estudios culturales latinoamericanos se han encargado de reflexionar sobre los fenómenos relacionados con la modernidad del subcontinente desde una perspectiva que se distancia de una supuesta esencialidad cultural premoderna. Esta corriente explora la incorporación de América Latina a la modernidad y estudia las contradicciones

que para la cultura dicho proceso ha significado. Jorge Larraín, considerando el desarrollo histórico, sostiene que la trayectoria latinoamericana hacia la modernidad ha seguido un camino diferenciado de la travesía europea. Para él, nuestra modernidad se inicia en el siglo XIX con la independencia. La primera fase, oligárquica, se distingue por la adopción de las ideas liberales, la expansión de la educación laica y la construcción de un estado republicano¹⁷. Sin embargo, la industrialización no se lleva a cabo y se sustituye por un sistema exportador de materias primas que deja en malas condiciones a los sectores productivos.

La segunda fase cubre la primera mitad del siglo XX y se particulariza por el hecho de que “el poder oligárquico empieza a derrumbarse, la llamada ‘cuestión social’ se hace urgente, vienen regímenes de carácter populista que incorporan a las clases medias al gobierno y se inician procesos de industrialización sustitutiva” (1997, 107). Desde el punto de vista cultural, en esta segunda fase surge una conciencia antiimperialista e indigenista, así como una valorización del mestizaje y una creciente conciencia social de la clase obrera.

La tercera fase va desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta la época actual. En ella se consolidan las democracias de participación y se plantean los procesos de industrialización, educación y urbanización. Asimismo, los Estados intervencionistas y proteccionistas aplican las teorías de modernización propuestas por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). En el ámbito cultural se desarrolla la teoría de la dependencia y el socialismo es considerado como una posibilidad de desarrollo. Sin embargo, a fines de los sesenta se entra en una etapa de crisis que estanca el proceso de industrialización

y se retorna a las dictaduras militares. Culturalmente, esto posibilita el surgimiento, ya en los años ochenta, de “neointigenismos, concepciones religiosas de la identidad latinoamericana e incluso formas de posmodernismo, todos los cuales son profundamente críticos de la modernidad” (1997, 110).

No obstante esta crisis -continúa Larraín- el proyecto de la modernidad sigue hoy bajo las reglas del neoliberalismo. Después de la etapa de dictaduras (años 70 y 80), la modernidad latinoamericana se incorpora a las políticas del mercado libre. Su principal desafío es la tarea del modernizar y democratizar las estructuras estatales. Así pues, para Larraín (igual que para Habermas) la modernidad es un proyecto incompleto¹⁸, que posee una especificidad marcada por varios factores, entre ellos: a) el clientelismo o personalismo político y cultural, b) el tradicionalismo ideológico, c) el autoritarismo, d) el racismo encubierto, e) la falta de autonomía y desarrollo de la sociedad civil, f) la marginalidad, la economía informal, y g) la fragilidad de las instituciones.

Por su parte, José Joaquín Brünner se distancia de la interpretación histórica que realiza Larraín puesto que considera que hay que diferenciar entre *movimientos de modernización* (intentos aislados) y *modernidad como período histórico*. Los primeros tienen que ver, por ejemplo, con la modernización literaria que estudia Angel Rama¹⁹, la Revolución Mexicana y las ideas de José Martí y José Carlos Mariátegui. Sin embargo, señala que no se debe confundir la modernidad con las modernizaciones que ocurren en el seno de la cultura tradicional, ya que para Brünner, la modernidad tiene un carácter específico que está marcado por tres elementos:

La cultura latinoamericana de conformación moderna no es hija de las ideologías, aunque liberales, positivistas y socialistas la buscaran, sino del despliegue de la escolarización universal, de los medios de comunicación electrónicos y de la conformación de una cultura de masas de base industrial²⁰.

En este sentido, nuestra modernidad no empezó en el siglo XIX con la independencia, ya que hasta principios de los años cincuenta, los movimientos modernizadores estuvieron ligados a las elites que controlaban el poder y mantenían en la marginalidad y el analfabetismo a las grandes mayorías²¹. Más bien, es la incorporación del subcontinente al mercado internacional y la consecuente formación de una cultura de masas cuando se ha desplazado la *ciudad letrada*²² por una comunidad integrada por la industria cultural. Todo este proceso se desarrolló bajo la centralidad del Estado como órgano regulador, condición que está perdiendo fuerza en el nuevo orden globalizado.

La modernidad latinoamericana se define, además, por su marcada heterogeneidad cultural, la cual conceptualizó Antonio Cornejo Polar (refiriéndose a la literatura) como espacios donde la pluralidad de los signos socioculturales crea zonas de ambigüedad y conflicto²³. Esta modernidad heterogénea constituye un proceso diferenciado según los caminos que ha seguido cada país, tránsito que ha producido imaginarios diversos muchas veces contradictorios y conflictivos. El acceso a la modernidad tampoco ha sido un fenómeno homogéneo, por lo cual es arriesgado señalar que en 1950 todos los países latinoamericanos eran ya “modernos”. Muchas sociedades aún siguen intentando superar las barreras del analfabetismo (por ejemplo Nicaragua y Guatemala en América Central²⁴) y tienen grandes segmentos de la

población en condiciones de pobreza extrema, para quienes los beneficios de la modernización no han llegado en forma adecuada. Por eso estoy de acuerdo en concebir, también, a nuestra modernidad en vías de globalización como una modernidad periférica, que sigue sujeta ya no a los dictámenes de un centro difusor único, sino a los vaivenes del mercado internacional globalizado.

Analizando esta última relación, Néstor García Canclini considera que la modernidad latinoamericana se ha conformado por cuatro movimientos básicos²⁵: un proyecto emancipador que constituyó la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos; proceso que estuvo acompañado por la racionalización de la vida social. El segundo movimiento corresponde a un proyecto expansivo, la tendencia que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes. El tercero es el proyecto renovador que tiene dos aspectos: la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes y la necesidad de reformular los signos de distinción que el consumo masificado desgasta. Esta renovación se comprueba en el crecimiento de la educación, en la experimentación artística y artesanal, y en el dinamismo con que los campos culturales se adaptan a las innovaciones tecnológicas y sociales.

El último proyecto es el democratizador, que tiene que ver con la confianza en la educación, la difusión del arte y de los saberes para lograr una evolución racional y moral de la sociedad. Éste se ha realizado parcialmente, por la dificultad de eliminar las prácticas dictatoriales y el regreso de los gobiernos fuertes, como es

el caso venezolano, el régimen cubano y las altas cuotas de poder de los ejércitos, por ejemplo el chileno. Para el autor, los proyectos de modernización han conducido a la conformación de culturas híbridas, las cuales mezclan tradiciones premodernas con elementos modernos, por ello insiste en el análisis de los fenómenos de descoleccionamiento, desterritorialización y géneros impuros (como las historietas y los grafitis). En su último libro *La globalización imaginada*, propone trasladar el problema de la identidades a la comprensión “de las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad” (2000, 30).

En síntesis, la descripción de los procesos de la modernidad que han efectuado los estudios culturales, tal como lo he planteado, no solamente rechaza las críticas esencialistas que pretenden hacer creer que nuestra identidad cultural es un relato que ha permanecido intocado por la modernidad, sino que también pone el énfasis en el hecho de que América Latina ingresó a una modernidad heterogénea y periférica, la cual instauró proyectos identitarios fundamentados en la centralidad de los Estados nacionales. En este sentido, estoy de acuerdo con la idea de Santiago Castro Gómez al afirmar que “cuando hablamos de modernidad como ‘proyecto’ nos estamos refiriendo también, y principalmente, a la existencia de una *instancia central* a partir de la cual son dispensadas y coordinadas las promesas de seguridad ontológica. Esa instancia central es el Estado nacional” (1999, 83). Esto significa que para poder ejercer la soberanía el Estado necesita “trabajar con la idea de que los miembros de la nación están unidos por una sola ‘cultura’, es decir, por un conjunto de creencias, valores y tradiciones compartidas” (1999,

88). El planteamiento de una identidad cultural homogénea y compartida por todos los miembros del Estado nacional es el resultado de esa necesidad de aglutinar a los ciudadanos en un proyecto determinado, mediante el proceso de “inventar” la nación, tal y como lo ha demostrado Benedict Anderson en su conocido trabajo *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*²⁶.

Lo que ha ocurrido es que estos proyectos en América Latina sirvieron para generar un aparato estatal burocrático y centralista que protegía a los sectores dominantes que obviamente lo controlaban, provocando con ello la exclusión y la marginalidad de muchos actores sociales. Sin embargo, con ello es imposible negar que la modernidad y sus proyectos han producido beneficios también a variados sectores sociales, como por ejemplo el acceso a la educación y a diversas fuentes de trabajo.

“¿Qué es ser guatemalteco?”: la identidad cultural como transformación

El debate acerca de la existencia, las funciones y las crisis de la modernidad también ha puesto énfasis en la deconstrucción de las elaboraciones identitarias de esos proyectos de modernidad, con el fin de hacer evidente el carácter discursivo de tales identidades y su relación con proyectos políticos determinados. A partir de esta idea, en lo que sigue quiero demostrar que las reflexiones que realiza Cardoza y Aragón sobre la identidad cultural, pertenecen a la búsqueda de un proyecto desarrollista de modernidad para Guatemala que se distancie de los programas de caudillismo dictatorial de las clases hegemónicas, los cuales, durante casi todo el siglo XX, fueron los proyectos

políticos predominantes, ya que desde la independencia se desarrolló en Guatemala una cultura política autárquica. Cardoza nació en la dictadura de Manuel Estrada Cabrera que duró desde 1900 hasta 1920. A partir de entonces, y con excepción del período llamado de la “primavera democrática” (1944-1954), Guatemala fue gobernada durante todo el siglo XX por dictaduras o gobiernos militares, justo hasta el año 1991 cuando regresa el orden democrático con el gobierno de Jorge Serrano Elías²⁷.

Históricamente, no es sino hasta la revolución de 1944 que Guatemala impulsó un proyecto de modernización que fuera más allá de movimientos modernizadores anclados en las elites dominantes. Este programa se expresó, entre otros factores, en términos de una política de sustitución de importaciones, apertura democrática, nacionalización bancaria, creación de un Estado benefactor, reforma agraria y asimilación indigenista²⁸.

En este período Cardoza y Aragón cumplió un papel importante, ya que se incorporó en la lucha armada durante el proceso que derrocó al gobierno de Estrada Cabrera. Este es el acontecimiento que funciona como *incipit* de uno de los libros más conocidos del autor, *Guatemala, las líneas de su mano*, donde el escritor construye una biografía de la nación: “El 20 de octubre de 1944 estalló la revolución que estaba transformando a Guatemala, y el 22 crucé la frontera” (1985, 13)²⁹. Cardoza se involucró en los gobiernos revolucionarios de Juan José Arévalo (1945-1951) y de Jacobo Arbenz (1951-1954) justo hasta la intervención estadounidense que volvió a instalar un gobierno de carácter militar³⁰. El autor guatemalteco, un poco antes de la caída de Arévalo, decidió marcharse a un prolongado exilio en México que duró hasta su

muerte. El exilio fue justamente el contexto enunciativo desde donde realizó su escritura.

En su autobiografía *El río, novelas de caballería* (1986), plantea una propuesta identitaria que se basa en los ideologemas de la modernidad, tales como una concepción de la historia en tanto progreso, la cultura ilustrada, la revolución y las utopías. En la sección “¿Qué es ser guatemalteco?”, Cardoza discute acerca de las posibilidades de dicha identidad. El enunciativo de *El río* no se ocupa de construir una representación de un conjunto de fenómenos que pudieran haber conformado una identidad cultural, ya que le interesa construir una identidad revolucionaria³¹. Por el contrario, el texto se instala como una polémica frente a la realidad dada y discute la identidad como un proyecto político. Por supuesto que el autor es consciente de la importancia de las prácticas históricas como elementos articuladores de las identidades colectivas. Sin embargo, lo que procura en el texto que analizo es superar las construcciones establecidas-oficiales del Estado oligárquico, que plantean la exclusión de las grandes mayorías en la representación de la cultura guatemalteca, donde una minoría “blanca” (ladina) domina a las mayorías indígenas.

El texto asume la noción de patria pero se opone a la configuración que las elites gobernantes le han dado: “Vivo con más sentido de libertad que de patria. Por ello, tanto más siento a mi tierra cuanto más privada de libertad. Es decir, la he sufrido, la he servido, la he sentido toda mi vida”³². En su valoración de la patria está implícita la noción de injusticia social que ha tenido que soportar Guatemala. Aparece, entonces, una dicotomía fundamental: la relación justicia-injusticia como marcador de la

cultura nacional: “Injusticia y hambre ¡qué violenta, qué violenta violencia! (p. 787); por ello la repetición como un estribillo de la frase “la injusticia engendra la violencia” (p. 788, p. 789). En ese espacio de injusticia asume el enunciador la categoría homogeneizante de *pueblo* para objetivar el sujeto social víctima de la dicotomía señalada: “Con la misión de ser felices nacimos guatemaltecos. ¿Cómo cumplirla si el pueblo no lo es?” (p. 793). El pueblo constituye la noción que se disputa a las concepciones burguesas que imperan en la Nación, y se construye como un bloque humano objeto de la explotación por parte de las clases hegemónicas.

Dentro de ese bloque aparece el indígena como el sector más marginal, y a la vez es reconocido como el grupo más numeroso dentro de tal conglomerado: “Un esqueleto de joven madre india, un metro treinta, a la piltrafa del pechito árido allega los huesos del niño delirando de fiebre, azul de hambre y de muerte, que de vez en vez, desvaneciéndose de agonía, imagina sorber crudelísima burbuja de aire guatemalteco” (p. 788). Este pasaje, explícito llamado a la compasión, tiene como claro propósito la adhesión del enunciatario –los sectores progresistas guatemaltecos e internacionales– a la propuesta ideológica del enunciador, al igual que otro donde apunta las violentas exclusiones que vive una sociedad en la cual la mitad de la población es indígena: “En mi país de indios matar a un indio no es matar a un hombre” (p. 789). Quienes se construyen como los culpables de la explotación son las burguesías dominantes que han acaparado el poder desde la independencia y que han construido una sociedad con violentos antagonismos, exclusiones e injusticias sociales: “Oligarquía con hemorroides en el alma. Con juanetes en el corazón. Vuestra úni-

ca noción de Patria es Wall Street y un cuesco” (p. 792). Evidentemente, aquí funciona el binarismo moderno explotadores-explotados.

Pensar la *Nación* y la *Cultura* para el enunciador significa considerarlas *revolucionariamente*, de acuerdo con las propuestas de la izquierda latinoamericana de los años 60 y 70. El texto parte del supuesto de que “El socialismo está llegando” (p. 785) y de que “La liberación cultural es imposible sin revolución. La revolución es la verdadera cultura de nuestros días” (p. 785). El enunciador establece una identificación entre patria y nación con base en la idea de la revolución: “La noción de patria, esa abstracción, es aberrante si no la concebimos revolucionariamente” (p. 786), la cual se instaura, en principio, como plataforma de la identidad cultural, para superarla después en la utopía de un mundo de bienestar y justicia. Aunque prefiere el empleo de “patria” por estar más cercano a la utopía que propone, mientras que “nación” la asocia con el Estado construido por la oligarquía.

Su concepción de la identidad no es un sustrato que haya que rescatar, sino algo que hay que construir a partir de la reivindicación de la categoría de *pueblo*³³. Es un proyecto socialista fuertemente utópico que tiene como metas una “humanidad sin fronteras y sin clases sociales. Sin patriotismo y sin explotación” (p. 789), es decir una utopía de sociedad ideal donde se borrarían las diferencias económicas y se superarían las nociones de nacionalidad gracias a la homogenización planetaria de una sociedad de bienestar: “Y no hay extrajero ni guatemalteco, nulas nociones obsoletas” (p. 789).

Dentro de tal construcción ¿qué lugar ocuparía el indígena? Señala Mario Roberto Morales que “no es sino hasta

1944 que Guatemala inicia el proceso de modernización de la nación y, por tanto, es entonces cuando se empieza a poner en práctica la ideología del mestizaje asimilacionista” (1998, 46). La ladinización sería la dinámica que el proyecto socialista le abriría al indígena³⁴. Dice el enunciador: “Pienso en el devenir, siquiera medio siglo adelante. ¿Los quichés, cakchiqueles y kekchís se replegarán a un mundo sobrepasado? ¿Por qué no abrirían sus culturas a un mundo nuevo y propio?” (p. 785).

En este contexto de enunciación, la identidad cultural no puede pensarse como una esencia pasiva propia de un *ethos* compartido que se puede *encontrar*, sino como un proceso que se puede *construir* en solidaridad con la *otredad* explotada, excluida y dominada: “No busco mi identidad. Soy lo que hago por y para los otros y lo que creo” (p. 790). A la vez, este proceso hacia la utopía implica la performatividad del acto enunciativo como ejemplo de lo que se debe realizar. Por ello, el llamado al enunciatario implica sublevación. Ser guatemalteco consiste, también, en “admirar cómo el Crucificado se mea en el templo de mercaderes sobre sus propias imágenes, los escapularios, los entorchados de los ejércitos transnacionales. Mercaderes del templo rompen filas bajo su látigo” (p. 788).

El texto es un llamado a la acción revolucionaria y una demostración de amor por una patria vejada, donde las imágenes del dolor cumplen el papel de motivar a la lucha en defensa de Guatemala: “¡Oh patria! ¡Cara patria! Disimula si tus llagas no baño con mi llanto” (p. 793). Recuértese que el texto forma parte de la autobiografía del autor. Por lo tanto, también, es una autorrepresentación, es decir, una autoficción en el sentido que le atribuyen Jacques Lecarme y

Eliane Lecarme-Tabone³⁵. El enunciador construye un personaje llamado Cardoza que se autorrepresenta no como un sujeto individual deseoso de figurar históricamente en tanto portador de virtudes personales, sino procura representarse en tanto sujeto que encuentra su verdadera identidad personal en su propuesta política: “Yo, mi YO es ellos, es vosotros, es el repudio de todo lo que hiere a la conciencia popular. La conciencia planetaria popular” (p. 792). En este sentido, el enunciador autobiográfico hace coincidir la identidad personal con la identidad colectiva utópica que está presentando como proyecto.

Sin embargo, el escrito intenta no funcionar como una propuesta plana y maniquea. El enunciador decide enfrentar las dicotomías planteadas señalando su inconformidad con los nacionalismos reductores: “Si se hurta a la universalidad, el nacionalismo es idiotez creada por idiotas, para otros idiotas. Burguesa es su raíz, cortina de humo para fechorías. Se agita el pabellón y se hacen matar borregamente multitudes proletarias” (p. 786). El enunciador se opone a los nacionalismos fundamentalistas que miran la nación como un ser esencial y aislado de los demás países: “ridículos nacionalismos de mitología patrioter. Fascistas de ‘patria absoluta’” (p. 790). Por el contrario, la noción de patria que defiende no consiste en una diferencia opuesta a las demás identidades nacionales, sino un nacionalismo de carácter internacional que no incurra en maniqueísmos: “Aborrecer el nacionalismo cuando no es universal y no se sacude con incoercible vómito de campanario. Analizar el vómito, alejado del miedo y su gran piano gaseoso. Stradivarius en oídos marimberos” (p. 790).

La concepción de *cultura* del enunciador también tiene que ver con su intento

de superar las dicotomías reductoras, a pesar de que no lo logra, ya que permanece atrapado en los binarismos epistemológicos totalizantes de la modernidad³⁶. Concibe la cultura como el lugar de encuentro entre lo nacional-particular y lo *universal* de la cultura ilustrada. Ser guatemalteco implica la concepción de un espacio cultural “En donde soy compatriota de Virgilio y de Alonso Quijano, y de Stravinsky y de Omar Khayam, y de Cristo y de Lenin, y de Goya y de Goethe y de Quetzalcóatl” (p. 789). Al igual que su afirmación de “Que mis límites fuesen planetarios en mi niñez lo decidí” (p. 789) y el final del texto: “Soy ciudadano de la Vía Láctea” (p. 793). Sin embargo, este concepto de *lo universal* es otra construcción ideológica de la modernidad, que tiene que ver con la legitimación de un canon occidental considerado e impuesto como válido a todas las culturas, gracias a la misma legitimación que implicaron los procesos de colonialismo cultural de las sociedades occidentales.

Esta idea de cultura está inmersa en las narrativas culturalistas de la modernidad. Para él, si bien hay que rescatar las culturas prehispánica y popular, éstas no tienen sentido sin relación con “una cultura” de carácter *universalista* que representarían los clásicos, por eso sus referencias a Virgilio, Cervantes, Goethe, Shakespeare, junto con Cristo, Lenin y Quetzalcóatl. Es evidente, entonces, la simpatía del enunciador hacia la cultura ilustrada, antes que por las culturas populares, a las que no se refiere. Notoria es, además, esta filiación con la *ciudad letrada*, que me parece, lo demuestra el tipo de código erudito que utiliza. En el texto es común el registro de cultismos: “exutorio” (p. 789), “plañidero” (p. 790), “Nínive” (p. 793), incluyendo el empleo de la voz “Vosotros” (p. 792), tan

extraña entre los hispanoamericanos. Con esto quiero señalar la vinculación del enunciador con los conceptos de cultura y arte ilustrados tan caros a los intelectuales de la modernidad³⁷.

Conclusión

La crítica de la modernidad efectuada por los estudios culturales latinoamericanos incluye, tal como lo expuse, la puesta en evidencia de los siguientes procesos: a) la diferenciación de nuestra modernidad histórica y cultural con respecto a la europea (Larraín), b) la distinción entre movimientos de modernización y modernidad, así como el desplazamiento que en ésta se efectúa de la *ciudad letrada* y del Estado como órgano centralista (Brünner), y c) el señalamiento del proyecto emancipador que condujo a la secularización de los campos culturales, la implantación de la racionalidad, de la innovación y la democratización (García Canclini).

Esta evaluación ha permitido, a su vez, distinguir y cuestionar los discursos que acompañan esos procesos. Entre ellos, los identitarios han cumplido la misión de otorgar sentido de pertenencia a los miembros de las diversas culturas del subcontinente. Pero, también, se han construido discursos que se proponían como proyectos para sociedades anheladas. En esta dimensión, tal como lo he planteado, se inscribe el relato identitario de Cardoza y Aragón.

Como señalé en mi hipótesis, el planteamiento identitario del texto “¿Qué es ser guatemalteco?” corresponde a la utopía emancipatoria de los sectores ilustrados críticos de la modernidad latinoamericana. Cardoza se enfrenta con los modelos sociales de las oligarquías guatemaltecas

de carácter dictatorial y postula como posible la transformación revolucionaria de la sociedad. Esta utopía, que se realizaría al arribar el socialismo, permitiría a la sociedad eliminar sus diferencias en cuanto a la injusticia, la explotación y el subdesarrollo. Una vez que se instaurara la sociedad socialista sin clases, la identidad revolucionaria permitiría limar cualquier tipo de conflicto y la sociedad podría alcanzar su pleno desarrollo.

La identidad cultural consistiría en el respeto de las diferencias nacidas de los imaginarios sociales específicos en una sociedad sin clases, con equitativa distribución de la riqueza y sin mayores conflictos culturales. Sin duda, este planteamiento se trata de un metarrelato totalizante de la modernidad que se convirtió en la alternativa que construyeron los intelectuales de orientación socialista frente a las grandes crisis del capitalismo. A su vez, este proyecto fue una importante opción que ofreció la modernidad ante sus propias contradicciones y exclusiones. El enunciador adscribe a este metarrelato propio de una intelectualidad crítica que no renunciaba a los ideales de transformar la sociedad capitalista en un mundo de justicia social.

Notas

1. Escritor, político y periodista guatemalteco (1901-1992) que vivió la mayor parte de su vida exiliado en México por sus ideas políticas de izquierda. Publicó una gran cantidad de textos, entre otros: *Luna Park. Instantáneas del siglo 2X*. París: Excelsior, 1924; *Maelstrom. Films telescopiados*. París: Editorial Excelsior, 1926; *Pequeña sinfonía del Nuevo Mundo*. Guatemala: El Libro de Guatemala, 1948; *La nube y el reloj (Pintura mexicana contemporánea)*. México: UNAM, 1940; *Guatemala, las líneas de su mano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955; *André Breton: atisbado y sin la mesa parlante*. México: UNAM, 1982; *Guatemala con una piedra adentro*. México: Editorial Nueva Imagen; 1983; *El río, novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986; *Miguel Angel Asturias, casi novela*. México: Ediciones Era, 1991; *Tierra de belleza convulsiva*. México: Ediciones El Nacional, 1992; *El brujo*. México: Ediciones El Nacional, 1992; *Para deletrear el nombre de los colores*. Guatemala: Editorial Cultura. Dirección General de Arte y Cultura, 1995.
2. Marshall Berman. “Brindis por la modernidad”. *El debate modernidad-posmodernidad*. Ed. Nicolás Casullo. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1989, 67. Este artículo constituye la introducción del imprescindible libro del autor: *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books, 1982.
3. Dicen los autores: “Si nuestras consideraciones se acercan a la verdad, debería advertirse con claridad hacia dónde es necesario orientar, en materia de políticas sociales y culturales, los principales esfuerzos del Estado —y de los organismos no estatales responsables y competentes— destinados a hacer frente a las incipientes crisis de sentido: hacia la promoción y de desarrollo de las instituciones intermedias de una ‘sociedad civil’ pluralista, apoyándolas en su calidad de fuentes de sentido para las comunidades de vida y de fe” (1997, 117).
4. Véase Jürgen Habermas. “Modernidad: un proyecto incompleto”. *El debate modernidad-posmodernidad*. Ed. Nicolás Casullo. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1989, 142.
5. De acuerdo con el autor, ellos “recuperan la experiencia básica de la modernidad estética. Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia dan un paso fuera del mundo moderno. Sobre la base de actitudes modernistas, justifican un irreconciliable antimodernismo” (1989, 143).
6. Básicamente en *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966, donde el filósofo realiza una investigación arqueológica que muestra “deux grandes discontinuités dans l’épistémè de la culture occidentale” (1966, 13).
7. Véase, por ejemplo, *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
8. Jean François Lyotard. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
9. Por ejemplo, en: Jean Baudrillard. *Les stratégies fatales*. Paris: Bernard Grasset, 1983.

10. Véase: Gianni Vattimo. *La fin de la modernité*. Trad. Charles Alunni. Paris: Editions du Seuil, 1987.
11. Confróntese este planteamiento en "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?". *Debates sobre Modernidad y Postmodernidad*. Eds. Norbert Lechner y otros. Santa Fe de Bogotá: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991, 147-157.
12. Fredric Jameson. "La lógica cultural del capitalismo tardío". *Teoría de la postmodernidad*. Trad. Celia Montolio Nicholson y Ramón del Castillo. 2da. edición. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 23-83.
13. Para el caso centroamericano, la historiadora Elizabeth Fonseca habla de una crisis generalizada cuya evidencia mayor fue la guerra civil en Guatemala, El Salvador y Nicaragua, donde murieron alrededor de 270 mil personas. Asimismo, "los procesos de cambio y modernización experimentados [...] han sido parciales y, en consecuencia, no han resuelto los viejos problemas de pobreza y marginalidad" (1996, 297).
14. Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*. 3ra. edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997, 361.
15. Escuela conformada por Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel y el mismo Scannone.
16. Este argumento está planteado en el trabajo "Modernidad, posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina". *Modernidad y posmodernidad en América Latina*. Eds. D. J. Michelini, J. San Martín y Fernando Lagrave. Río Cuarto, Argentina: Ediciones del ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano), 1991, 11-28.
17. Jorge Larraín. "La trayectoria latinoamericana a la modernidad". *Cuadernos Americanos*. 3. 63 (mayo-junio 1997): 100-122, 106.
18. El autor concibe la modernidad como un proyecto evolutivo capaz de corregirse. A este respecto indica: "Este proceso de perfeccionamiento aún no termina" (1997, 111).
19. Véase: Angel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2da. edición. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985. En especial el primer capítulo "Literatura y cultura", donde analiza las relaciones de la narrativa regionalista con la vanguardia.
20. José Joaquín Brünner. *América Latina: Cultura y modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1992, 50.
21. Ejemplifica Brünner señalando que: "En efecto, aún hasta 1950 estamos hablando de un continente donde el 61 por ciento de la población es rural; y no más de un 26 por ciento residía en centros de más de 20.000 habitantes. Para el conjunto de la región, la tasa de analfabetismo entre los mayores de 15 años alcanzaba a casi el 50 por ciento. Por su lado, la tasa de escolarización bruta de nivel primario apenas se elevaba, en promedio, a 57 por ciento y la del nivel secundario a 7 por ciento. Alrededor de ese mismo año –o sea tres décadas después del movimiento de Córdoba– sólo 250 mil alumnos cursaban estudios de nivel superior en América Latina, representando menos del 2 por ciento del respectivo grupo de edad. En el conjunto de la población nacional de los respectivos países, en ninguno de ellos el porcentaje de personas con 13 años y más de educación alcanzaba a 3 por ciento, ubicándose en la mayoría por debajo de 1 por ciento" (1992, 46-47).
22. El concepto es de Angel Rama. Véase: *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Especialmente el capítulo segundo.
23. Antonio Cornejo Polar. "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 7-8 (1978): 67-85, 73.
24. Aún hoy día Guatemala es un país de carácter rural (65% de la población total) donde el 10% de la población concentra casi la mitad de los ingresos. Tiene una tasa de analfabetismo en la población mayor de 15 años del 41%; entre las mujeres llega al 56% y en las áreas rurales al 77%. Véase: Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo I. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, 1998, 77-78.
25. Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 2da. edición. México: Editorial Grijalbo, 1990, 31-32.
26. Véase: Anderson 1991.
27. Véase: Francisco Villagrán. *Biografía política de Guatemala*. Guatemala-Costa Rica: FLACSO, 1993, 480-483.
28. Consúltese, al respecto: Carlos González Orellana. "La revolución democrática de octubre de 1944". *Revista Inter Cátedras*. Universidad de San Carlos de Guatemala. 19 (octubre 1994): 10-20.
29. En este texto, Cardoza y Aragón realiza un recorrido por la historia de Guatemala, procurando rescatar los elementos conformadores de las identidades culturales: las culturas precolombinas y la

- cultura ilustrada, para mostrar las contradicciones y la trayectoria despótica de los gobiernos y las clases dominantes.
30. Datos biográficos bastante detallados de Cardoza pueden encontrarse en el apéndice de: Jorge Boccanera. *Sólo venimos a soñar. La poesía de Luis Cardoza y Aragón*. México: Ediciones Era, 1999, 125-131.
31. Así lo señala, por ejemplo, en su libro *Miguel Angel Asturias, casi novela*: “Nuestra identidad -¿por qué tanta incertidumbre?- es el estado en que se encuentra la lucha de clases y la pluralidad unitaria; es las creaciones de ayer, de hoy y de mañana; es la situación socioeconómica y onírica. El planteamiento y las respuestas se van por las ramas sin recordar las raíces. La identidad no es la que proclama el Estado, la identidad oficial” (1991, 103).
32. Luis Cardoza y Aragón. *El río, novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 786. En adelante las citas de este texto, todas ellas de esta edición, se indicarán únicamente con los números de página correspondientes.
33. Esta noción es sumamente problemática porque implica la homogeneización de sectores diferenciados y con intereses diversos. A la vez, que es una categoría excluyente de una importante *otredad* social. Sin embargo, es una noción básica dentro del discurso de la izquierda, y en este caso, del de Cardoza.
34. Pero no solamente el socialismo le atribuyó este papel al mundo indígena. En la actualidad, y a partir del debate interétnico que se desarrolló en Guatemala a finales de la década de 1990, Mario Roberto Morales señala la apertura a la ladinización como propuesta integracionista. Véase: *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, 1998.
35. Los autores definen la autoficción como “un dispositif très simple, soit un récit dont auteur, narrateur et protagoniste partagent la même identité nominale et dont l’intitulé générique indique qu’il s’agit d’un roman” (1999, 268).
36. El orden moderno del saber intenta comprender la realidad con base en categorías dualistas fijas: mito-logos, civilización-barbarie, opresor-oprimido, centro-periferia, razón instrumental-razón popular, etc. Véase al respecto: Santiago Castro Gómez. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996, en especial el capítulo primero “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”, 15-46.

37. Hugo Achugar señala que “la noción de belleza que domina la estética de la modernidad [...] nada tiene que ver con lo masificado; se trata de lo único, de lo singular y absoluto” (1994, 243). En este sentido, es importante señalar que la estética que sigue Cardoza en sus textos poéticos se fundamenta igualmente en nociones metafísicas de belleza. Al respecto confróntense los siguientes poemarios del autor: *Quinta estación*. San José: Editorial Costa Rica, 1972, y *Lázaro*. México: Ediciones Era, 1994; asimismo el estudio de Lucrecia Méndez de Penedo. *Cardoza y Aragón: líneas para un perfil*. Guatemala: Editorial Cultura, 1994.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. “Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia”. *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Eds. Hermann Herlinghaus y Monika Walker. Berlin: Langer Verlag Berlin, 1994, 233-255.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London-New York: Verso, 1991.
- Baudrillard, Jean. *Les stratégies fatales*. Paris: Bernard Grasset, 1983.
- Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books, 1982.
- . “Brindis por la modernidad”. *El debate modernidad-posmodernidad*. Ed. Nicolás Casullo. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1989, 67-91.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Editorial Paidós, 1997.
- Boccanera, Jorge. *Sólo venimos a soñar. La poesía de Luis Cardoza y Aragón*. México: Ediciones Era, 1999.
- Brünner, José Joaquín. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1992.

- Cardoza y Aragón, Luis. *Quinta estación*. San José: Editorial Costa Rica, 1972.
- . *Guatemala, las líneas de su mano*. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.
- . *El río, novelas de caballería*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- . *Miguel Angel Asturias, casi novela*. México: Ediciones Era, 1991.
- . *Lázaro*. México: Ediciones Era, 1994.
- Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- . “Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización”. *Cultura y globalización*. Eds. Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Jaime Eduardo Jaramillo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999, 78-102.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala, memoria del silencio*. Tomo I. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, 1998.
- Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 7-8 (1978): 67-85.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Fonseca, Elizabeth. *Centroamérica: su historia*. San José: FLACSO-EDUCA, 1996.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1990.
- . *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.
- González Orellana, Carlos. “La revolución democrática de octubre de 1944”. *Revista Inter Cátedras*. Universidad de San Carlos de Guatemala, 19 (octubre 1994): 10-20.
- Habermas, Jürgen. “Modernidad, un proyecto incompleto”. *El debate modernidad-posmodernidad*. Ed. Nicolás Casullo. Buenos Aires: Punto-sur Editores, 1989, 131-144.
- Jameson, Fredric. “La lógica cultural del capitalismo tardío”. *Teoría de la postmodernidad*. Trad. Celia Montolio Nicholson y Ramón del Castillo. 2da. edición. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 23-83.
- Larraín, Jorge. “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”. *Cuadernos Americanos*. Nueva época. 3. 63 (mayo-junio 1997): 100-122.
- Lecarme, Jacques et Eliane Lecarme-Tabone. *L'autobiographie*. Paris: Armand Colin, 1999.
- Lyotard, Jean François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- Méndez de Penedo, Lucrecia. *Cardoza y Aragón: líneas para un perfil*. Guatemala: Editorial Cultura, 1994.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, 1998.
- Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 3era. edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- . *Transculturación narrativa en América Latina*. Segunda edición. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- Scannone, Juan Carlos. “Modernidad, posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina”. *Modernidad y posmodernidad en América Latina*. Eds. D. J. Michelini, J. San

- Martín y Fernando Lagrave. Río Cuarto, Argentina: Ediciones del ICALE (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 1991, 11- 28.
- Vattimo, Gianni. *La fin de la modernité*. Trad. Charles Alunni. Paris: Editions du Seuil, 1987.
- . “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. *Debates sobre Modernidad y Postmodernidad*. Eds. Norbert Lechner y otros. Santa Fe de Bogotá: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991, 147-157.
- Villagrán, Francisco. *Biografía política de Guatemala*. Guatemala-Costa Rica: FLACSO, 1993.