

**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA**

**RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN
GUATEMALA**

Tesis

Presentada al consejo directivo

de la

Escuela de Ciencia Política

de la

Universidad de San Carlos de Guatemala

Por

MANOLO ALBERTO GARCÍA CHUTÁN

al conferírsele

el Grado Académico de

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

y el Título Profesional de

SOCIÓLOGO

Guatemala, febrero 2016



Universidad de San Carlos de Guatemala
Escuela de Ciencia Política

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

RECTOR MAGNÍFICO

Dr. Carlos Guillermo Alvarado Cerezo

SECRETARIO GENERAL

Dr. Carlos Enrique Camey Rodas

CONSEJO DIRECTIVO DE LA ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA

DIRECTOR:	Dr. Marcio Palacios Aragón
VOCAL I:	Lic. Henry Dennys Mira Sandoval
VOCAL II:	Licda. Carmen Olivia Álvarez Bobadilla
VOCAL III:	Licda. Ana Margarita Castillo Chacón
VOCAL IV:	Br. María Fernanda Santizo Carvajal
VOCAL V:	Br. José Pablo Menchú Jiménez
SECRETARIO:	Lic. Marvin Norberto Morán Corzo

TRIBUNAL QUE PRACTICÓ EL EXAMEN GENERAL DE CONOCIMIENTOS

EXAMINADORA:	Licda. Ana Nineth Burgos
EXAMINADOR:	Dr. Marcio Palacios Aragón
EXAMINADOR:	Lic. Boris Cabrera
EXAMINADOR:	Lic. Francisco Ernesto Rodas
EXAMINADOR:	Lic. Luis Fernando Mack Echeverría

TRIBUNAL QUE PRACTICÓ EL EXAMEN PÚBLICO DE TESIS

DIRECTOR:	Dr. Marcio Palacios Aragón
SECRETARIO:	Lic. Marvin Norberto Moran Corzo
EXAMINADOR:	Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco Marroquín
EXAMINADOR:	Dr. Norman Octavio Mendoza Domínguez
EXAMINADOR:	Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín

Nota: Únicamente el autor es responsable de las doctrinas sustentadas en la tesis.
(Artículo 73 del Normativo de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política)



Escuela de Ciencia Política

Guatemala, 30 de julio de 2014.


Licenciado
Marcio Palacios Aragón
Director
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciado Palacios:

Me permito informarle que el tema de tesis: **"RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA"**, propuesto por el (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 200119676, **puede autorizarse**, dado que el mismo cumple con las exigencias mínimas de los contenidos de la carrera.

Cordialmente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Lic. Christian Calderón Cedillos
Coordinador de Sociología



c.c.: Archivo
1/i. chacón



Escuela de Ciencia Política

ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, treinta de julio del año dos mil catorce. -----

ASUNTO: El estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 200119676, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose aceptado el tema de tesis propuesto, por parte del Coordinador de carrera pase al Coordinador del Área de Metodología Dr. Luis Fernando Mack Echeverría, para que se sirva **emitir dictamen** correspondiente sobre el **diseño de tesis**.

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marcio Palacios Aragón'.

Lic. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política

c.c.: Archivo
2/í. chacón





Guatemala, 30 de julio de 2014.

Licenciado
Marcio Palacio Aragón
Director
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciado Palacios:

Me permito informarle que, tuve a la vista el diseño de tesis, titulado: **"RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA"**, presentado por el (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 200119676, quien realizó las correcciones solicitadas y por lo tanto, mi **dictamen es favorable** para que se apruebe dicho diseño y se proceda a realizar la investigación.

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'LFE'.

Dr. Luis Fernando Mack Echeverría
Coordinador del Área de Metodología



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
3/i. chacón



Escuela de Ciencia Política

ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, treinta de julio del año dos mil catorce.-----

ASUNTO: El (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 200119676, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte del Coordinador del Área de Metodología, pase al Coordinador de la carrera de Sociología Lic. Christian Calderón Cedillos, para que **emita visto bueno sobre la propuesta de Asesor.**

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marcio Palacios Aragón'.

Lic. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política

Se envía el expediente
c.c.: Archivo
4/i. chacón





Escuela de Ciencia Política

Guatemala, 30 de julio de 2014.

Licenciado
Marcio Palacios Aragón
Director
Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Licenciado Palacios:

Me permito informarle que para desarrollar la tesis titulada: **"RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA"**, propuesto por el (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 200119676, puede **autorizarse como Asesor(a)** al (a la) Licda. Nora Lizeth Gálvez García.

Cordialmente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Lic. Christian Calderón Cedillos
Coordinador de Sociología



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
5/i. chacón



Escuela de Ciencia Política

**ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE
GUATEMALA:** Guatemala, treinta de julio del año dos mil catorce.-----

ASUNTO: El (la) estudiante Manolo Alberto García Chután,
carnet No. 200119676, continúa trámite para la
realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte del Coordinador de la
carrera de Sociología, pase al (a la) Asesor(a) de Tesis, **Licda. Nora Lizeth Gálvez
García** para que brinde la asesoría correspondiente y emita dictamen.

Atentamente,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

Lic. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política

Se envía el expediente
c.c.: Archivo
6/i. chacón



Guatemala 18 de mayo de 2015

Doctor:

Marcio Palacios Aragón

Director de la Escuela de Ciencia Política
Universidad de San Carlos de Guatemala

Respetable Doctor Palacios:

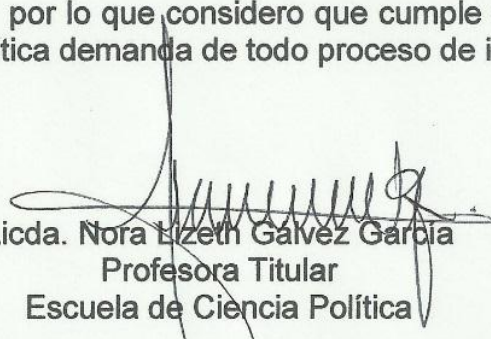
Por este medio hago de su conocimiento que he culminado el proceso de asesoría en la realización de la investigación "RESISTENCIA Y LIBERACIÓN: el continuum de la praxis 'indígena' en Guatemala", realizada por el estudiante de la carrera de Sociología **Manolo Alberto García Chután**, carné 200119676.

La tesis en mención, tal y como lo sustenta el autor, responde a un problema histórico de la realidad social, en donde se explora desde el pensamiento [de] colonial, diferentes discursos e instrumentos de dominación que se han configurado a lo largo del proyecto de Nación guatemalteco. Haciendo énfasis en el componente racismo/religión como la interseccionalidad de las discriminaciones hacia los pueblos nativos, las cuales se llevan a cabo en todos los ámbitos sociales y en cada una de las relaciones de poder entre grupos colonizados.

Teóricamente, es importante agregar que el estudiante estructura su trabajo de investigación en tres partes importantes: 1) encubrimiento de las diferencias culturales y el proceso de civilización; 2) concepciones del mundo que choca con la conquista y que produce el proceso de imposición – resistencia; y 3) se presenta el continuum de la praxis "indígena" haciendo énfasis en lo religioso-espiritual.

Metodológicamente, Manolo García abordó la investigación apoyado de técnicas de recopilación del material bibliográfico, documental y a través de fuentes digitales de relevancia académica, que contribuyeron a establecer categorías de apoyo al análisis y fueron el hilo conductor del informe final de tesis.

El estudio en mención considera aspectos teóricos y metodológicos rigurosos en toda investigación social, por lo que considero que cumple con los requisitos que la Escuela de Ciencia Política demanda de todo proceso de investigación.


Licda. Nora Lizeth Galvez Garcia
Profesora Titular
Escuela de Ciencia Política

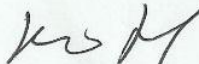
ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA: Guatemala, miércoles quince de julio de dos mil quince.-----

ASUNTO: El (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No 2001-19676, continúa trámite para la realización de su Tesis.

Habiéndose emitido el dictamen correspondiente por parte de **Licda. Nora Lizeth Gálvez García**, en su calidad de Asesor(a), pase a **Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín**, Coordinador de la Carrera de Sociología, para que proceda a conformar el Tribunal Examinador que escuchará y evaluará la defensa de tesis, según Artículo Setenta (70) del Normativo de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”



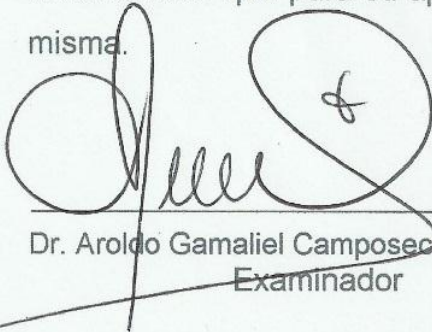
Dr. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política

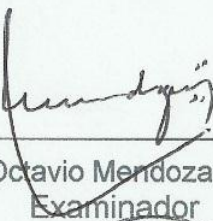


Se envía el expediente
c.c.: Archivo
7/

ACTA DE DEFENSA DE TESIS

En la ciudad de Guatemala, el día martes dieciocho de agosto de dos mil quince, se realizó la defensa de tesis presentada por **Manolo Alberto García Chután** carnet No. **200119676**, para optar al grado de Licenciado (a) en Sociología, titulada: **"RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA"**, ante el Tribunal Examinador integrado por Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo, Dr. Norman Octavio Mendoza Domínguez y Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín, Coordinador de la carrera de Sociología. Los infrascritos miembros del Tribunal Examinador desarrollaron dicha evaluación y consideraron que para su aprobación deben incorporarse algunas correcciones a la misma.


Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo
Examinador


Dr. Norman Octavio Mendoza Domínguez
Examinador


Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín
Examinador

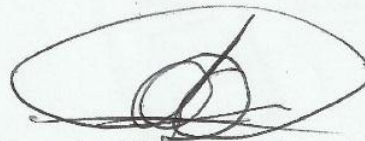


c.c.: Archivo
8b

ACTA DE DEFENSA DE TESIS

En la ciudad de Guatemala, el día lunes a los dieciocho días del mes de enero del año dos mil dieciséis, se efectuó el proceso de verificar la incorporación de observaciones hechas por el Tribunal Examinador, conformado por: Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo, Dr. Norman Octavio Mendoza Domínguez y Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín del trabajo de tesis: "**RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA LPRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA**", presentado por el (la) estudiante Manolo Alberto García Chután, carnet No. 2001 19676, razón por la que se da por **APROBADO** para que continúe con su trámite.

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"



Lic. Douglas Giovanni Mazariegos Marroquín
Coordinador de Sociología



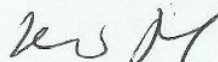
c.c.: Archivo
8c/

**ESCUELA DE CIENCIA POLITICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE
GUATEMALA:** Guatemala, diecinueve de enero de del año dos mil dieciséis-----

Con vista en los dictámenes que anteceden, autorizo la impresión del trabajo de Tesis del (de la) estudiante **MANOLO ALBERTO GARCÍA CHUTÁN** carnet No. **2001-19676** titulado: **“RESISTENCIA Y LIBERACIÓN. EL CONTÍNUUM DE LA PRAXIS INDÍGENA EN GUATEMALA”**.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”



Dr. Marcio Palacios Aragón
Director Escuela de Ciencia Política



Se envía el expediente
c.c.: Archivo
9/deur

Dedicatoria:

A mis padres: Elsa Aurora Chután Castillo de García y Juan Ramón García Rodríguez por ser parte fundamental en mi vida, enseñándome el valor de luchar y conseguir lo que uno se propone.

A mis hermanos: Ana Patricia y José Daniel que amo mucho en esta vida.

A mis sobrinos: Cacho, Adrián, Javier y Samuel por saber lo importante que esto era para mí, pero que eso no era impedimento para jugar y distraerme de la redacción de este trabajo.

A mi profesora: Lizeth Gálvez que siempre ha estado en la disposición de enseñar y transmitir conocimientos.

A mi pareja: Noelia que ha estado acompañándome desde el inicio de este proceso y que ha sido *la pareja de mi palabra*.

Índice

Introducción	i
Capítulo 1	1
1. Consideraciones teórico-metodológicas	1
1.1. Des[en]cubrimiento, la diferencia colonial	1
1.1.1. Diferencia colonial	4
1.1.2. Modernidad y Religión Católica: la dominación del indígena	6
1.1.3. Elementos que han configurado el racismo	7
1.1.3.1. <i>El origen del racismo</i>	8
1.1.3.2. <i>Discusiones sobre la existencia del racismo</i>	10
1.1.3.3. <i>Racismo: la ideología del dominador histórico</i>	12
1.2. Dos concepciones religiosas del mundo	14
1.2.1. Espiritualidad “indígena”	15
1.2.2. “Narrativa” cristiana	16
1.3. El proceso histórico de resistencia indígena guatemalteca	18
1.3.1. ¿Sincretismo religioso o resistencia [de]colonial?	18
1.3.2. La estrategia de ruptura para la resistencia indígena	20
1.3.3. Aspectos metodológicos	23
1.4. Preguntas generadoras	25
Capítulo 2	27
2. La cuestión étnico-nacional: El Proyecto hegemónico de Nación	27
2.1. Estado-Nación, el espacio económico	29
2.1.1. Instrumentos de colonización cultural	30
2.1.1.1. <i>La religión contemporánea con estructura colonial</i>	32
2.1.1.2. <i>Sistema educativo</i>	33
2.1.2. El ocultamiento del racismo dentro del discurso de «integración nacional»	35
2.2. Las propuestas de Nación en las narrativas ideológicas de la Modernidad	39
2.2.1. Propuesta desde la línea marxista	40
2.2.2. El racismo: una propuesta narrativa diferente	43
2.3. Las propuestas indianistas: hacia un Estado [De]colonial	45
Capítulo 3	51
3. Resistencia y liberación: fundamentos de la praxis del Movimiento indígena guatemalteco	51
3.1. [Re]configuración de las narrativas de la modernidad	53
3.1.1. Acción Católica	55
3.1.2. Teología de la Liberación	58
3.1.2.1. <i>Palabra primera: análisis científico de la sociedad [Mediación Socio-analítica]</i>	61
3.1.2.2. <i>Hermenéutica para la transformación social [Mediación hermenéutica]</i>	62
3.1.2.3. <i>Praxis de liberación: hacerla verdad</i>	63
3.1.3. Pueblos indígenas: entre movimientos armados y el problema religioso	64
3.2. Colonialidad religiosa y la [re]significación de liberación	65
Capítulo 4	69
4. ¿Pueblos indígenas como profetas de la resistencia histórica por la liberación?	69
4.1. La retórica de la liberación a través de los procesos históricos	70
4.2. La Teología de la Liberación o “la Revolución del sol”	72
Reflexiones finales	78
Referencias	82



Introducción

En la presente tesis se explora desde la perspectiva o pensamiento [de]colonial, diferentes discursos e instrumentos de dominación que se han configurado a lo largo del proyecto de Nación guatemalteco. Haciendo énfasis en el componente racismo/religión como la interseccionalidad de las discriminaciones hacia los pueblos indígenas, las cuales se llevan a cabo en todos los ámbitos sociales y en cada una de las relaciones de poder entre grupos colonizados.

Los efectos de estos dos factores han repercutido en la poca imaginación política para afrontar los retos «democráticos» por la [re]significación del concepto de Estado-nación actual, el que debiera de ser pensado en [y desde] términos de las diferencias culturales marginadas. Y es que, la idea de Democracia contemporánea sólo se encuentra en función de los grupos de interés hegemónico que pretenden mantener a la sociedad cercada.

Cercada a la idea de dominación geopolítica que deviene en forma de «gran proyecto nacional» o como la culminación sobre las ideas de Estado que son consensuadas en este punto; al final lo que buscan realmente los procesos democráticos, es expulsar y marginar toda *opción política alternativa de sociedad*; porque se supone que la idea de democracia en sí misma, ya logró acoplar a todas las posturas políticas a su dinámica moderna.

En otras palabras, la Democracia que no toma en serio la diferencia colonial como dice Walter Mignolo: “no puede ser vista y presentada como democrática” (2008). Es decir, hasta que esa dominación no deje de subordinar y someter violentamente a las poblaciones indígenas en una clara despolitización de su condición humana, como también, en desvirtuar el conocimiento que poseen los pueblos sobre hacer política desde su visión comunitaria; no se puede hablar de una democracia que se aleje del sistema elitista de los griegos, con sus diferentes nombres, pero siempre con un alto grado de dominación hacia las poblaciones con diferencias sociales y



culturales. Ahí uno de los grandes retos que aún persisten al abordar este tema, porque existe una manipulación ideológica sobre la definición del término.

Mientras tanto los proyectos políticos *contra-hegemónicos* continúan reproduciendo esta mentalidad elitista y hegemónica que es contra la que luchan. Esto, al pretender *integrar* a los indígenas, a un proyecto de Estado ya diseñado [extrapolado de otras latitudes] por este *selecto* grupo ladino-urbano, que se presentan como: la voz de los sin voz; pero siempre haciendo una mueca reprobatoria al pensamiento alternativo y emancipado de estos. Con lo cual, al no llevar a cabo proyectos políticos reales y vinculantes con la realidad de las diferencias socio-culturales que se encuentran en Guatemala, lo único que hacen es legitimar el sistema hegemónico y le ayudan a [re]configurarse.

Se debe tener claro que la lucha política desarrollada dentro del sistema mundo moderno/colonial [del cual Guatemala es un *subsistema constitutivo* de éste] se encuentra categóricamente establecida en términos económicos, por lo tanto se desarrolla a lo interno de ella, una lucha de clases. Que en otras palabras, es una lucha por cuotas de poder [hegemónico/contra-hegemónico] dentro de los límites que imponen la colonialidad, la universalidad y la *eurocentricidad* por la hegemonía epistémica, ontológica y geopolítica.

Pero ¿qué es el sistema mundo moderno/colonial? Esta es una categoría que representa un espacio y un tiempo [de larga duración] en donde se han estructurado los patrones de poder de dominación desde la colonia; patrones conocidos también como: *colonialidad del poder*, el cual es el “lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder” (Restrepo, 2010: 78). Además de ser el lugar donde se justifica la jerarquización de unos grupos sobre otros. Lo anterior, tiene al racismo como el instrumento hegemónico estructural [no el único, pero sí el preferido], que permite la articulación de todo el proceso de dominación, explotación e inferiorización de los indígenas.

Acá se buscará generar una reflexión crítica a partir de las experiencias de los pueblos indígenas racializados dentro de este sistema de dominación, que a pesar



de sus procesos históricos dificultosos, han buscado consolidar su autonomía territorial, la formación de un pensamiento político propio y por consiguiente la autodeterminación de su condición política. Con lo cual, se entenderá por racializados a todos aquellos indígenas que han sido los *condenados* a sufrir opresión, explotación y subalteridad histórica, por cuestiones de raza a partir de la instauración del Proyecto de la primera modernidad y que da origen a la Colonialidad del Poder.

Es decir, el “aparato existencial del “sujeto” producido por la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007: 130); siendo esto último, uno de los patrones de poder configurados a lo largo de la colonialidad y que ha legitimado la cosificación de los cuerpos de los indígenas y de todo ser humano dentro del sistema.

Lo anterior se puede ver reflejado dentro del Conflicto Armado Interno, por un lado en la violencia política y militar en donde se violaron derechos humanos, se denigró y se humilló a miles de personas que se vieron forzadas a desplazarse de sus territorios para proteger la vida y evitar el genocidio total; siendo esto último, una manifestación del racismo más perverso. Por otro, la instrumentalización de los indígenas como estrategia para los beneficios de la toma del poder del Estado por parte de los movimientos guerrilleros de izquierda (Le Bot, 1995).

El racismo ha sido un *elemento hegemónico* [hábilmente utilizado por éstos] para consolidar su proyecto de nación. Sin embargo, no tiene exclusividad. El racismo es una parte constitutiva de todo sujeto colonizado, que ante todo, asumen una identidad construída con base a la negación de sus orígenes y que busca asemejarse a su dominador histórico [doble consciencia o consciencia falsa]; sumado a una ideología de izquierda que deforma la realidad y se circunscribe en la lucha de clases desplazando las diferencias sociales, comunitarias y culturales a un plano inferior o secundario en el proceso revolucionario.

Entonces, al reproducirse un racismo dentro de los proyectos políticos revolucionarios, siendo ellos parte de una configuración social mestiza, lo único que hacen es que fortalecen al sistema hegemónico, el cual devuelve los mismos signos



[re]configurados y se usan en su contra proveyendo “nuevas armas a los racistas” (Casaús Arzú, 2002: 19). De tal cuenta, se habla de un *neo-racismo*, que es un concepto posmoderno que deja de lado las cuestiones biológicas y se enfoca más en la diversidad cultural (Wieviorka, 2009). De allí que se diga que los mismos pueblos indígenas son «racistas entre ellos» y contra los ladinos -y viceversa- [antirracismo], entonces la culpabilización ya no recae sobre los poderes hegemónicos, sino sobre todos los sujetos racializados que se discriminan entre sí.

Se debe alertar que dentro del trabajo de tesis no se hablará de los pueblos indígenas como grupo homogéneo y que no todos se encaminan hacia una la lucha por la liberación de este sistema opresor y excluyente; sino de pequeños grupos que han marcado el pensamiento alternativo hacia lo que podría llamarse un «proyecto político [de]colonial». Y se entiende esto porque existe cierto grupo de indígenas que ha caído en el juego de la modernidad, al establecer una lucha por cuotas de poder y por consiguiente en ocupar un puesto político que no sólo no generan una ruptura con esas prácticas injustas, excluyentes y discriminadoras; y que con ello perpetúan la dominación del poder colonial sobre todos los pueblos originarios.

No obstante, algunos indígenas conscientes de su posicionamiento político, permanecen en resistencia y muy alerta de cualquier proyecto disfrazado de *multiculturalismo*. Porque parece que los encuentros con los *Indigenistas*, les ha dado la experiencia necesaria para no caer en los discursos engañosos que van más en la línea *integracionistas*. Como se puede observar, los términos del discurso dominador cambiaron, no obstante su contendio sigue manteniendo intácto su imaginario. En ambas lo que se ha buscado es generar una destrucción total de las expresiones culturales/espirituales indígenas. Puesto que el multiculturalismo en este estado de la situación, es una expansión del capitalismo que se abre a una posibilidad discursiva incluyente; pero que en la práctica persiste la intención hegemónica de imposición y no de consenso.

Los conceptos anteriores fueron doblemente utilizados, por un lado como política estatal y por otro como ideología que evidenciaba actitudes racistas (Dary, 2013),



que poco a poco se fueron institucionalizando en las estructuras epistémicas y para los fines del Estado-nación monocultural. Es en este momento donde la religión cobra importancia dentro del análisis, porque es un instrumento de dominación que tiene un lugar privilegiado dentro de la construcción colonial. Pero también es un elemento que se ha adherido a cada relación cotidiana y a cobrado un valor importante para la vida humana de los sujetos colonizados.

Hay que recordar que la Religión Católica ha sido fundamental en el despojo espiritual-cultural y que llevó a cabo el epistemicidio de las experiencias cognitivas de los pueblos indígenas. A partir de acá se verán dos momentos de este elemento a lo largo de la configuración de la sociedad moderna: uno en el «despojo espiritual-cultural» [original] evidente e impuesto por el poderío colonial, y otro; en términos de una *Colonialidad religiosa*, [re]configurada para generar la ruptura definitiva del sistema de referencias de las cultura indígena implícita en la Teología de la Liberación y de forma difusa en los discursos revolucionarios contemporáneos.

El Conflicto Armado Interno es un momento que permitirá a lo interno de los pueblos indígenas, desde mediados de los años setenta e inicios de los ochenta, establecer una dinámica nunca antes vista, en la cual vieron la necesidad de [re]significar sus conocimientos y experiencias, generando una inflexión con toda noción occidental y opresora. En la formación de un pensamiento político propio que se alejara considerablemente de las visiones *indigenistas* y los llevara a fomar un pensamiento *indiano o indianista* que estableciera una imaginación política de la sociedad [de]colonizada; determinada por su condición de explotadas/os, oprimidas/os, discriminadas/os y racializadas/os.

En ese conocimiento *indianista*, existirá una percepción hacia la Teología de la Liberación en tres formas: **confianza**, porque los cambios sociales y políticos que plantea son oportunos; **duda**, porque los cambios culturales que debieran llevar [tomando en cuenta que nace en la experiencia latinoamericana] han sido dejados fuera y brillan por su ausencia (Movimiento Indígena Tojil, 1985: 24); y **sospecha**, al momento en que esta teología continúa extrapolando símbolos coloniales a la vida comunitaria de los indígenas, y con esto una neo-colonización al seguir



desplazando la lucha política nacional de cada pueblo, a un segundo plano en la revolución.



Capítulo 1

1. Consideraciones teórico-metodológicas

En el presente capítulo se desarrollará lo referente a las consideraciones teórico-metodológicas. Este, pretende ser una construcción del discurso [de]colonial a partir de citar varios autores comprometidos con este pensamiento y otros que, no siendo parte de este enfoque, generan conocimiento crítico hacia el proceso lineal de la historia universal que ha *deshumanizado a los humanos*, anteponiendo intereses políticos y económicos «civilizatorios».

La primera parte alude al encubrimiento de las diferencias culturales, generadas desde la invasión y consolidada en el colonialismo a través de la idea de *civilización* y de raza; a partir de los cual se desarrolla un proyecto geopolítico global moderno/colonial. En segundo, se analiza brevemente dos concepciones del mundo que chocan con la «conquista». Éstas se resumen en imposición-resistencia. Ya sea desde definirlo como espiritualidad o religiosidad son elementos intrínsecos del ser humano y que son el eje para interpretar el mundo y también para [re]significarlo.

En la tercera parte se presentan algunos elementos y sus contextos en el proceso histórico de resistencia indígena, que son utilizados para entender los siguientes capítulos. Haciendo énfasis en los elementos religioso-espiritual en sus términos correctos de imposición-resistencia. En la cuarta parte, se establece el proceso metodológico utilizado para llevar a cabo el trabajo de tesis. Y por último se establecen las preguntas que han generado la totalidad de la investigación y la que motiva revisar, reflexionar y analizar críticamente el colonialismo en Guatemala a lo largo y ancho de todas las ideologías.

1.1. Des[en]cubrimiento, la diferencia colonial

La principal ruptura de las estructuras sociales indígenas, se da con el denominado: encuentro de dos culturas; que no es más que la visión «romántica» de la *invasión* de América y en la cual se disfraza su sentido real. Estas circunstancias conllevan el discurso de inferiorización y la instrumentalización de la violencia, por parte de



los españoles, que se establece en todas las etapas del proceso de invasión y colonialismo; necesarias para emprender el doble sometimiento: espiritual y político-económico (Dussel, 1992: 84)¹.

Desde su llegada, los españoles traen la «lógica civilizatoria» constituida por la expansión de mercados y de dominación geopolítica de proporciones globales. Dentro de ese marco de sometimiento y dominación es el aspecto espiritual, que para el indígena es el núcleo “de la esencia de su mundo más íntimo como hombre libre” (CEUR, 1995), de donde partirá el ataque hacia las subjetividades de los pueblos indígenas, considerados de inmediato por el invasor como *primitivo* o *bárbaro*. Que en última instancia servirá para “borrarse cualquier indicio del mundo precolombino que pudiera despertar más adelante el derecho a la autodeterminación” (1995).

Esto quiere decir que se impone la visión del mundo occidental a los pueblos invadidos, visión creada con base a la verdad innegable, absoluta y universal que se autoproclamaba la civilización española; y en consecuencia, la “cosmovisión india [...] es relegada a un puesto secundario de la nueva sociedad” (Dussel, 1992: 86). Situación progresiva que establecerá en el discurso colonial, el imaginario que los indígenas son una clase inferior, catalogada de ínfimas o no-humanos en todas las dimensiones sociales; de acuerdo a la difundida tesis del libro, Política de Aristóteles, “esclavos por naturaleza” (Fazio Fernández, 2007: 32). De acá se puede dar cuenta, que en el discurso de inferiorización utilizado por los españoles hacia los indígenas:

“no es sólo una ‘representación’ de los europeos sobre las poblaciones dominadas, sino que implica el socavamiento de las condiciones de reproducción de sus ‘sistemas de referencia’ (la ‘desculturación’). La ‘desculturación’ producida por el colonialismo es, al mismo tiempo, una imposición de nuevas formas de percibir y de existir, por lo que la

¹ Cabe aclarar que éstas dos imposiciones no son las únicas dimensiones de que se establecen dentro de la colonialidad, pero sí centraremos el análisis en lo que se definirá más adelante como: Colonialidad Religiosa; y que se ha establecido como una vertiente de larga duración disipada en diferentes ‘moldes’ de las grandes narrativas de la modernidad.



colonización supone una 'alienación' o, en términos del discurso colonial, una asimilación" (Restrepo, 2010: 47).

Lo cual nos deja en última instancia la compleja tautología que "para evangelizar era necesario conquistar y para conquistar era necesario evangelizar" (Deiros, 1992: 277); que se puede resumir en la ecuación: *cristianización-dominación*. Siendo dos elementos esenciales para lograr la subalteridad de los pueblos indígenas.

En el caso del territorio que hoy constituye Centroamérica y Guatemala específicamente, el proceso de expansión de la «conquista» inicia en 1524. La lógica sigue siendo la misma, pero con un elemento clave que «legitimaban de mejor forma» la dominación, por medio del documento conocido como Requerimiento, que data de 1514 (Deiros, 1992: 278); utilizado como "instrumento político de dominación, que expresaba rasgos para la implementación de la conversión de los paganos" (Morales Sic, 2004: 22).

En la invasión y el colonialismo "estuvo en juego, simultánea y principalmente, una lucha a vida o muerte entre la mentalidad y forma de vida india y las ibéricas" (Prien, 1985: 68). Con la estrategia religiosa y la fuerza militar se tuvo la combinación perfecta de un campo fértil para la implantación de las estructuras coloniales, como también a la creación de la "imagen del indio" (Prien, 1985: 160). Imagen simplista que no sólo negaba a los indígenas la capacidad de razón y que los mostraba como animales salvajes con apariencia humana, sino tácitamente se les despojó de sus territorios por una supuesta «irracionalidad» en relación a los occidentales. Además de que esa idea permanecerá en el imaginario [hegemónico urbano] social contemporáneo que relaciona a los indígenas, a un componente social negativo y por consiguiente debe ser depurado.

En otro caso, hubiese sido posible entender que los indígenas eran muy diferentes a los europeos, con otro tipo de religión, otras virtudes y que la cuestión de justicia e injusticia se encontraba determinada por la estructura social en la que vivían. "El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y la civilización india, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra



la civilización prehispanica” (Dussel, 1992: 86). Por lo tanto, se justificó todo tipo de trato que éstos recibían por los «conquistadores», porque era necesario combatir a esos *pueblos sin religión*, que iba en contra de la creencia y visión occidental, para lo cual es preciso mostrarles la *ley natural* (Prien, 1985: 160-162).

En otras palabras, en vez de descubrir una estructura social [Otra] y un pensamiento [Otro]; se admitió el sometimiento por medio de la violencia racional del poder colonizador, misma que fue justificada para llevar a cabo este proceso en contra de los indígenas, «los salvajes». Lo cual demuestra que, y usando los conceptos de Enrique Dussel, más que un proceso de des-cubrimiento comúnmente mencionado, fue un proceso de en-cubrimiento porque:

“antes que develar lo desconocido o lo por conocer, lo que predominó fue la tendencia a en-cubrir en términos que eran familiares para los europeos, a domesticar la diferencia en principios de inteligibilidad existentes, a encajarla en sistemas clasificatorios y jerarquías derivadas de la cosmología y geografía cristianas de la época: “Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’”” (Restrepo, 2010: 81).

1.1.1. Diferencia colonial

Mucho se habla sobre el sometimiento a través de la violencia física utilizada por los españoles en contra de prácticas idiomáticas, culturales y espirituales de los pueblos indígenas; prácticas, como se indicó anteriormente, consideradas por los primeros de primitivas. Pero se ha dejado de lado la serie de procesos «pacíficos» que, en la lógica colonizadora, utilizaban una «pedagogía de la domesticación»². Los cuales no perdían las intenciones de someter a los pueblos originarios y que fue utilizada hábilmente por ejemplo, por Fray Bartolomé de las Casas como forma de expansión de la Iglesia Católica. Para cualquiera de las dos maneras de sometimiento, los indígenas siempre han sido vistos como “la exterioridad a la

² También conocida como *Pedagogía original*, la cual se refiere a la «infantilización del indígena». En: Bayle, C. (1992). Una pedagogía original. En R. Gamba, *La cristianización de América* (págs. 122-125). México: Mapfre.



modernidad” (Restrepo, 2010: 58). Han sido esos pueblos que en la clasificación colonizadora se detienen en el tiempo, los no-civilizados y que su pertenencia a un grupo étnico, era la condición establecida para su inferioridad.

A partir de esto, entendemos primeramente que la *diferencia colonial* es la construcción de la dominación imperial y que “alude a la subordinación violenta de las cosmologías, epistemologías, conocimientos, espiritualidades y la forma de ser no-europeas [...] como resultado de la implementación de la matriz colonial” (Fernández Albán, 1999). En la apropiación de los cuerpos de las y los indígenas, es al final una práctica que establece la esclavitud. Desde el inicio se tuvo la justificación de la evangelización para «conquistar» al continente y el proyecto político de las reducciones: “se convirtió en un instrumento de catequización y cristianización de los indígenas, en uno de control económico” (Luján Muñoz, 1993: 144).

Lo anterior no significa, por ningún motivo, que la Iglesia Católica [y todo el proceso hegemónico colonial] haya desatendido el despojo de los elementos espirituales de los indígenas. Prácticas que, incluso, continuaron siendo violentamente reprimidas por los religiosos conjuntamente con la fuerza colonial que poseía el alcalde provincial. Pero, de igual forma, no supone la adopción “[...] automática de la religión del invasor. Más bien el hecho formaba parte de la política de sobrevivencia, a la que el catolicismo español se prestó por múltiples circunstancias y por sus similitudes con las prácticas del rito religioso indígena” (CEUR, 1995). Lo contrario a esto, es uno de los grandes mitos que pareciera una privación total de la cosmovisión propia de los indígenas y que es constitutivo del discurso colonial que los muestra sumisos; imaginario que pervive hasta nuestros días.

En segundo lugar, se entiende, [re]significativamente, a la *diferencia colonial*, como el lugar donde se conjugan una serie de experiencias históricas de subordinación, inferioridad y subalteridad del indígena, marcadas por el colonialismo y reproducidas en la colonialidad (Restrepo, 2010). Siendo este lugar y el momento oportuno para que el sometimiento epistémico y ontológico a la que fueron reducidas las poblaciones indígenas, generen como condición antropológica, la



resistencia al pensamiento, creencia y cultura de los españoles. Este lugar alude al “espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo (...) una fuerza potente (...) capaz de desplazar al conocimiento hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno” (Paruzzo & Engert, 2009). En otras palabras la diferencia colonial es “una fuerza liberadora que intenta [re]articular la relación oprimido-opresor, dando voz al oprimido” (2009).

1.1.2. Modernidad y Religión Católica: la dominación del indígena

El concepto de modernidad surge en contraposición a lo antiguo. Es decir, se auto-establece como un estado avanzado yuxtapuesto a un estado atrasado. Término utilizado a partir del Siglo V, “para distinguir el presente cristiano del pasado pagano” (Del Acebo Ibáñez, 2006: 262). Posteriormente, este mismo concepto determinará una serie de procesos “históricos que indican que un mundo se está agotando -el medieval- y otro está creciendo -el moderno-“ (Fazio Fernández, 2007: 25); que al final es en el año de 1492, donde se formará la nueva configuración del mundo moderno.

A lo que nos referimos se incarta dentro de la denominada, por Enrique Dussel, como *Primera Modernidad*; “al resultado de la constitución del primer sistema mundo planetario donde Europa adquiere centralidad” (Restrepo, 2010: 84). La modernidad se origina en Europa -la española y la lucitana principalmente-, pero trasciende más allá de sus propios límites con el «descubrimiento» de América. Es decir, las “culturas originarias desde hace más de quinientos años han sido interrumpidas [...] con la cultura occidental moderna” (II Encuentro-taller, 2000: 141).

Con esto se abre, por un lado, “la posibilidad de presentar el cristianismo como culminación de lo verdaderamente humano, que perfecciona y completa las deficiencias de la visión clásica del hombre” (Fazio Fernández, 2007: 29); y por otro, el abre la posibilidad del alto grado de arrogancia en los españoles, porque ellos se representan “a sí mismos como escogidos del destino, constructores providenciales, para su patria y religión, de un nuevo mundo”. (Luján Muñoz, 2003: 62).



En un proceso autodeterminado como «civilizador» y superior en la historia de la humanidad, éste parte de la «racional violencia» [indicada con anterioridad] y cristalizada en el *ego conquiro* [yo conquisto]; la cual establece la relación opresor/oprimido. Condición fundante de matices en las que se producen las interrelaciones entre españoles-nativos; posteriormente a criollos-indios y por último ladinos-indígenas en la actualidad, dentro de lo que se define como colonialidad.

La Religión Católica y la noción de la Modernidad son dos imaginarios que justifican la racialización de todos los aspectos sociales del indígena. Denigra al Otro, al vencido y lo alienan a un sistema de valores que no le pertenecen. Hasta el punto que “la expresión religiosa maya ha mantenido una dinámica caracterizada por el binomio imposición-resistencia (Morales Sic, 2004: 18); en un intento de usurpación claro de sus pensamientos, elementos cosmogónicos y de su ser, en lo más íntimo que éste posee. En otras palabras, la dominación colonial ha desvirtuado históricamente a todas las personas que no sean de procedencia del hombre blanco occidental, sino que más bien las inferioriza, subalteriza y diferencia por cuestiones biológicas en un primer momento [más adelante veremos como sufrirá ajustes que se disfrazan en la realidad]; y jerarquizándose así mismos, los españoles, como seres superiores.

Lo anterior demuestra que la utilización de estos conceptos sin un análisis crítico, da margen a caer en el error estructural de todo proceso social. Procesos que en sí mismos, falsean la realidad y ocultan mecanismos hegemónicos de explotación, dominación y opresión en las dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales y espirituales. Un proceso que al final se reproducirán en cada una de las personas, pensando dar un salto cualitativo hacia el «desarrollo y progreso humano», descalificando a los demás y así mismo -deslegitimando sus orígenes-.

1.1.3. Elementos que han configurado el racismo

En este apartado interesa, en mayor medida, como se fue configurando el racismo en la historia de los pueblos indígenas en Guatemala. El *racismo*: entendido como instrumento hegemónico estructural, que permite la articulación de todo el proceso



de dominación, explotación e inferiorización del indígena; a través de lo que Nestor Maldonado-Torres se refiere como: “mercado mundial y de la idea de raza” (2007: 131), en todas las etapas del mundo moderno/colonial. En el cual, el *racismo* viene a ser parte de un proceso de inferiorización que se ha manifestado en la formación del Estado-nación guatemalteco: de forma **explícita** –que inicia con la invasión y recorre todo el colonialismo-; pasando por lo **implícito** –referente a su legitimación en leyes y decretos dentro de la conformación de El Estado Conservador/Liberal-; hasta llegar al **ocultamiento** de manifestaciones racistas –como en la exaltación [engañosa] del Nacionalismo guatemalteco, en el Multiculturalismo posmoderno y como también dentro del discurso de «integración» de corrientes ideológicas eurocéntricas en cuanto neoliberales/socialistas-.

Por el momento conviene precisar [más que una metamorfosis conceptual del racismo] la crítica a los imaginarios de corte colonial que es importante para iniciar procesos [de]coloniales ¿Y por qué no se entrará a esa discusión teórica-conceptual? Porque partiremos de lo que la realidad histórico-social dice sobre este fenómeno social transfigurado y que continúa en las estructuras sociales. No de manera exhaustiva, pero sí explorando elementos, que se considera, constituyen el problema del racismo en los pueblos indígenas; *el cual es más que discriminación por cuestiones biológicas, fenotípicas y culturales con implicaciones economicistas.*

1.1.3.1. *El origen del racismo*

Antiguamente los griegos manifestaban una diferenciación hacia otros pueblos denominándolos «barbaros», es decir, a todos aquellos que no hablaban su misma lengua. Al transcurrir el tiempo éstas prácticas fueron transformándose en la Europa medieval. En esta época los autores y pensadores “sólo reconocían una realidad, una sola diferencia fundamental entre los hombres: la existencia entre los cristianos y los paganos [...] los grandes descubrimientos geográficos ampliaron considerablemente el horizonte étnico europeo, demostrando que las diferencias entre grupos humanos eran infinitamente mayores de lo que se pensaba hasta entonces” (Kriukov, 1983).



Estos breves ejemplos muestran un proto-racismo que se comenzaba a practicar como justificación de la supuesta superioridad de unos grupos sobre otros, por su posición en el centro geográfico o su *ekumene* -tierra habitada- (1983). Pero hasta ese momento es únicamente determinada por una discriminación religiosa y jamás despojando a los demás grupos de su humanidad (Grosfoguel, 2012). Es a partir de acá, cuando el norte europeo adquiere centralidad con la invasión y se establece esta lógica concretamente en la colonización de América.

Para comenzar una genealogía del racismo, estrictamente establecida, se debe aludir al contacto de los invasores europeos con los indígenas del «Nuevo Mundo». Para esto, Enrique Dussel narra:

“el hecho primero, *veritas prima*: al enfrentarse al rostro de Alguien *como alguien*, del Otro *como otro*, del misterio que se abre como un ámbito incomprensible y sagrado *más allá* de los ojos que veo y que me ven en la cercanía. «Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio...”. (1992: 31).

Las condiciones que parten de ese día dejan de lado la ética y se vuelven totalizadoras, universales, verdaderas e incuestionables para beneficio del invasor. Situación que seguidamente posiciona al indígena en la exterioridad epistémica y en la periferia geográfica, inferiorizándolo en todos los aspectos más íntimos de su ser. También “la explicación de que el ser indio constituyera la etapa más baja de ésta escala biológica, aunque fuera de “raza pura”, es que eran paganos, idólatras y perversos, y por ende, no cristianos” (Cojtí Cuxil, 2003: 61). Hasta qué punto el racismo como lo conocemos actualmente, fue parte de un complejo proceso religioso que se ha difuminado en el imaginario del guatemalteco contemporáneo.

Para responder a este cuestionamiento, en las siguientes líneas se mostrará un recorrido histórico sobre una serie de imaginarios y discursos de procedencia religiosa que afirmaban una supuesta superioridad de ciertos grupos sobre otros y que fue configurando la dominación religiosa, física, geográfica, política y epistémica.



Específicamente Ramón Grosfoguel narra que “existía ya a finales del siglo XV en la península ibérica el discurso acerca de la «pureza de sangre». Este discurso [...] movilizó contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial por parte de la monarquía católica para destruir el poder político musulmán en la península ibérica, territorio conocido como Al-Ándalus” (2012), en un contexto previo a la «conquista» de América. Esta discriminación existente contra musulmanes y judíos, no ponía en entredicho la humanidad de éstos. Como se mencionaba anteriormente, era más una discriminación por su religión, o mejor dicho, por su *no-religión* que se encontraba dentro de esos elementos equívocos de los seres humanos (Maldonado-Torres, 2007).

En el devenir histórico, la Iglesia Católica ha sustentado su capacidad reflexiva a través de la filosofía. El contexto de invasión y colonialismo se sustentó con ideas aristotélicas. Estas ideas han justificado “las causas de la guerra contra los indios” (Sepúlveda, 1941). Sepúlveda toma ideas de Aristóteles para justificar su posición, pero estaba más que nada traduciendo a nuevas categorías ideas que ya formaban parte del sentido común del colonizador [...] hasta hacerse estable aún hoy bajo la trágica realidad de distintas formas de racismo (Maldonado-Torres, 2007).

Después de ese primer encuentro «Cara-a-cara», se “inicia de inmediato la interacción de los dos sistemas globales [...] en una situación clara de dominación-dependencia” (Luján Muñoz, 1993: 122), de la española sobre la indígena. Esta imposición es extendida a todos los ámbitos sociales; no obstante a nivel local aún subsistirán componentes fuertes que continúan su inagotable *resistencia*, y que permanecen bajo cuestionamientos dentro de ese imaginario racial que pretende alienar al indígena a un *sistema social del que nunca han sido parte*.

1.1.3.2. *Discusiones sobre la existencia del racismo*

Antiguamente se afirmaba, a partir de distorsiones científicas, que las diferencias biológicas determinan la superioridad de un determinado grupo de personas sobre otro. Esta naturalización de las diferencias en razas, ha establecido un sistema social de injusticias y desigualdades hacia una gran mayoría. En un denominado



racismo biológico o vulgar, que realmente carece de sustento y fundamento científico, es el que se encuentra dentro del discurso colonial de inferiorización. A partir de esto se puede entender de forma básica la dominación física y geográfica a la que fueron expuestos los pueblos indígenas dentro de las estructuras coloniales (Restrepo, 2010).

Durante el colonialismo predominaron dos lógicas del racismo: la segregación y la discriminación (Casaús Arzú, 2002: 29). La primera, desplaza a los pueblos indígenas hacia las periferias geográficas; y la segunda, se dio por medio del rechazo hacia los indígenas y que permitió la delimitación de los territorios en los que estos se encontraría para evitar contacto entre ellos y los españoles. El primero es parte de la estructura *política* colonial y el otro, los condicionantes *culturales* predominantemente colonialistas; ambos de larga duración.

Albert Memmi asegura que el racismo se da en un contexto colonialista, como la conducta que legitimaba el sistema [de dominación] colonial, “ejercida por esas razas y de sus privilegios, como consecuencia de su superioridad” (1983). Como se estableció anteriormente, los dogmas religiosos católicos permitieron un alto grado de prejuicio [proto-racismo] que fue mudando y volviéndose cada vez más difuso. De allí, que este autor diga que el “racismo es una especie de revoltijo que no hay por donde cojerlo” (1983).

De tal cuenta tratar de definir al racismo puede llegar a ser dificultoso y este autor es uno de los que se acercó a una definición, más o menos amplia, en el ámbito teórico. Para Memmi debe de hacerse una diferenciación entre lo que es racismo propiamente dicho y heterofobia, como un comportamiento humano que involucra otros sentimientos de inferiorización y que dejan de lado la cuestión de raza. A partir de este autor, el *racismo* es definido como “la valoración generalizada y definitiva de las diferencias biológicas, reales o imaginarias, en beneficio del acosador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión” (1983).

A este concepto de racismo, como el mismo Memmi dice, sólo hay que eliminar la palabra biológicas y ya se tendrá el concepto de heterofobia. Por qué es importante



esta diferenciación en la investigación. Primero, porque el racismo actualmente se muestra como en un *síntoma* expresado en las representaciones del poder de la etapa histórico-social, localizada geográficamente, y que no ha sido superado hoy en día. Con lo cual “el racismo forma parte de un mecanismo más general, del que es un caso singular” (1983), es decir, es constitutiva de la matriz colonial de poder.

Como segundo punto, porque se afirma que el racismo como tal, ya no existe. Es decir, aquel que se sustentaba en la suposición que realizaba una raza superior en relación de una inferior, dentro de los márgenes de su diferenciación. Ese hecho primero al que aludimos anteriormente, tiene el supuesto de dos razas que se aproximaban. No obstante, el contexto de colonización europea en las Américas se crea «nuevas identidades», además del Europeo y el Indio; se encontraba el negro, el mestizo, por nombrar las más comunes (Maldonado-Torres, 2007).

Por obvias razones, dentro del supuesto de una raza superior y una [o varias minorías] inferior original, se fueron creando otras codificaciones raciales. Las cuales han desencadenado una lucha despiadada hacia el Otro, por lo regular hacia el indígena en el contexto específico guatemalteco. *Dentro de una falsa conciencia, el agresor pretende asemejarse a su dominador histórico, atribuyéndose un «racismo», y que tácitamente supone una autocomparación a una «raza superior».* El racismo originario ha dejado un legado en todos y cada uno de los sujetos colonizados; y que son al final representaciones que se incertan dentro de las estructuras políticas, jurídicas, sociales, económicas, religiosas y en las relaciones comunitarias multidimensionales en lo que conocemos ahora como Estado-nación guatemalteco.

1.1.3.3. *Racismo: la ideología del dominador histórico*

La estructura social guatemalteca, se encuentra con base a imaginarios coloniales. Anteriormente se mencionaba la «inexistencia del racismo» en su forma original. Esto se debe a preguntas como ¿qué sucede con las configuraciones sociales que se encuentran entre las supuestas razas superior e inferior? ¿se puede dar un



racismo como tal, contra la propia «raza», o simplemente nos encontramos frente a una heterofobia o una reproducción de los efectos del racismo puro?

Casaús en su libro “La metamorfosis del racismo en Guatemala” (2002), expone sobre un racismo como tal, aludiendo a la «rosca» de la élite agro-exportadora y empresarial guatemalteca. Este grupo se fundamenta en la *suposición* de pertenecer a una raza superior y por tal razón justifica sus agresiones y privilegios ante la estructura social, política y económica; diferenciándose de las otras razas -ladinos e indígenas-.

No obstante, en la actualidad esos efectos del racismo puro y dentro de sus máximos reproductores se exterioriza en personas que se encuentra en zonas urbanas, conformadas por ladinos o mestizos en su mayoría. Conocida como clase media, las personas que habitan las urbes reproducen el racismo, ya no como instrumento de dominación y explotación. Pero sí, como la necesidad de sentirse parte de una sociedad que exalta la jerarquización de las diferencias y que ve a la vez, problema en ella para la construcción de nación. Pero hay que tomar en cuenta que los mismos ladinos o mestizos continúan siendo explotados y diferenciados, no sólo por su condición racial sino también por su condición de clase.

En la tesis de que el mestizaje cultural en su máxima expresión es la culminación del racismo, es equivocada. La «pureza de raza» es un mito marcado desde los orígenes y su validez se da con los elementos de la narrativa religiosa. Sumado al «racismo original» [el instrumento hegemónico estructural] que articula el proceso de dominación y explotación colonial; no pudo ser posible sin lo que Nestor Maldonado-Torres define como: “escepticismo misantrópico colonial/racial” (2007)³.

³ El escepticismo misantrópico colonial/racial, es una construcción teórica realizada por Maldonado-Torres a partir de generar un debate teórico-filosófico con las filosofías de Heidegger y de Descartes. Para introducirse en ese debate ver: Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.



Lo anterior se refiere a que en muchas ocasiones se ha definido al racismo como una *ideología*. Y es que no es sólo una ideología, sino que es la ideología del *ego conquiro*. La ideología del conquistador, que no sólo subalteriza, domina y explota, ésta cuestiona fundamentalmente la *humanidad* del colonizado, del indígena nativo; cuestiona a todo aquello que no tenga su procedencia. El maniqueísmo misantrópico colonial/racial como lo sugiere Maldonado-Torres impone un imaginario con “implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas” (2007: 137).

De allí que se diga que el racismo como tal, no existe. El problema ya no es sólo la diferenciación de raza, sino la reproducción de este imaginario que busca perpetuar este sistema colonial en todos los ámbitos sociales. Es una discriminación que abarca todas las dimensiones de la vida del sujeto colonizado; y que se posiciona fundamentalmente desde el “privilegio del conocimiento dentro de la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados que a la postre ofrecen la base para la negación ontológica y epistémica. (2007: 145).

Maldonado-Torres también plantea que las raíces de lo anterior, se encuentran en la “concepción europea sobre la escritura no alfabetizada de los indígenas de las Américas” (2007). Que podríamos ampliarla a las condiciones de discriminación, de una educación de calidad no ofrecidas a los lugares periféricos de Guatemala. Esta desigualdad posiciona a los pueblos indígenas dentro del alto porcentaje de personas analfabetas. Todos aquellos que no estudian, no hablan la lengua oficial, que no cuentan con los valores cristianos y no aspiran a salir de su «atraso» cultural, no piensan. Es decir, seguirán siendo los *condenados* a sufrir de las consecuencias que produce el sistema capitalista a todo aquel que no se someta a su concepción de «modernidad».

1.2. Dos concepciones religiosas del mundo

En las siguientes líneas se expondrán dos elementos de importancia, que al unirse configuran la articulación de las relaciones sociales contemporáneas y que contraponen todas las dimensiones de un sector social en contra del otro. En una especie de doble conciencia no ha existido siquiera, la posibilidad de conciliación



entre la diversidad cultural guatemalteca. Pero que también desde el espectro espiritual o religioso parte una fuerza capaz de revertir las imposiciones, [re]descubrir y [re]significar las relaciones sociales y la estructura del Estado-nación actual.

Por un lado, la lucha de los pueblos indígenas ha sido silenciosa por medio de una constante resistencia desde lo cultural, en defensa de sus derechos y en la defensa de su territorio. Por otro, la vertiente religiosas cristiana de corte colonial se [re]configura desde la experiencia histórica en América, con aportes importantes para la vinculación política, que busca liberar a los *pobres* de las condiciones de injusticia y opresión; más no suficientes para las condiciones y especificidades culturales de la región y de Guatemala específicamente.

1.2.1. Espiritualidad “indígena”

Uno de los temas más complejos y de mayor dificultad para descifrar el pensamiento y la cosmovisión indígena lo es su espiritualidad. A pesar de ser un tema tan rico en componentes relacionados a la cotidianidad de las personas, no profundizaremos más allá que lo necesario para establecer la relación con el tema. Siguiendo con esta idea, se establece que el elemento central de la espiritualidad de los indígenas parte de verse “vinculado a la tierra como su único cordón umbilical que los aferra a la vida” (ODHAG, 2011: 12). Es decir, “la tierra como fuente de subsistencia y eje de espiritualidad Maya” (II Encuentro-taller, 2000: 3).

Desde la visión nativa, “dios que es creador y formador, que nos ha creado a todos nosotros, que ha creado toda la naturaleza, todo el ambiente que hay: de Él es la tierra” (2000: 102). En esta línea, la tierra es fundamental por ser parte constitutiva de la totalidad del dios creador y por eso es preciso protegerla. *No es simplemente algo, sino que es completamente alguien*. En un enfoque feminista es la dadora de vida, la madre de todas y todos, siendo iguales en derechos.

Por eso el drama que cae sobre los despojos territoriales a los que son expuestos todos los indígenas, se ve reflejado en una inagotable lucha por el territorio. Como bien se sabe, todo el devenir histórico de los pueblos originarios en Guatemala, se



encuentra marcado por este tipo de prácticas de la distribución de la tenencia de tierras por medio de la usurpación. La última acumulación territorial a gran escala se da en el Conflicto Armado Interno, despojo que posiciona a las nuevas generaciones en condiciones humillantes.

Este despojo se da a través de la instrumentalización de la violencia y como el efecto de la instauración del modo de producción capitalista. Poniendo en práctica una serie de medidas jurídico-políticas y militares, las cuales tenían la finalidad de subordinar a los campesinos indígenas a la poderosa y naciente oligarquía terrateniente y financiero industrial (Villatoro Pérez, 2009: 59). Tal y como lo realizado en el pasado colonial, los sujetos colonizados reproducían a cabalidad el genocidio. No obstante, se continúa afirmando que la “historia es una lucha por el territorio” (Le Bot, 1995).

1.2.2. “Narrativa” cristiana

A lo largo de los siglos las narrativas cristianas han ido ajustándose a los cambios del contexto social, no obstante siempre cuenta con aspectos ascéticos y escatológicos que posiciona a las personas fuera de la realidad social, en donde todo lo realizado acá siempre puede ser objeto de arrepentimiento; porque se está en un aprendizaje que servirá en el más allá. La fe cristiana se fundamenta en la vida y en las enseñanzas de Jesús, “[...] en los gestos y la vida de un hombre-dios, cuya historia se nos narra en cuatro libros que tiene por autores a Marcos, Mateo, Lucas y Juan” (Samuels, 1989: 113).

El cristianismo tiene de paradigma al dios-colonial que desciende a la tierra personificado en Jesús, como la base histórica-teológica. De allí que se diga que es una religión *revelada*, y marcada por una actitud de vida en la que se reconoce una sola verdad, la palabra de Dios se hizo hombre, *Jesús es el Verbo de Dios* (Jn. 1). Su oferta salvífica parte de ese descenso a la tierra. La diferencia entre Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, es que el dios cristiano aparecía como juez severo, por el contrario el dios-hombre muestra a su padre misericordioso y sintetiza los mandamientos a uno sólo, el amor al prójimo (Mt. 22:37-39; Lc. 10:27).



Al momento de la evangelización en el proceso de colonización, “se trató de presentar al indio un cristianismo atrayente, de mostrarles un Dios bueno, creador y padre de todos los hombres, y a Jesucristo, como portador de la salvación y la felicidad, todo ello en contraposición con algunos de los dioses indígenas sanguinarios” (Luján Muñoz, 1993: 158). Pero la contradicción de la realidad cristiana permitía sojuzgamientos, sometimientos, discriminación, opresión y explotación ¿eso también era parte de la oferta salvífica? La doctrina cristiana ortodoxa en relación con la diferenciación en razas y culturas descansa en dos postulados: que la especie humana desciende de Adán y que degeneró a consecuencia del pecado original (Kriukov, 1983).

En el imaginario del español y de los misioneros el indio era pecador, porque éste «vivía desnudo y veneraba demonios». Para ellos, la realidad observada les mostraba el pecado original del Génesis. El pecado que viene de optar por el mal y que “sólo la gracia podrá restituirle la capacidad de escoger, devolviéndole ésta su libertad” (Eliade & Couliano, 1993: 104). Pero no es fácil encontrar la «gracia» en los indios, porque son seres inferiores. “La gracia no se concede a todos indiscriminadamente, ni por razones evidentes sólo la alcanzan algunos predestinados, de acuerdo a una razón misteriosa”... del dios colonial (1993: 104).

Porque en “una atmósfera en la que la aspiración del hombre bueno no consiste tanto en vivir rectamente, en ayudar a la sociedad de la que forma parte y en disfrutar la estima de su prójimo; como más bien en conseguir el perdón de su indecible indignidad, de sus pecados inmensos por medio de una fe ardiente, del desprecio del mundo y de sus normas, por el éxtasis, el sufrimiento y el martirio” (1993: 963).

De acá se puede generar una ruptura con esas experiencias individualistas, se podrá comenzar nuevos aires de ética, de humanismo y de liberación que se estable en una *Revolución del Sol* mismo, como el eje de la vida y en todos los ámbitos *sociales*.



1.3. El proceso histórico de resistencia indígena guatemalteca

1.3.1. ¿Sincretismo religioso o resistencia [de]colonial?

Hasta este punto del recorrido se ha mostrado al indígena en una situación de inferioridad histórica, de discriminación racial y destinado a continuar sufriendo ésta condena sistemática. No obstante, cabe destacar que es parte de la pretendida [re]construcción a realizar en el presente trabajo, en donde se vinculará a los pueblos indígenas como una fuerza que ha estado presente, luchando desde la resistencia por la liberación en un proyecto [de]colonial.

El punto de partida será el [en]cubrimiento histórico iniciado por el conquistador o dominador «pedagógico», *ego conquiro*, que vence por las armas y la violencia impuesta al indígena (Dussel, 1992: 29-30), y que es admitida por el religioso cristiano que justifica tales atrocidades. Se establece desde acá, una historia oficial que mostrará el proceso de «conquista» y colonización dentro de un marco de superioridad infalible, conjuntamente con la existencia de la “imagen de unos aborígenes que reciben de manera pasiva la evangelización y aceptaban la reducción a pueblos con todas sus duras consecuencias” (Luján Muñoz, 1993: 304).

“Es evidente que los pueblos indígenas fueron las primeras entidades colonizadas en todos los sentidos de la palabra dominación” (Garzón López, 2013), y no es menos evidente que existió también cierta alianza de algunos de ellos con los invasores para llevar a cabo tal empresa; evitando con esto, estratégicamente, la aniquilación total. Pero esto le da más importancia a un proceso de resistencia e insurgencia en *la interioridad de la cultura occidental* y no hay que verlo como una traición.

Este proceso se refiere al sincretismo religioso y el bilingüismo⁴, dos manifestaciones importantes dentro de la cultura indígena colonizada (1993), que al mantenerse al día de hoy, se descifra con la clave: **resistencia**; siendo el *contínuum*

⁴ Este término se refiere al uso cotidiano del idioma propio de cada comunidad, a pesar de la imposición y de la oficialización del idioma castellano dentro de los territorios sometidos, a manera de ruptura con todo su pasado.



inherente en la praxis de los pueblos indígenas en Guatemala⁵. En adelante no debe aceptarse el supuesto que el sincretismo religioso concilia dos elementos incompatibles -el cristianismo español con la espiritualidad indígena- puesto que cada uno tiene su visión del mundo y sintetiza en doble vía una explicación del mismo de forma diferente.

Para el estudio del concepto sincretismo, existen un sinnúmero de categorías y definiciones que se han dado en los estudios sobre la religión. En este momento lo que interesa es aclarar por qué en la presente investigación se equiparará con la definición de *resistencia*. Dentro de esos intentos se encuentra en primero lugar una definición que parece incomprensible en relación a la conquista, la cual dice: “any conscious, organized attempt [...] to combine selected aspects of two cultures” según Marian W. Smith; por el contrario Hultkrantz afirma “process of fusing two different religious ideas or systems which are usually analogous. Syncretism is a form of adaptation, and may be said to constitute the religions counterpart of Herskovits’ reinterpretation” (Lupo, 1996: 13). Ambas coinciden en la integración de dos ideas, no obstante en la segunda hace mención a dos sistemas religiosos similares o en su traducción literal análogos. De acá que muchos indígenas colonizados encontrarán aproximaciones entre ambas religiones, por lo que ésta «nueva religión» “formaba un sólo sistema de creencias y ritos” (Luján Muñoz, 1993: 292).

Pero ¿Por qué categorizar los términos de resistencia y sincretismo en un mismo sentido? El debate continúa, para el uso a darle a esa categoría teórica, se detendrá el recorrido hasta donde pareciera que es el punto esencial del instrumental conceptual. Como bien se ha observado, el sincretismo establece una integración de elementos religiosos *semejantes* [por mucho no es lo mismo que idénticas], a pesar de que culturalmente sí eran muy diferentes, siendo desde la visión de dominación al Otro y la *imposición* de su religión por la fuerza.

⁵ Contínium es una palabra que se emplea en el presente trabajo para precisar elementos de la cultura indígena, en tanto espirituales y lingüísticos se refiere, y que trascienden más allá de los paradigmas hegemónicos; con los que a lo interno de ellos, mantienen una permanente resistencia contra-hegemónica, anti-sistémica y decolonial.



Uno de los argumentos capitales para la comprensión de su uso en esta investigación es que: “El vocablo sincretismo, pues, tendría que referirse a la situación en la que, durante un proceso de fusión entre elementos de tradiciones diversas, no se hubiera alcanzado aún dentro de la sociedad una plena comunión de las formas y sobre todo de los significados del nuevo modelo híbrido” (Lupo, 1996: 18). Es decir, la espiritualidad indígena encontraban una semejanza con los elementos religiosos occidentales, pero una fuerte oposición a la visión de ésta cultura impuesta; con esto último, existió una priorización a resistir, a no perder su conocimiento del mundo, que hoy en día permanece.

Algunos clérigos que permanecían con los indígenas lograron comprender esa resistencia, no obstante otros de procedencia urbana siendo intransigentes con la nueva religión, trataron de imprimir mayor «pureza» religiosa; la cual desatará “estallidos de violencia y persecución de prácticas religiosas indígenas” (Luján Muñoz, 1993: 293), momentos que se han repetido continuamente en los sucesos fundamentales en la conformación del Estado-nación que desvanece la construcción de la Nación del Otro, del indígena que busca su liberación.

1.3.2. La estrategia de ruptura para la resistencia indígena

Han existido muchos puntos históricos que buscan la ruptura de esta resistencia indígena desde la Colonia misma. El recuento comienza con el período de la Independencia, con los conservadores y la alta jerarquía eclesial; en la consolidación del proceso revolucionario en donde se dan las cruzadas católicas de oposición; en el Conflicto Armado Interno y la máxima expresión de esta burda lógica que pretendía el exterminio de los indígenas.

Pero dentro de esos puntos de ruptura mayormente visibles, ha existido uno que no ha sido visto como tal, que incluso es tan difusa en la realidad que engaña a simple vista. A lo que se hace mención, se encuentra dentro de la temática socio-religiosa que se refiere a la incursión de Acción Católica en áreas del altiplano guatemalteco predominantemente formadas por población indígena.

Para determinar el punto al que se pretende llegar, primero es necesario que se vea qué es Acción Católica. En la encíclica *Princeps Pastorum* es definida como “ejército



pacífico” (Juan XXIII, 1959: [21]). Siendo un movimiento de seglares «con propias y responsables funciones ejecutivas» deben ofrecer las más amplias garantías de una formación cristiana intelectual y moral solidísima, por la cual puedan «comunicar a los demás lo que ya poseen ellos mismos, con el auxilio de la divina gracia» (Juan XXIII, 1959: [22]). En otras palabras llevar a cabo la misión apostólica difundiendo el Reino de Dios a los que no conocen «la verdad divina».

En el contexto guatemalteco sus inicios se remontan a finales de la década de los años treinta en Momostenango, Totonicapán (ODHAG, 2010). Jorge Murga Armas narra que “el ideal histórico de una nueva cristiandad que inspiró el modelo especializado de Acción Católica, sí suponía la necesidad de hacer de este mundo el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana” (2006: 51).

Ahora veamos como fue en la práctica social, Monseñor Rossell y Arellano tomó a esta organización para hacerla funcionar como un brazo anticomunista (ODHAG, 2010). Esta postura se asemeja a uno de los objetivos que tuvo Jacques Maritain cuando escribió su obra máxima, *Humanismo Integral*⁶. El primero de ellos es: Actualizar el Cristianismo, y el siguiente es: Proponer una opción social y política al comunismo. (2006: 51).

De allí que Jorge Murga, pueda hacer la pregunta ¿paradoja de la Iglesia o ironía de la vida? En referencia a que los mismos mecanismos materiales e ideológicos que contribuyeron en la lucha anticomunista en Guatemala en el derrocamiento de Jacobo Árbenz, que fueron adoptados del modelo social-cristiano pensado por Maritain, y que tan sólo décadas después proveerá las bases sociales de los guerrilleros marxistas (2006). Una pregunta sorprendente y una respuesta desconcertante⁷...

Ricardo Falla en su libro *Quiché Rebelde*, hace dos preguntas las cuales dirigen ese trabajo de exquisita información. Él escribe textualmente “por qué se originó este movimiento y por qué unos lo engrosaron y otros los resistieron” (1980: 19). El

⁶ Siendo estas ideas fundamentales para dar inicio al movimiento de Acción Católica.

⁷ Hasta el momento, pareciera que los procesos religiosos han sido tan normalizados para la vida de las personas colonizadas, que incluso en círculos intelectuales no logra ver a profundidad el lado oculto que los motiva.



análisis que parte de estos postulados, nos lleva a suponer que cualquier proceso de destrucción de la cultura y de los indígenas como tales, será impedido.

Un ejemplo de esto es lo realizado primeramente por Antonio Montesinos, seguido de Fray Bartolomé de las Casas (Tamayo-Acosta, 1989), aún con todas las contradicciones que se le puedan adjudicar; y Francisco de Vitoria que contribuirá a la formación del Derecho Internacional, será hasta cierto punto el más duro oponente a las acciones que los conquistadores “poniendo en crisis la teocracia medieval” (Fazio Fernández, 2007: 33).

Ellos denunciaron en su momento tales atrocidades y evitaron un sanguinario genocidio continental. No obstante, se siguen dando de forma dispersa y paulatinamente, porque las críticas de los primeros dos religiosos mencionados, se dirigen a las consecuencias es decir a la violencia que desarrolló el conquistador; pero no dirigieron sus críticas hacia la cabeza de ese proceso, el cual se refiere al sistema de valores que cimentaba la lógica de expansión imperial.

Pero retomando el hilo conductor referente a la situación de Acción Católica en las áreas indígenas, se muestra como un movimiento que buscaba una ruptura, estratégica si se le quiere llamar así, que se enfocaba en la destrucción de un componente que entreteje toda la cultura en resistencia y que se refiere a la *espiritualidad*. Citando nuevamente a Ricardo Falla, el hace referencia que este movimiento implica un grado de “ladinización cultural” (1980: 545), digamos que muy alto, y que no es más que la destrucción de la totalidad religiosa, cultural e identitaria indígena a largo plazo.

Por eso sugerimos que la misma Iglesia Católica jerárquica tergiversa la función de este movimiento dentro del Conflicto Armado Interno. Si bien es cierto que personas que pertenecieron a Acción Católica engrosaron filas del Movimiento guerrillero o defienden posturas en favor de la consciencia oprimida de los indígenas, se entiende que ellos consideraban que es más una cuestión ética y humana; y no por un mandamiento de la jerarquía católica, que disfraza su posición en la destrucción cultural del pueblo indígena.



1.3.3. Aspectos metodológicos

Estudio cualitativo de carácter histórico descriptivo. En él, se permite analizar críticamente desde el proceso histórico de dominación, los elementos religiosos que han sido fundamentales para el sometimiento y opresión de las comunidades indígenas en Guatemala. Lo que se hace es describir, principalmente, la praxis de resistencia de las comunidades de cultura hacia el sistema de dominación moderno/colonial. Como también profundizar en el estudio teórico de la Teología de la Liberación y sobre las similitudes, diferencias o los puntos de complementariedad en el encuentro con las diferencias culturales que se integraban a la lucha revolucionaria, geopolíticamente establecida en el occidente del país.

Con la finalidad de alcanzar los resultados esperados en la investigación se ha planteado los siguientes objetivos.

- Establecer críticamente el contínuum de la praxis de resistencia en los pueblos indígenas en procesos históricos [la colonización y el Conflicto Armado Interno] entendidos como similares y que tenían los mismos objetivos hacia los componentes espirituales/culturales de los pueblos indígenas.
- Explorar la existencia de componentes étnicos-culturales en la Teología de la Liberación y si tiene validez empírica en territorios donde predominan poblaciones indígenas.

Los antecedentes teóricos de la investigación vienen a ser los postulados que han determinado los análisis de los componentes [racismo/religión] que se pueden descubrir en la construcción del Estado-nación y en la praxis de resistencia del Movimiento Indígena guatemalteco. Estos son parte de la utilización de un método de análisis cultural derivado de reflexiones profundas sobre el contexto de opresión a los que se ha reducido a los pueblos indígenas; y que es determinado desde un inicio, por la recopilación documental y bibliográfica en donde se interrelacionan procesos sociales, políticos, económicos con los culturales/religiosos propios de la región. Todo esto dentro de un modelo lógico-histórico donde todo el paradigma



religioso hegemónico ha sido determinante en los fenómenos vinculados al contexto histórico-político y que busca generar la destrucción de las expresiones espirituales/culturales de los pueblos originarios.

La parte fundamental para delimitar el objeto de estudio, es la realización de un ejercicio mental en donde se dividen las cuatro principales categorías analíticas que dirigen toda la investigación, las cuales son:

Los estudios culturales: estos cobran importancia porque permitirá explorar la producción epistémica y filosófica de ciertos grupos indígenas que pretenden dejar de reproducir el conocimiento occidental.

Contexto social, económico, político y religioso dentro de la etapa específica del Conflicto Armado Interno: Las relaciones sociales de esta etapa, sufrieron una transformación radical y en donde la violencia [estructural y simbólica] se vuelve fundamental en la configuración de la sociedad posconflicto.

Teología de la liberación: Al profundizar en el estudio sobre la teología latinoamericana, permitirá observar sus componentes y la existencia o no de sus vinculaciones con la diversidad cultural de los pueblos originarios de Guatemala.

Pensamiento o perspectiva [de]colonial: Con este componente se busca articular el discurso con las luchas contra-hegemónicas, anti-sistémicas y [de]coloniales que siempre han estado presentes en la vida y la comunidad indígena a través de la *resistencia*.

Todo este apoyo empírico [las descripciones e interpretaciones ubicadas en el proceso de recopilación documental y el análisis crítico de cada uno de ellos] han sido elaboradas por académicos y analistas que han estudiado este período y que son fundamentales para la construcción y el uso de categorías teóricas y conceptuales en el que se describirán los cambios en el contexto histórico-social.

Si bien la descripción de los hechos históricos de resistencia se queda en un período culminado hace diecinueve años, no significa que el aporte del pensamiento indígena de los años ochenta, e innovador para su época, se quede como estudio



histórico. Los elementos acá tratados ponen pautas empíricas para la formación de una imaginación política en las que se [re]signifique y entre en debate el proceso de deconstrucción del Estado guatemalteco actual fuera de todo imaginario hegemónico y se posicione el pensamiento subalterno como proceso de consolidación de la autonomía territorial, la formación de un pensamiento político propio y por consiguiente la autodeterminación de la condición política de los pueblos indígenas.

1.4. Preguntas generadoras

¿En qué situaciones ha transcurrido la espiritualidad y cultura 'indígena' desde el proceso de colonización?

¿Existe semejanza entre el cristianismo occidental y la espiritualidad indígena o son dos visiones del mundo diferentes?

¿Por qué se desarrolla el proceso sincrético, si según la visión occidental los nativos son irracionales?

¿Es acaso el sincretismo una fase obligada para la consolidación del aniquilamiento de la totalidad indígena?

¿Cuál pudo ser la causa por la que Acción Católica se haya asentado en los departamentos de mayoría indígena?

¿Es Acción Católica un elemento fundamental dentro del despertar del Pueblo nativo?

¿Existe relación entre Acción Católica y la formación de la Teología de la Liberación? ¿Serán realmente estrategias de la Iglesia Católica? ¿Ambas buscan recuperar el apoyo popular que se perdió por las contradicciones con los liberales?

¿Sólo a los 'pobres' quiere liberar la Teología de la Liberación?

¿Es la Teología de la Liberación una forma más para colonizar el saber indígena definitivamente?

¿Son los Pueblos Indígenas 'ateos' al Proyecto de la modernidad?



¿Son los pueblos 'indígenas', sujetas/os sin historia, o son los profetas de la resistencia histórica de liberación?



Capítulo 2

2. La cuestión étnico-nacional: El Proyecto hegemónico de Nación

La cuestión étnico-nacional es comúnmente expuesta como «el problema étnico». Dicho de otro modo y tratando de descifrar el sentido real del discurso, es *el problema de las minorías incómodas*. Como se ha expuesto en la primera parte, el indígena ha sido inferiorizado, explotado y subalterizado de tal forma, que es casi imposible que éste responda a tanta afrenta y si lo llegara a realizar, será tan insoportable para un poder socio-político y económico fundado en el racismo (Le Bot, 1995; Villatoro Pérez, 2009). Si lo que realmente se pretende es formar un proyecto político alternativo de Estado, no se debe comenzar desde el principio establecido por el Proyecto hegemónico dentro de los límites que impone el Estado-nación. Ese hecho sería ya un gran avance en sí mismo.

Este imaginario que pretende descifrarse [ya sea Neoliberal o Socialista], se ha establecido a partir de la estructura social dada por la misma Modernidad, la cual lleva a una gran masa de personas a no cuestionar su proceso fundamental. Y será cuestionado, sólo dentro de los límites que establece la lucha de clases, dejando de lado condicionantes socio-culturales que necesitan de procesos reales de liberación.

En el presente capítulo se generará un análisis crítico hacia posturas racistas y otras que haciendo uso de conceptos posmodernos [y que en su momento fueron contestatarias] no establecen un punto de ruptura real con el proyecto hegemónico de Nación, sino por el contrario lo complementan desde una visión socialista contra-hegemónica pero que lleva el mismo contenido discursivo contra el que luchan; es decir, hasta no concretarse el proyecto «alternativo de Estado», se jugará el papel ideológico legitimador de la estructura social actual.

Se iniciará caracterizando en forma general al sistema hegemónico social, político y económico actual, desde esos procesos que falsean la realidad y ocultan mecanismos de explotación, dominación y opresión en todas las dimensiones



sociales; y donde principalmente las instituciones religiosas, estatales y el sistema educativo específicamente [instrumentos del sistema] juegan un papel fundamental para la formación de sujetos que exaltaran los símbolos del Estado-nación contemporáneo sin sentido crítico.

Ciertamente el colonialismo; el período Independentista; la etapa de los Conservadores/Liberales y la Contrarrevolución es un mismo proceso en los que se han esforzado en imponer la idea de Estado; el cual es monolingüe, monocultural y que ha sido llevado a cabo a través de procesos de asimilación de elementos de la cultura occidental a la vida comunitaria y en el exterminio físico de los indígenas.

Por último, es preciso trascender la crítica realizada a partir de propuestas generadas a inicios de los años ochenta desde el mismo pensamiento indígena. Para esto en el Conflicto Armado Interno, en la segunda mitad del siglo veinte, tiene dos vertientes importantes para el análisis. Por un lado, se observa que se comienza a consolidar las estrategias ideológicas hegemónicas a través de la violencia para la formación de la comunidad imaginada por los criollos y donde, en un nivel político, se exaltará la figura del Ejército para llevar a cabo el proceso de «integración nacional» (Villatoro Pérez, 2009). Y por otro, se retoma una serie de ideas configuradas desde los pueblos indígenas en su experiencia limitada dentro los movimientos revolucionarios, que servirá para generar propuestas alternativas al Estado.

Con esto se busca no sólo realizar una explicación del momento histórico que se plantea con el Movimiento Indígena Tojil, sino se comienza a retomar para la actualidad los planteamientos que pretenden una sociedad consensuada e igualitaria en los niveles políticos, económicos, sociales y culturales. No obstante, estas posturas *indianistas* continuarán siendo duramente desvirtuadas por la mentalidad históricamente racial, que se expande a lo largo y ancho de todas las ideologías.



2.1. Estado-Nación, el espacio económico

La exaltación por formar una nación guatemalteca, como construcción de la comunidad imaginada por los criollos, lleva consigo desde el inicio una serie de procesos que van desde los movimientos independentista que pretendía separarse del colonialismo [externo] ejercido por la fuerza imperial española. Independencia simulada que logra su cometido final y se separa de la Corona española dentro de los límites geopolíticos, pero que da continuidad a las relaciones sociales de discriminación/dominación/explotación racializadas dentro del proceso de Independencia. Con ello, se establece el *Colonialismo interno* que continúa reproduciendo esas prácticas sociales coloniales, ahora ejercida por los «diferentes líderes» de la construcción Nacional.

Con la invasión de América se da inicio al proyecto económico del Sistema capitalista global. El Estado-nación es pensando en estos términos, como “un espacio económico que explota, para satisfacer sus intereses mercantiles” (Movimiento Indígena Tojil, 1985: 3). No obstante, el Proyecto Colonial/moderno Nacional guatemalteco mostrará su «lado social», abogando por los factores de la unificación nacional, exaltación del sentimiento patriota y la idea de desarrollo nacional yuxtapuesto a uno subdesarrollado; a través de éstas métodos se oculta su aspecto economicista unidimensional.

De tal cuenta se menciona la unificación nacional como factor de negación, porque al sólo ver las diferentes formaciones sociales, culturales e idiomáticas existentes dentro del territorio, se podrá dar cuenta de que éstas son explícitas y se estaría hablando más de una *Sociedad guatemalteca*, que de *una nacionalidad* (1985: 23). Por otro lado, administrativamente se ha logrado imponer la nacionalidad y el idioma «oficial» por sobre cualquier diferencia real. Porque cuando se hace alusión sobre las diferencias, única y exclusivamente es en el sentido folclorista, pero siempre desvirtuando el dinamismo político de éstas poblaciones y sin reconocer aún sus derechos.



El sentimiento patriota por su parte, es la intransigencia que contempla la unificación del Estado a partir de una nacionalidad. Toda idea contraria atenta contra esa unión y por consiguiente es *enemigo interno*. Este sentimiento es el que se cristaliza dentro del Conflicto Armado Interno y ha llevado a realizar las masacres que perpetró el Ejército en el occidente del país en contra de población indígena; en un espacio geográfico donde se ha localizado la resistencia indígena.

Muy vinculada a estos dos factores se encuentra la idea del desarrollo nacional, pues, como bien se dijo, la idea de nación nace por la necesidad de crear el espacio económico en donde se establecen relaciones de clase. Todo el sistema está en función de generar riqueza con base en la explotación de las fuerzas productivas. Dentro de los elementos constitutivos de este Proyecto capitalista global, se puede mencionar el enriquecimiento de un pequeño grupo hegemónico, a través del despojo violento de tierras a gran escala pertenecientes a los indígenas, para lograr articularse al Sistema capitalista mundial (Villatoro Pérez, 2009: 70).

Circunstancia que ha permitido también en la misma medida, una explotación de estos pueblos como la mano de obra preferida, para esto se han utilizado “prácticas jurídico-coercitivas” (2009: 57), que legitiman el progreso nacional antepuesto al social. Que al final es la “estructuración del poder, subordinando a los campesinos a la poderosa y naciente oligarquía terrateniente y financiera industrial” (2009: 59), esto a través de la instrumentalización de la violencia.

De las circunstancias anteriores se secunda, lo dicho por Mario Payeras que: “la actual nación guatemalteca no surgió como proyecto popular, sino como una iniciativa política y bajo hegemonía de los sectores criollos dominantes” (1997: 128). En donde el imaginario de Nación y su “carácter aparentemente ontológico es, más bien, el resultado de un proceso de luchas y negaciones, de proyectos alternos aniquilados y de experiencias que rebasan lo impuesto como real y necesario” (Palencia, 2013).

2.1.1. Instrumentos de colonización cultural

Se mostraba en el primer capítulo, como se fue configurando el sistema político colonial a partir de la Diferencia Colonial y del racismo. Misma que se podría resumir



en dos fases de dominación: una de ellas es a través de la *dominación «aceptada»* por los mismos pueblos originarios y que no es más que un aspecto antropológico de *sobrevivencia-resistencia*. Pero que desde el lado dominador tienen toda una lógica de «domesticación», destinado a inferiorizar y subalterizar al indígena y que busca [des]culturizarlo e iniciarlo en este “rito”⁸ de la Modernidad. La otra es la *dominación violenta* o violencia física, ésta se da específica hacia todos aquellos motines, levantamientos o movimientos de indígenas que buscan la reivindicación de sus derechos y/o de su libre autodeterminación.

En ambas fases se ha intentado borrar su historia, su conocimiento, su espiritualidad, su estructura comunitaria y deshumanizarlo en su totalidad. En esta negación ontológica y epistémica del sujeto racializado, es presentado como una inferioridad innata o «natural» dentro de las relaciones sociales. Si algo se puede tomar como éxito de la Modernidad, es que ha logrado *normalizar* todas estas prácticas racistas, discriminatorias, explotadoras y represoras a través de su institucionalización.

Para enfocar al lector en la fase que interesa desarrollar por las circunstancias del tema, se dirá que en la *dominación «aceptada»*, el mismo Estado-nación guatemalteco contemporáneo es, en sí mismo, un sistema con una estructura racista, todo su proceso de gestación se apoya en este principio. Es decir con la exaltación de símbolos coloniales religiosos a manera de la única verdad y absoluta; y la idea de integración de una sola Nación a partir de la construcción de un desarrollo nacional desde la retórica del sistema educativo [excluyente] y desde la destrucción del ecosistema. Se busca cercar a los pueblos originarios y “llevarlos contracorriente del progreso y desarrollo (evitándole el contacto con el mundo exterior -o con el interior hegemónico- y la escolaridad)” (Movimiento Indígena Tojil, 1985).

⁸ Ricardo Falla hace referencia a la semejanza existente entre: los ritos de iniciación y la conversión hacia una nueva configuración social; como formas de imposición, hacia los individuos, de lealtad total a principios fundamentales e incuestionables (Falla, 1980: 59).



2.1.1.1. *La religión contemporánea con estructura colonial*

Entre los instrumentos de dominación, la fuerza religiosa colonial siempre ha estado presente y ha ocupado un lugar privilegiado en la Matriz colonial del poder; algunas veces visible como por ejemplo en el largo proceso de Invasión, en el Colonialismo y en los primeros años de Independencia. Es acá donde la Religión Católica ha jugado un papel fundamental en el despojo espiritual-cultural, llevando a cabo el epistemicidio de las experiencias cognitivas de los indígenas.

Se plantea entonces como hipótesis que la religión colonial ha servido como “elemento cohesionador y que proporciona identidad” (ODHAG, 2011:32). En este sentido, cohesionaba a los pueblos originarios a la idea unívoca de Estado-nación y de donde se forma una falsa identidad nacional, la «chapina». Esta última idea en forma difusa, porque no se encuentra identidad con una nación, sino con una subalteridad a la identidad guatemalteca.

Hay que recordar que los religiosos católicos tuvieron la doble función, en realizar la conversión del indígena, como también en ser la encargada de la «educación formal» [introduciendo diferencias raciales] hacia el nuevo ciudadano, y que hoy en día se logra apreciar la influencia de ésta en el sistema educativo del Estado-nación «laico». *Es decir, la religión colonial plantea: una verdad [revelada] que no se puede negar; y una negación [espiritual-cultural] que no se debe afirmar.*

Para Frantz Fanon la actitud de autodesprecio que incrusta la religión dentro del indígena es cuando:

“al asistir a la liquidación de sus sistemas de referencia en el derrumbe de sus esquemas culturales, no le queda al autóctono más que reconocer con el *ocupante* que “Dios no está a su lado”. Con lo cual: llega a imponer al autóctono nuevas maneras de ver, singularmente un juicio peyorativo en cuanto a sus formas originales de existir” (1983).

Acá es cuando la nación cultural del indígena es vista como una minoría dentro del Proyecto de nación guatemalteco. Si recordamos el inciso de la espiritualidad indígena, se planteaba que éste es un elemento central de este sujeto



históricamente oprimido; pero es dentro del contexto del Conflicto Armado Interno, donde además de ser central, también juega el papel de componente de *resistencia*. Pero ahora se muestra una lucha de resistencia a la colonialidad.

Hasta este punto, la religión colonial toma un aspecto invisible. Porque parece que su experiencia en los conflictos entre Conservadores-Liberales hizo que la religión se replegara, pero sin dejar su cuota de influencia y de poder. A partir de esto, se puede sugerir que los pueblos indígenas estuvieron entre dos guerras durante el Conflicto Armado Interno: una lucha económica-política que buscaba el sometimiento definitivo del indígena al Proyecto de nación y otra lucha, más en el sentido de colonialismo religioso.

Es en este momento donde existirá una [re]configuración, en términos de una *Colonialidad religiosa* influenciada por Fray Bartolomé de las Casas [la cual profundizaremos en el próximo capítulo], y que sumado a la llegada de sectas fundamentalistas buscaban ser un frente más para el despojo espiritual. Pero más que todo, estas expresiones religiosas han pretendido romper con las aspiraciones de libertad que ostentan los pueblos indígenas oprimidos. Entonces los indígenas se encontrarán en una constante lucha por la sobrevivencia de su espiritualidad, para evitar la separación total de este factor fundamental en su vida comunitaria y con esto, ser reducidos a un proceso de homogeneización hacia una monocultura alienada y subordinada a sus gobernantes.

2.1.1.2. *Sistema educativo*

El sistema educativo es la estrategia de inclusión preferida por el Sistema capitalista y es a la vez, la expansión del multiculturalismo posmoderno “que contribuye a afianzar la idea del fortalecimiento democrático sin que los problemas estructurales se vean resueltos” (Restrepo, 2010: 169). Se ha fijado en el imaginario la idea de que «la educación es el desarrollo»... obviamente es el desarrollo pero de las fuerzas productivas y de la mano de obra barata que se inserta al mercado capitalista, para ser explotado y alienado a la Nación.



Éste imaginario que se ha impuesto a todos, muestra una oferta de desarrollo que no se puede desaprovechar. Para eso se tienen los ejemplos de: los países Nor-europeos; el desarrollo alcanzado por un país [también colonizado] como Estados Unidos y el de la «Sociedad» guatemalteca [en términos de los Positivistas]. Mientras tanto persiste esa idea en donde dentro la modernidad las «minorías étnicas» [para redundar el discurso hegemónico] no alcanzan el desarrollo, porque se niegan a aceptar el proceso educativo «civilizador».

El sistema educativo guatemalteco se encuentra destinado a transmitir valores y costumbres como verdades universales en un intento por homogeneizar a las poblaciones; pero no se enfoca a formar sujetos reflexivos y críticos, que contribuyan a generar nuevos modelos de sostenibilidad social, política y económica. Esto se debe a que se instrumentaliza a la población para obtener ayuda de Instituciones Internacionales que beneficien al Estado centralista. Pero no se ofrece una educación de calidad, en sustitución se fija en el imaginario social la retórica de la promesa irrefutable de que la educación sacará del subdesarrollo al país.

Por lo tanto, se establece que la exigencia moral del sujeto «superior» afin al sistema, lo “obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros” (2010: 82); porque en las discursividades hegemónicas, éstos últimos, no pueden desarrollarse por sí solos. Este es un compromiso que hace al *sujeto moral* aliado y comprometido al Proyecto del Estado-nación. Un verdadero patriota que se encuentra en la disposición de narrar la historia de la Nación, que busca al final, llevar a cabo el sostenimiento de una vida independiente de otros países.

Lo que sucede es que la historia oficial ha sido una *performación*, en la cual los sujetos colonizados recrean mentalmente un momento heroico de esos grandes *guatemaltecos* que se liberaban de la dependencia Imperial. En este caso, el poder de la palabra dependencia/independencia juega el papel cohesionador, que busca que todos luchen en conjunto y como Nación. De no ser así caeremos presos y seremos esclavos nuevamente.



Esta narrativa de la Modernidad, borra la historia previa a la invasión, las rebeliones legítimas en contra de un sistema opresor, explotador y discriminador han sido calladas. Pero se muestra la fuerza colonial [y las subsiguientes fuerzas que continúan su lógica] en una parafernalia donde se han sobrepuesto a los enemigos que atentan contra la civilización.

Lo mencionado es lo que se establece dentro de los proyectos educativos, para que “asimilen elementos de la cultura occidental más convenientes” (Villatoro Pérez, 2009: 223) y que conserven sus particularidades en función de sus necesidades. Incluso muchos sectores intelectuales aceptan propuestas como la de «educación integral», a manera de solución para que los niveles educativos [confundiéndolos con estadísticas de alfabetización], nos posicionen en la consolidación del Desarrollo Humano.

Este imaginario y estas narrativas de la Modernidad, sólo pueden ser “inducidas a través de la palabra hablada, para organizar y modificar la vida de los indígenas” (2009: 221); y es acá donde la imposición del idioma oficial viene a desplazar los idiomas originarios. *Ciertamente con estas acciones, se puede ver que las políticas de integración, no son más que etnocidio disfrazado de Democracia, de Desarrollo y de Nacionalismo.*

2.1.2. El ocultamiento del racismo dentro del discurso de «integración nacional»
El Estado-nación guatemalteco es la objetivación del racismo. Para los pueblos indígenas y las poblaciones ladinos o mestizos que se encuentran diferenciados por raza y clase en este sistema opresor, explotador y excluyente; representará la *herida colonial* que no sana con la Modernidad. Y es que, la Modernidad se presenta como modelo de pensamiento burgués que busca romper con los esquemas autóctonos y tradicionales para la adquisición del progreso a través de la racionalidad. Es decir, que ve a un período anterior como no-racional, y como lo dicho anteriormente, crea cierto desprecio hacia ese pasado; dinamizando el inicio de la historia a partir del nacimiento de su razón colonizada.

Históricamente el racismo se ha establecido en los niveles ontológicos, epistemológicos, históricos, sexuales y étnicos dentro de los elementos teóricos,



filosófico, sociológicos, metodológicos y antropológicos de la Modernidad, se ha permitido un avance en el pensamiento hegemónico global. Se ha ocultado sus rasgos raciales en una serie de conceptos que parecieran ser más «humanos» y tolerantes que los usados con anterioridad. Esto se le debe al Proyecto de la Posmodernidad⁹ [parte constitutiva del Proyecto hegemónico] y su perspectiva de «apertura de las diferencias».

En dicho proyecto se hace uso de conceptos ambiguos y se interpretan en proporciones unívocas, para tratar de [y consiguiéndolo] engañar y confundir a los oprimidos. El indígena ha sido antropológicamente objeto de estudio por muchos años. Han sido sujetos racializados y se ha tratado de mostrar una bondad en el colonizador al sacarlos de su «aparente miseria», mostrándoles la universalidad humana, un idioma para comunicarse y una religión para salvarse.

Esto es prácticamente una imposición de nuevas formas de percibir y de existir, que lleva consigo el intento de destruir la vida comunitaria y pretende alienarlo a un sistema de valores individualista. Se le niega su procedencia, su conocimiento, su idioma, su espiritualidad e identidad cultural. “[...] se pretende presentar bajo el nombre de campesino a otro ser, no al indio” (Macleod, 2013: 44).

Si en la época colonial se buscaba, a través de un proceso de asimilación, volverlos parte del Proyecto colonial; más adelante se verá que la situación no ha cambiado absolutamente en nada. El indígena sigue siendo visto como el lastre y el único culpable del atraso en el que se encuentra sumido, él [y en su conjunto] arrastran a toda la Nación guatemalteca [en este sentido, sí son vistos como mayoría].

Para cambiar esto es necesario investigar su historia, cultura y civilización, donde retornará ese sentimiento de preocupación por aquel que no se asemeja a la

⁹ “La posmodernidad, autoconcebida en la línea unilateral de la historia del mundo moderno continúa ocultando la colonialidad, y mantiene la lógica universal y monopólica -desde la izquierda y desde la derecha- desde Europa (o el Atlántico Norte) hacia afuera”. En: Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (págs. 79-117). Venezuela: UNESCO.



grandeza de los mayas, sino por el contrario a un sujeto que no puede desarrollarse por sí solo y que sólo lo hará, al integrarse al proyecto de Nación.

Para este fin, los Estados americanos comienzan a generar políticas para “atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente” (Dary, 2013: 109). A esto se le denomina *Indigenismo*, tal como lo explica Claudia Dary. Pero si bien la autora al describir el pensamiento indigenista en Guatemala lo presenta como algo no homogéneo y con diversidad de aristas; no significa que existieran *indigenistas light*.

Hay que recordar que el objetivo de cualquier diferente línea de pensamiento *Indigenista* siempre fue [y será], en esa lógica de inferiorizar a los pueblos indígenas, la despolitización de sus prácticas comunitarias en la medida que sobreponen sus políticas gubernamentales integracionistas. Esta mentalidad indigenista nace como un constructo mental que ha sido permeado por más de quinientos años de colonialidad y que se muestran como los salvadores de los indígenas. Algunos indigenistas son más radicales u otros más en el ocultamiento de su doble consciencia y que buscan presentar al indígena aceptando su opresión, su sometimiento y su aculturación como parte de un proceso natural.

Con lo anterior, no se pretende desvirtuar planteamientos en su totalidad, pero tampoco retomarlos en una [re]interpretación que se adecúe a los intereses del concepto de «integración» o para satisfacer a la Sociología institucional, ya sea desde las dimensiones sociales, culturales, económicas, nacionales o políticas.

En este último aspecto, Dary describe la concepción de Joaquín Noval ante el *problema del indígena*. En la cual el antropólogo planteaba que la integración del indígena tiene que ser en términos *políticos*, es decir su participación y toma de decisiones comunitarias, locales y nacionales dentro de un amplio contexto de relaciones sociales. Por lo demás y con respecto a la integración cultural, no es un “requisito indispensable” (2013: 109).

Incluso otro gran antropólogo que ha estado dando acompañamiento a los pueblos indígenas en resistencia, como lo es Ricardo Falla, menciona la autora que ha



secundado esta idea. Y dice que muchos han mal interpretado a Noval, pensando que él habla de integración cultural. Si bien es cierto que ninguno de los dos antropólogos apoya la ladinización del indígena, y que llegan a concebir la cultura como “un valor en sí misma” (2013: 109); pareciera que caen en uno de tantos engaños de la posmodernidad.

Y es que incluirse a un sistema político ya dado, es no-generar la ruptura con esa herencia colonial que no da cabida a los pueblos indígenas. Estaríamos, pues, ante una inminente imposición de un gobierno discriminador, centralista, monopólico y que no permite la autonomía territorial y la autodeterminación política de las diferencias culturales, étnicas y nacionales.

Además aceptar integrarse al sistema político es aceptar sus políticas en favor de esa misma integración. Para esto se tiene el ejemplo que posterior a la Contrarrevolución, “las políticas de asimilación fueron reemplazadas por políticas de integración” (2013: 29). Y el sistema educativo es la adaptación perfecta para entrar en comunidades nativas con la justificación del progreso integracionista, en el cual éste parte de imponer el idioma español, no sólo por ser el oficial en el Estado-nación; sino porque éste los sacará de su pobreza.

El sistema educativo en el área rural plantea el bilingüismo formado por el español-idioma de la región, con prioridad del primero; pero en el sistema educativo urbano es un bilingüismo español-inglés, con predominio del segundo. Con esto ya vemos que a nadie le gustaría aprender por lo menos un idioma de los hablados por los indígenas y aquel que lo aprendiese estaría destinado a morir pobre. Estos imaginarios llevan una gran carga de autodesprecio, pero si bien no se pretende una *indigenización* del ladino o mestizo, tampoco una ladinización del nativo. De allí que es preciso la [de]construcción del nuevo modelo de Estado.

Pero parece que la ideología predominante es tan intransigente, que sí pretende a toda costa y ahora bajo el manto de la Democracia contemporánea [también parte del Proyecto de la Modernidad], asumir el proteccionismo de la idea del Estado-nación actual. Este Sistema democrático, jamás permitirá la descentralización real



del poder, la autodeterminación de los pueblos, el desarrollo de sus formas políticas, jurídicas y de sus conocimientos.

A partir de concepciones políticas polisémicas, como la Democracia, siempre se estará manipulando su sentido, y justificando a la vez, la opresión y negación de las fuerzas que se encuentran en pugna con el sistema actual. En resumidas palabras, todo lo expuesto en el presente inciso se podría sintetizar en que la noción de la estructura histórica social del Estado-nación guatemalteco es *Racista por antonomasia*.

2.2. Las propuestas de Nación en las narrativas ideológicas de la Modernidad

La confrontación que se agudiza en la segunda mitad del siglo veinte entre el Capitalismo y el Socialismo, es una contradicción que “permite la discusión sobre las propuestas de los pueblos, sobre todo cuando la apropiación de recursos y la transformación de las relaciones de poder en el continente, siguen siendo contrarias a las demandas de los pueblos” (Ba Tuil, 2009).

Como se ha venido desarrollando la única «solución» que plantea el Proyecto capitalista global para salir del subdesarrollo es, en resumidas cuentas, llevar a cabo procesos de asimilación o hibridación cultural; la cual permitirá concretizar su idea del Estado-nación, pero siendo enfáticos con la idea de que es únicamente en términos de un espacio económico el cual hay que explotar. A este sector hegemónico “le interesa que el Estado mantenga unificado y pacificado el “mercado guatemalteco”, y para lo cual, no dudan en apoyar y reforzar el monopolio y centralismo estatal” (Movimiento Indígena Tojil, 1985).

Pero no hay que confundir esto, si bien se pretende la unificación, ésta es de carácter discursivo y únicamente determinada por relaciones comerciales en beneficio del *desarrollo* de las clases opulentas. Porque las élites económicas también se aprovechan de la desunión y de los conflictos sociales, que no generan consenso específicamente sobre la construcción de un nuevo modelo de Estado; y de tal cuenta estas luchas no interferirán en el «libre mercado» monopólico.



Entonces la idea del Estado-nación se encuentra en función de diferentes intereses: económicos, políticos, sociales y étnicos, pero ninguno se sobrepone a esa idea hegemónica capitalista moderno/colonial.

Del «lado opuesto» a la ideología anterior, se centrará el análisis en dos documentos relacionados a la cuestión Nacional¹⁰. Los documentos históricos fundantes en el debate a inicios de los años setenta, en donde se permite apreciar, de igual forma, dos líneas de pensamiento perfectamente diferenciadas. Uno de ellos es *La patria del criollo*, de Severo Martínez Peláez; el otro documento es *Guatemala: una interpretación histórico-social*, una serie de ensayos elaborados en conjunto por, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert.

La línea discursiva que se emplea en el primer documento es de corte marxista, que “postulaba que los indígenas eran producto de la colonia, y que con la revolución socialista desaparecerían como tales” (Macleod, 2013: 35). La línea del segundo libro es mucho más amplia y llega a centrar su análisis en el “colonialismo -interno y externo-, el racismo y la división dicotómica entre indígenas y ladinos, como contradicción primaria de la sociedad guatemalteca, con orígenes en la forma en que se dio el capitalismo en el país” (2013: 35).

2.2.1. Propuesta desde la línea marxista

La mayor parte de propuestas generadas después de estos libros, parten desde el enfoque marxista [en su mayoría] y las ideas de Martínez Peláez serán su fundamento. Uno de los más relevantes y que se podría ubicar en este enfoque es el documento, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* de Mario Payeras.

Rápidamente se dirá que en este libro ya se pueden leer conceptos como *nación multiétnica, multilingüe y la de multinacional*; y que parte desde el ideal de la construcción de un nuevo tipo de sociedad (Payeras, 1997: 137). Aunque no muy

¹⁰ Hay que hacer la aclaración que aunque no se toca el tema de la Nación como tal, sí generarán una línea estratégica en la que se mueve la izquierda guatemalteca, representada en los movimientos guerrilleros, para la lucha por la liberación nacional.



bien desarrollados los conceptos, pero ya se comienza a reflexionar sobre lo que pretendía decir y sobre sus propuestas a futuro en relación a este fenómeno político.

Al hacer un análisis de su documento en relación con su fuente primaria, este autor no se enfoca en la interpretación de la estructura colonial estática y en la sola implicación de la formación de las relaciones de clases de esa época; que constituyen la experiencia histórica para los pueblos indígenas. Con esto, se apartará de lo realizado por Martínez Peláez.

Ya adentrando a este texto, Payeras hace una caracterización inicial donde logra ver al indígena como Otro. Aquel que fue negado en su totalidad y a pesar de poseer una cultura diferente, no conocido su valor en ese momento, fue obligado a través de la violencia a entregar su tierra y su fuerza de trabajo para los fines de la acumulación capitalista colonial (1997: 122).

Payeras dirige su análisis a las imposiciones en la vida comunitaria indígena. La cual los ha alejado de su sistema de referencia a través de la “lengua, Religión Católica, patrones de pensamiento y de vida ‘occidentales’” (1997: 124). Sin aludirlo ya se encuentra atisbando un proceso colonial de aculturación de larga duración, pero en términos destinados a una preocupación estratégica por “encontrar los mecanismos de articulación de la economía y de la guerra” (Le Bot, 1995: 118)

Como se puede dar cuenta, hasta este punto pareciera que se van encontrando dos pensamientos diferentes del mismo autor. Al que se ha hecho referencia en las líneas anteriores, nos muestra un análisis fresco, lúcido y consciente del contexto histórico en el que se ha situado a los pueblos indígenas.

Pero en una de tantas contradicciones Payeras, se muestra verdaderamente al decir que: “la emancipación social y nacional de los Pueblos Indígenas [...] adopta necesariamente rango de lucha anti-capitalista y anti-imperialista, puesto que la conquista de los derechos y las reivindicaciones de los indios es incompatible con el sistema capitalista” (1997: 112).



Queda entonces la duda de si los indígenas tuvieron la necesidad de adoptar una lucha de clases por sobre su condición socio-cultural, al encontrarse determinada por una coyuntura que los obligaba a esta situación o porque realmente aprovecharon a los movimientos guerrilleros como “un canal para que avanzara la suya” (CEH, 1999: 181). Sea lo que sea, de igual forma se impulsó una lucha donde se dejaba fuera su condición cultural y su estructura política comunitaria. Y en donde los procesos de una revolución popular no partían realmente de esa condición, sino de un proyecto ya dado, en el que tendrían de integrarse.

Ahora bien, si recordamos que la idea del Estado-nación es pensado en términos económicos y a la vez es parte constitutiva del Proyecto de la Modernidad, la lucha que se crea a lo interno del sistema es la *lucha de clases*. Este imaginario es tan poderoso que logra como hipnotizar a cualquier persona [incluidos los marxistas], a tal punto de negar las diferencias culturales y subvalorar la resistencia [*de*]colonial por la liberación nacional, sustituyéndola por una revolución inmersa en términos de lucha de clases. Por lo cual, se asegura que es la equivocada, porque al final de cuentas [y a pesar de discursos «críticos» bien elaborados] el instrumento de explotación [Estado-nación] de la burguesía no se destruirá, sino que esa retórica servirá para [re]configurar al sistema.

Payeras plantea que la solución de la contradicción étnico-nacional “sólo será posible por la vía revolucionaria, removiendo las bases materiales, políticas e ideológicas que ha permitido y hecho posible la opresión de los indios históricamente” (Payeras, 1997: 129). Pero... ¿Qué hace suponer que remover esas bases a través de la revolución cambiará la situación de los indígenas o sólo se sustituirá una ideología por otra y los «indios» seguirán siendo vistos como seres humanos de segunda?¹¹

¹¹ Y es que la respuesta a esto, lleva a recordar que Marx y Engels afirmaban en el Manifiesto Comunista, que la burguesía es la primera clase que ha desempeñado un papel verdaderamente **revolucionario** en la historia (Marx & Engels, 2004; Castro-Gómez, 2005: 13), y por tal situación es que ha podido mantener ese dominio a nivel global; porque se ha revolucionado a sí misma. Con lo cual logra la recomposición continua de las relaciones sociales y productivas para su beneficio e imponiendo imaginarios que la refuercen como válida y necesaria.



Todo el discurso que encontramos en Payeras, discurre con base a contradicciones. Porque habla de *una* nueva nación, dentro de una retórica posmoderna de multiétnica y multilingüe, para mostrarse abierto a la diferencia cultural; no obstante, se busca al final, dentro del mismo proyecto revolucionario, el encubrimiento de estas diferencias. En este caso existe una multiplicidad de características socio-culturales no se puede englobar en *un* proyecto hegemónico pre-establecido de Nación, porque si así fuera, se estaría nuevamente incorporándolos de hecho a este proceso político. Esto lo que hace es deslegitimar la autodeterminación y autonomía de los pueblos, con lo cual se les niega el conocimiento generado de la realidad en la que viven, suplantándola por otra.

Al parecer, la búsqueda de la «alternativa» desde el enfoque marxista al sistema actual, para Payeras, no es más que una lucha colonialista, universalista y eurocéntrica por la *hegemonía* de los territorios, saberes y seres en los pueblos indígenas.

2.2.2. El racismo: una propuesta narrativa diferente

En el libro de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*; ha tenido una gran influencia en el pensamiento intelectual guatemalteco. Como se decía anteriormente, con este documento se amplían los componentes sociales [en sentido general] para el análisis. Salen a la luz conceptos que describen situaciones que para la observación se encontraban ocultos. Tal es el caso del colonialismo interno y su antítesis legítima, de la resistencia indígena.

No obstante, ¿cuál ha sido la interpretación de éste documento a la luz de los movimientos revolucionarios que *buscan* liberar a los pueblos? ¿Se llegó a interpretar realmente en términos de una verdadera *descolonización* o únicamente a fortalecer el proceso revolucionario para la toma del poder?

Para responder a estas dos preguntas se dirá primeramente que la Organización del Pueblo en Armas -ORPA-, elaboró un documento conocido como *Racismo I*. En el cual, hace los planteamientos: que la magnitud del racismo en el territorio



guatemalteco [y como componente propio de los países colonizados], es un efecto de la explotación colonial. El racismo como un problema de la sociedad guatemalteca que es *visible* para todos y *ocultado* por algunos sectores a la vez.

Y es que si en algo tiene razón la ORPA, es que el racismo es un tema tabú en los niveles teóricos e intelectuales; así también como para algunas organizaciones es inadmisibile en la lucha política. (1989: 2). ¿A qué se debe esto? Se debe a que muchas de las organizaciones o sectores de izquierda advierten que:

“el racismo es un efecto ideológico de carácter superestructural, para concluir que su consideración e incorporación, como uno de los puntos básicos a combatir en la lucha revolucionaria, está descartada tácitamente por esa misma ubicación de carácter superestructural” (1989: 84).

De acá radica que se le de preferencia a la lucha de clases desplazando a la cuestión étnica, porque según algunos movimientos guerrilleros las luchas propias de los pueblos indígenas fraccionan la lucha revolucionaria que busca establecer la «dictadura del proletariado». Es decir que en la ideología contra-hegemónica, se continúa invisibilizando al indígena como parte residual de la sociedad capitalista y con esto, se quedan cortos en la búsqueda de transgredir esos imaginarios que constituyen el colonialismo interno. Por el contrario la ORPA no se limitaba a la formación de sus cuadros a partir de la idea de la lucha de clases; sino que se encontraban conscientes de localizarse geográficamente en un lugar plural y negar la condición cultural a los pueblos originarios, era perder el apoyo de estos.

Si bien la ORPA elabora un discurso diferente partiendo de aspectos teóricos relacionados al racismo dentro de la sociedad guatemalteca, es una situación donde también abarca al sujeto racialista. Es en este caso, donde esta organización posiciona a los otros movimientos revolucionarios como sectores contaminados y alienados al racismo; con lo cual recrean estas prácticas al negar la lucha por la liberación nacional de los diferentes pueblos nativos.



No obstante a la vez justifica su papel [y de los movimientos guerrilleros], dentro de la revolución, argumentando que estos sectores *no-colonizados* es a los que les ha tocado “jugar un papel clave e influyente en los aspectos ideológicos y políticos” (ORPA, 1989: 66) y continúan diciendo, porque “son los únicos que han tenido acceso a fuentes de formación e información en lo ideológico, siendo en la última instancia los que han podido transmitir esos conocimientos adquiridos” (1989: 66).

Y como segundo punto, se dirá que la interpretación de estos documentos y de la realidad social que vivían estos pueblos, ha sido instrumentalizada para los beneficios de la toma del poder del Estado (Le Bot, 1995). Como se ha dicho, en un discurso bien elaborado que no genera al final una ruptura con el Proyecto hegemónico. Termina siendo un elemento más de las narrativas de la Modernidad y que le da continuidad al proceso colonial, legitimando su estado actual porque no logra establecer la inflexión con el lado oculto de los procesos globales.

La ORPA, no logra observar completamente el panorama del colonialismo interno, que también es parte constitutiva de la Matriz colonial del poder. La lucha verdaderamente revolucionaria por obvias razones, se debe de realizar contra los efectos del colonialismo [racismo¹²], pero también con los elementos estructurales de la Colonialidad. Con esto, buscar la *descolonización* de los elementos cognitivos y epistemológicos de las estructuras sociales.

2.3. Las propuestas indianistas: hacia un Estado [De]colonial

En el presente inciso se abordará la propuesta del Movimiento Indígena Tojil [en adelante sólo Tojil], de su documento, *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federalista*; y apoyado en otros documentos que permitan clarificar el asunto que se plantea. El documento mencionado es una propuesta *indianista* que se inserta dentro de lo que hoy conocemos como, el Pensamiento o Perspectiva de la *[De]colonialidad*. Se sitúa dentro de este

¹² También relevante es el problema del **patriarcado** como constitutivo del colonialismo, sin mencionar acá, pero no por subvalorarlo. Sino porque estamos explorando un tema dirigido hacia los pueblos indígenas en su generalidad.



pensamiento, porque su propuesta es contra-hegemónica, anti-sistémica y [de]colonial; y donde además cambian los términos y el contenido del discurso.

Como se pudo establecer a lo largo del presente capítulo, la viabilidad para la formación de un planteamiento que redefiniera la estructura de Nación por parte de los movimientos guerrilleros, como solución a la cuestión Étnico-nacional, no lograban generar un punto de ruptura con el Proyecto hegemónico.

“y a pesar de que la insurgencia recogió a través de su discurso muchas de las demandas sociales y económicas de la población maya, no logró elaborar una propuesta que expresara en forma suficiente y equilibrada sus reivindicaciones específicas como pueblo diferente” (CEH, 1999: 172).

El conflicto socio-político de esta época se enmarca dentro de la interpretación de la *lucha de clases* [una expresión del Proyecto de la Modernidad], y que busca la obtención de cuotas de poder o en una expresión popular «dar vuelta a la tortilla». Es decir, manteniendo intacta la Matriz colonial del poder y sólo pretender cambiar las prácticas políticas, en el sentido de hacer gobierno.

Los pueblos indígenas y los intelectuales de Tojil se dieron cuenta de esta situación que no los representa. Razón por la cual, por muchos años fueron generando una serie de debates a lo interno, relacionados a la inquietud por formar una “ideología propia” (1999: 165). La cual se encontraba destinada a la “unificación del pueblo maya y la penetración en las esferas del poder” (1999: 165).

En este sentido, el poder, no por cuotas. Sino por la opción viable desde un nivel general de la totalidad de comunidades indígenas; es decir, desde la unificación de los poderes populares [pan-indianos]. La cual permita, a partir de la serie de experiencias de opresión en las comunidades periféricas, esa penetración al sistema político tomando como base histórica las “manifestaciones de resistencia y de oposición con la que trazan la exterioridad interior del sistema” (Mignolo, 2000: 87). Acciones pretendidas para [re]escribir y [re]definir una nueva historia.



Lo novedoso en estos planteamientos, es que rompen con todos los análisis antropológicos, políticos y sociológicos; centrados en extrapolar sistemas, teorías y metodologías para explicar la sociedad plural. Esta es una de las críticas que también hace la ORPA al decir sobre la tendencia que tienen los movimientos revolucionarios “que llevan a establecer todo análisis o interpretación de la realidad social con base a un esquema preconcebido, sobre todo calcado de manuales, artículos de divulgación o programas de otros partidos” (ORPA, 1989: 51).

Situación en la cual analizan de igual forma que “existe una enorme diferencia entre la adecuación de una realidad a un esquema que se copia y la elaboración de un planteamiento con base al estudio o análisis de la realidad” (1989: 54). Esto quedará establecido para todos los movimientos revolucionario guatemaltecos [incluido la ORPA]; pero en el caso de Tojil, queda agregar que: la elaboración de su propuesta es con base al estudio y análisis de la realidad vivida.

Algunos de los planteamientos que han nutrido a este nuevo pensamiento indianista, es la del Frente Indígena Nacional -FIN-. Sus propuestas son un tanto radicales, como la toma del poder [Gobierno] para hacer transformaciones profundas dentro del Estado y la *Nación* (Ba Tuil, 2009). También la disertación de Antonio Pop, *Réplica del indio*, hace una crítica a todos aquellos que no conociendo la cultura y el idioma de los indígenas disertan sobre este tema y afirma, que esto sólo les compete a los propios indígenas (2009).

En ambos planteamientos se entiende que existe una forma de pagar con la misma moneda, con que han sido tratados los indígenas por muchos años. Se puede percibir también un desprecio a todo lo ladino y que no se pretende contacto en ningún punto con ellos. Además de oprimirlos de la misma manera, haciendo uso de la «institucionalización del rencor» en las estructuras Estatales cuando logren el poder. No obstante, pervivirá con ellos la mentalidad históricamente colonizada que sale a luz, abogando sus derechos y violando el de los demás.

Por el contrario Tojil, utiliza un discurso lúcido, no revanchista pero certero en sus posturas. Incluso novedoso para la época que se incerta dentro de una verdadera



alternativa para un tiempo de luchas de reduccionismo económico; y la solución viable para la sociedad indígena. Ellos buscan ser parte de ese proceso revolucionario popular, ser tomados en cuenta por su posición de mayoría demográfica, pero también por su carácter de sujetos oprimidos, explotados y racializados históricamente por un poder colonial que trasciende a todos los ámbitos sociales; de acá que su lucha sea compacta porque como bien lo dice el Movimiento Indígena Tojil “cuando el pueblo indio lucha, lucha por igual contra todas las formas de opresión” (1985: 5-6).

Con ello, reconoce que el entramado social colonial cuenta con aspectos que necesitan descolonizarse tanto para ladinos como también para poblaciones indígenas. Para eso se hacen la pregunta ¿cómo podría resolverse la cuestión de la discriminación racial sin antes resolver el colonialismo interno? Con esto se separa completamente de todos los movimientos revolucionarios; enfocándose en luchar no sólo contra las causas, sino también [y mayormente] con la estructura de la colonialidad.

Para esto Tojil [re]significa la lucha nacionalista mayense. Y no por la lucha de la nación imagina por los criollos que hemos venido haciendo referencia y que es parte del Proyecto de la Modernidad. Sino a las “naciones naturales y tradicionales pero oprimidas y explotadas” (1985: 11). A todas aquellas que se les fue negado su derecho a la autodeterminación y las que tácitamente se les despolitizó.

Tojil niega que los indígenas sean organizaciones de combate de la burguesía, porque cualquiera que conozca las condiciones socio-políticas de Guatemala, saben que los pueblos originarios han estado bajo un ataque incansable que busca eliminarlos por completo, en diversas formas como el epistemicidio, etnocidio y genocidio. Para lo cual Tojil reivindica que estos pueblos, tienen derecho a la autodeterminación como entidades políticas autónomas: **autónomas** para destruir los mecanismos coloniales que detiene el desarrollo de los pueblos; **autónomas** para decidir su existencia y su diferencia; y **autónomas** para realizar pactos federativos con otras formaciones sociales dentro del territorio (1985).



La idea de Federación popular es la forma más viable, clara y de consenso. Una solución que no busca desterrar a los ladinos (Macleod, 2013), revertir el poder en busca de venganza, sino que Tojil piensa en crear un espacio de,

“igualdad de derechos y poderes entre las comunidades indias y ladinas es la única que concuerda relativamente con los lineamientos del proyecto indio contemporáneo, obliga a los ladinos asumirse y comportarse como nación pueblo sin necesidad de indianizarse. Además es la fórmula que da estabilidad política porque mantiene la diversidad étnica en la unidad estatal mediante la descentralización” (Movimiento Indígena Tojil, 1985: 18; Macleod, 2013: 43).

Ya para concluir el capítulo, los pueblos indígenas y Tojil vivieron un período de grandes transformaciones [en lo que respecta a los conocimientos desarrollados en esta época convulsa], en donde con las historias latinoamericanas que compartieron fueron procesos políticos militares y autoritarios. Un proceso de resistencia que se rebalsa en estas épocas, porque los indígenas fueron los más golpeados por la guerra.

Esta estrategia de resistencia ha colocado a los pueblos originarios en situaciones difíciles, tal como el Conflicto Armado Interno, al momento en que el segundo proyecto de la guerrilla se ubica en el área noroccidental del país. Esta quizá sea la etapa contemporánea más difícil para los indígenas, porque fueron sujetos de la violencia política y la represión militar que campeaba indistintamente en la región.

Pero también recorre sobre éstas tierras otra forma de ver la vida, de vivirla y de practicarla; esta es través de la Teología de la Liberación. Que es una reacción continental que se enfrenta a los diferentes contextos de opresión a lo largo de Latinoamérica. Al momento de llegar a Guatemala fue muy difusa para el proyecto revolucionario y para algunas comunidades Indígenas una sospecha.

No obstante los movimientos revolucionarios que se ubicaban en áreas del altiplano guatemalteco, utilizaron a la Teología de la Liberación principalmente, como herramienta de concienciación (Stoll, 2002), de las poblaciones y como componente



para su lucha por la liberación, pero siempre en términos de clase, acá será más en la definición de **pobre**. Nuevamente la guerrilla comete el error de continuar desplazando las diferencias culturales, sólo que ahora de una forma más diluida con los textos bíblicos; pero sin dejar su fundamento marxista.

Pero la resistencia como parte de un proceso histórico y que se ha dado dentro de los pueblos indígenas hacia las configuraciones coloniales, es específicamente en el fenómeno religioso. La pregunta acá [y que se irá respondiendo en el próximo capítulo] ¿Qué de diferente puede tener ahora? Una religión colonial que por fin baja al pueblo y busca indicar la verdad; no tiene nada de diferente. Una [re]configuración de una religión colonial que mantiene su colonización ya no en términos de salvación revelada, sino que ahora acompaña al indio en su senda de libertad.

El riesgo hacia la espiritualidad del indígena es latente. Para este momento, Tojil ve que los pueblos originarios se encuentran,

“acorralados y reprimidos por los unos, negado y bloqueado por los otros; puede ser que sólo le quede la solución solitaria: hacer su propia revolución, hacer su propia guerra de liberación nacional. Porque, por qué Marx acepta trabajar en equipo con Jesucristo pero no con Tohil¹³ en la lucha contra el Tío Sam y sus cómplices? (Tojil, 1985: 27; Macleod, 2013: 45)

¹³ En el original aparece Tohil con hache.



Capítulo 3

3. Resistencia y liberación: fundamentos de la praxis del Movimiento indígena guatemalteco

Se ha hecho referencia en los anteriores capítulos sobre los componentes: racial, político-económico y religioso [instrumentos coloniales de dominación]; como elementos constituyentes en el contínuum de la experiencia histórica de los pueblos indígenas. Por tal razón la praxis de los pueblos originarios en Guatemala, nos sugiere la *resistencia* como forma de lucha contra-hegemónica, anti-sistémica y como parte de los proyectos [de]coloniales. Al día de hoy son más de quinientos años, que han logrado resistir a la imposición del idioma/cultura y a la religión cristiana, pero es fundamentalmente en el *sincretismo* espiritual-religioso, donde se ve la resistencia misma a resguardar sus diferencias culturales.

Con los términos resistencia y liberación [este último como una necesidad histórica], se hace referencia a dos momentos que constituyen la etapa contemporánea del Movimiento indígena guatemalteco. Si bien muchas veces se ha hecho énfasis en las experiencias de opresión, dominación y discriminación, las cuales poco a poco van consolidando la lucha de resistencia que es definida por Carlos Guzmán Böckler como: “silenciosa, pero compacta” (1970: 171). Es ahora que toca hacer referencia al tema de la religión;¹⁴ y a todo aquello que gira alrededor del concepto de **liberación** entendido desde los discursos de la teología latinoamericana, que por un lado: es una [re]configuración en dos de las grandes narrativas de la modernidad [en cuanto a cristianismo y socialismo se refiere]; por otro es una [re]significación en los Pueblos indígenas como un estado de *lúcidez* [en cuanto a sus experiencias de colonialidad se refiere], y no como la trillada afirmación de un estado de

¹⁴ A la religión entendida como elemento dominador principal, en contraposición del concepto de liberación; más enfocado a las cuestiones desarrolladas por el pensamiento latinoamericano que parte de la Teología de la Liberación. Pero que en los pueblos indígenas se producirá a partir de acá, los cambios necesarios para su lucha particular, puesto que también ha existido una tergiversación ideológica histórica del término.



«madurez» que lleva implícito una etapa anterior de infantilización existente en muchos de los discursos académicos posmodernos.

Y es que si algo tiene el proyecto hegemónico, es que ha logrado normalizado la opresión en todas las dimensiones sociales, hasta el punto de invisibilizar los procesos que se realizan por la emancipación. De ahí que Rigoberta Menchú pueda resaltar la lucha indígena en Guatemala como la concreción de la resistencia de más de quinientos años.

...“La historia del pueblo guatemalteco puede interpretarse como una concreción de la diversidad de América, de la lucha decidida, forjada desde las bases y que en muchas partes de América todavía se mantiene en el olvido. Olvido no porque se quiera, sino porque se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión. Olvido que obliga a una lucha y a una resistencia de nuestros pueblos que tiene una historia de 500 años” (Mignolo, 2000: 89).

A partir de esto, se puede decir que la efervescencia de las masas populares en Latinoamérica a inicios de la segunda mitad del siglo veinte, se replica en Guatemala. No como simple mimetismo que se adapta a nuestra realidad, sino por una necesidad de defensa hacia las estructuras políticas autoritarias y [neo]coloniales de la época en referencia. En donde “los mecanismos, por los cuales grandes grupos de población interpretan como injustas sus condiciones de vida, convierten esa interpretación en conciencia de opresión política, y asignan eficacia a su propio involucramiento en la confrontación directa colectiva y extra institucional” (Vilas, 1989: 19).

Para ejemplificar la situación anterior, se logra determinar lo sucedido por una acumulación de condiciones desfavorables que culminarían en la insurgencia. Y así lo recuerda Carlos Figueroa Ibarra cuando dice:

...“el estallido de la crisis revolucionaria en la región centroamericana fue la existencia de un modelo de desarrollo sustentado en la agroexportación, el latifundio, la contracción salarial y la dictadura, que llegó a tener sus



expresiones más virulentas en la mayoría de los países centroamericanos” (1991).

En el territorio guatemalteco la diferencia colonial ha hecho que los indígenas rurales se encuentren en condiciones desfavorables en contraposición del contexto de vida del ladino urbano, esto demostrado con datos que se presentaban a inicios de la década de los setenta, en donde la pobreza se encontraba en sus niveles más altos con un 71% (1991). Hay que tener en cuenta que este indicador determina un porcentaje de la población total, por lo tanto, lleva a inferir que más del cincuenta por ciento de éste, pertenecen a los pueblos indígenas por ser demográficamente mayor.

Situación que contrasta con el contexto económico de inicios de esta misma década, una de las más pujantes en relación a la macroeconomía de las naciones latinoamericanas y la guatemalteca en específico; y en donde a pesar de esas condiciones “no se tuvo la capacidad para cambiar los desequilibrios sociales característicos de su fisonomía” (Guerra-Borges, 2004). Es acá donde se puede analizar críticamente que el Estado-nación, al que se ha hecho referencia a lo largo del trabajo, no reconoce al otro más que en su reificación, para explotarlo y oprimirlo.

Además que esta etapa es marcada por el proceso de industrialización que busca cercar aún más a los pueblos originarios. En donde no sólo “pierden sus tierras y las posibilidades de empleo permanente y el tener que evolucionar hacia diversas formas de trabajo asalariado estacional” (Vilas, 1989: 23); sino que también se les niega su diferencia cultural, porque este período vino a darle un matiz particular a diferentes análisis donde se concluye sobre una *proletarización del nativo* [por lo regular llamándolo más «tolerantemente», campesino]; y que persiste la lógica colonial de reconcer al otro en términos económicos, como sujetos naturalizados para la explotación.

3.1. [Re]configuración de las narrativas de la modernidad

La religión es un elemento fundamental en las interacciones sociales, por lo tanto cobra tanta fuerza, que viene a ser el resorte vital en la sociedad moderna. Como



bien lo puede sugerir Le Bot, el encuentro entre la guerrilla y los pueblos indígenas en su contexto de diferencia; es el momento donde estos últimos jugarán un papel central desde finales de la década de los sesenta e inicios de los setenta. (1995). No es casualidad que en esta fase, la religión vuelve a dinamizarse estableciéndose en el punto de oposición al sistema político-económico al que ellos sirvieron de acicate para la lucha contra el comunismo años atrás.

Los pueblos originarios han logrado desarrollar su espiritualidad a pesar de la posibilidad de desintegración pronosticada por el proyecto hegemónico. En el capítulo anterior se finalizaba con una serie de cuestionamientos hacia los mecanismos religiosos que se fueron vinculando a esta etapa contemporánea de guerra.

Elementos que se diferenciaban mucho de lo realizado desde la invasión-colonización y donde se justificó la evangelización del indígena, como medio para inocular las ideas de modernidad y de progreso desde la línea totalizadora. La cual permitió en los años siguientes, desarrollar componentes de explotación para la consolidación de esa serie de ideas que propugnan engañosamente, los portadores de los símbolos de la «independencia» y del nacionalismo; temas referidos en el capítulo anterior.

Son dos puntos a tratar acá: Uno, sobre la sospecha en las intenciones que tuvo Acción Católica al establecer en el altiplano guatemalteco. No se trata, por ningún motivo de someter a crítica las acciones de muchas personas que pertenecieron a esta organización, las cuales asumieron un posicionamiento con respecto a la consciencia indígena y su respectiva adhesión a la lucha de resistencia desde la diferencia colonial ya establecida años atrás. Pero sí se realizará una crítica sobre el actuar contradictorio de Acción Católica -como Organización eclesial como tal- en etapas similares, de allí que se diga que es una [re]configuración de los elementos religiosos, que buscan colonizar de otra forma, los conocimientos y la espiritualidad indígena.



Siguiendo esta línea, se centrará el debate en la fuerza cobrada por la Teología de la Liberación como un fenómeno socio-religioso que amalgama dos ideologías de la modernidad siempre confrontadas por su naturaleza hegemónica o contra-hegemónica; pero que continúa perpetuando las relaciones del Proyecto de la modernidad/colonialidad. David Stoll decía que la recepción de la Teología de la Liberación fue problemática (2002). Pero él se circunscribía al elemento clave de la teología en referencia, al pobre. En donde jamás logró ver que la problemática real es por cuestiones que chocaban con la diversidad socio-cultural propia de la región.

Se reconoce que el mismo Stoll, por desvirtuar una teología que nace en el tercer mundo, a lo interno de esas manifestaciones perversas de la modernidad y desarrollistas, no logra ver completamente el panorama contextual. Acá el *pobre* de la Teología de la Liberación, es una categoría de análisis deficiente, si existió un problema en su adaptación, fue más por circunstancias histórico-religiosas, sociales y culturales de los pueblos originarios.

Dos, sumado a esto se entiende que la Teología de la Liberación fue difusa para el Movimiento revolucionario en cuanto debieron ser portadores: no sólo del discurso de liberación en contra de ese Sistema dominador moderno/colonial, y la lucha contra sus instrumentos [*pacíficos*: como la religión protestante que generaría un contrapeso a la situación establecida por los católicos de la liberación y, de *violencia*: en cuanto a las acciones del Ejército se refiere]; sino también que por su antagonismo de clase, no lograron estructurar una organización revolucionaria con capacidad de asumir la lucha para y desde todas las dimensiones del oprimido. No obstante, los revolucionarios «más innovadores», de corte marxista, alcanzarán una conciliación con el tan criticado «opio del pueblo»; mismo que se encontraba en ese momento escindido en su etapa contra-hegemónica.

3.1.1. Acción Católica

Con la idea de una nueva cristiandad, que no era más que la reforma eclesial en relación vinculante con el pueblo, se conforma un movimiento de proporciones neo-colonizadoras. Estas ideas tienen su origen en Santo Tomás de Aquino y retomadas por el filósofo neo-tomista, Jacques Maritain. Sus ideas penetraron en la Iglesia



Católica y es a partir de ellas que se forma el movimiento Acción Católica¹⁵. Acción Católica nace mucho antes del Concilio Vaticano II¹⁶ y que se relaciona a la postura Neo-tomista¹⁷. Esta organización se establece en Guatemala por la reducida presencia de párrocos dentro del territorio y que serán los encargados de llevar a cabo la misión apostólica; la extensión del Reino de Dios en la tierra.

Acción Católica en cuanto ejército pacífico, es enviada por la Jerarquía Católica para difundir la palabra y ejemplo del «Cristo colonial»; y serán los encargados de la formación intelectual y moral cristiana sólida en comunidades indígenas donde no se había logrado llegar. Se hace referencia al Cristo colonial, porque a este Cristo llegado con la invasión le hacían falta “dos rasgos constituyentes de la religión cristiana: la experiencia espiritual interna y la expresión ética interna...” (Mackay, 1991: 44).

Y es que no se puede olvidar sobre todo, que la Religión Católica extrapolada por los invasores a este contexto social, fue de características *no-éticas*. Sobre esa base se establecerá la estructura de la Religión Católica que se conoce hoy en día. Es decir, la vertiente religiosa de corte colonial es marcada por lo *político* y por la categoría de *clase* dentro del moderno sistema social. En otras palabras, Acción Católica siendo una de las expresiones narrativas [re]configurada que sustentan la modernidad, se establecía a nivel mundial, y en Guatemala, para ser frente a la lucha contra el comunismo (Le Bot, 1995: 95; Murga Armas, 2006: 51).

¹⁵ Movimiento que se refiere a la “participación organizada de los seculares en la misión apostólica” (ODHAG, 2010) y en donde su fuerza eran los laicos y los catequistas.

¹⁶ Definido por Tamayo-Acosta como una “reflexión colectiva en voz alta” (1989: 36) por parte de la Iglesia Católica. Esta reflexión es sobre su pasado, en donde vuelve a inspirarse en la Biblia e intenta dialogar con el mundo moderno (Codina, 1985). Convocada por Juan XXIII en el año 1962 y clausurada por su sucesor Pablo VI en 1965.

¹⁷ Pensamiento filosófico cristiano contemporáneo que retoma la obra de Santo Tomás de Aquino y la cual se sustenta en la Teoría del Ser, como la acentuación de actualidad del ser que se manifiesta en la existencia actual. (Ferrater Mora, 1994: 274-275). Por lo cual J. Maritain -discípulo de Santo Tomás- introduce la idea de una realización social-temporal de las «verdades» evangélicas. Para Maritain el materialismo histórico de Marx son posturas ateas y socialistas, de tal cuenta propone una síntesis para corregir los errores del humanismo socialista y recuperar sus virtudes a partir del cristianismo (Murga Armas, 2006). La pretensión ontológica de esta filosofía busca entender al mundo en su conjunto, bajo el signo del idealismo objetivo (Habermas, 2005: 477), es decir ser una tercera vía entre el individualismo liberal y el marxismo totalitario.



Como bien se ha dicho, sus orígenes se remontan al pensamiento de Jacques Maritain en donde busca ser la alternativa social y política al comunismo (2006: 51). Incluso en el caso de Guatemala, en sus primeros años fue el brazo anticomunista del Monseñor Rossell y Arellano en contra del gobierno progresista de Jacobo Arbenz Guzmán. Se puede apreciar, pues, que su función ejecutora se realizó dentro de los parámetros pensados.

En ninguna etapa de la Iglesia Católica en territorio guatemalteco [y en ningún otro país], ésta se ha dado a la tarea de generar la ruptura con el Sistema hegemónico colonial y por ende injusto. Sus «duras críticas», por el contrario, han sido más a los efectos que estos tienen en conflictos sociales coyunturales, pero no de los estructurales y con lo cual busque posicionar su papel verdaderamente al lado de los oprimidos, explotados, dominados y discriminados.

En muchos de los aportes para la *memoria histórica*, se puede apreciar una caracterización de un antes y un después de este Movimiento religioso. Un antes, que se refiere a la situación que obstaculizó el proceso social del 44 [o coadyuvó a hacerlo], que se destinaba a girar la historia de opresión, explotación, discriminación y exclusión. Y un después, que se refiere a la “gran labor concientizadora de los misioneros [...] la formación de líderes, la construcción de cooperativas y ligas campesinas” (Cuellar, 2011).

A partir de éste último momento se justifica el nuevo encuentro entre religión-indígena. El cual es presentado como el elemento fundamental para el *despertar* de los indígenas. Porque para muchos discursos, en esta etapa el “campesinado indígena descubrió que tiene derechos [...] descubrió que organizándose puede mejorar su vida [...] tomó conciencia de la injusticia, de la opresión y se convenció que se puede construir un país diferente” (2011).

En ese nuevo encuentro religión-indígena a mediados del siglo veinte se circunscribe en la difusión de la palabra de Dios y del ejemplo del Cristo colonial; ejemplo que ahora es [re]configurado para vincularse al pueblo. La situación fundamental en el debate que acá se plantea, es el siguiente: El sistema colonial se



normalizó en los sujetos, de tal forma, que ya no se percatan sobre el síntoma colonizador en esta nueva ola de imposición que sobrepone una concepción del mundo ya presentada siglos atrás desde esos mismos valores, imaginarios y conocimientos totalizadores de características religiosas.

Se considera que la situación de colonialidad, ha influido en los análisis académicos, políticos y en los mismos derivados de la propia Iglesia Católica que abogan por los derechos humanos. Por eso suponemos que éstos, tergiversan la función de este Movimiento dentro del Conflicto Armado Interno. Si bien es cierto que algunos de los que pertenecieron a Acción Católica engrosaron filas del Movimiento guerrillero o defienden posturas en favor de la consciencia oprimida de los pueblos indígenas, ellos consideraban que es más una cuestión ética y humana [cualidad de los disidentes]; y no por un mandamiento de la jerarquía católica, que oculta sus intenciones de destrucción cultural de los pueblos originarios.

Lo anterior llevan a *desmitificar* la idea del papel de este Movimiento católico como el causante del «despertar» de los Pueblos indígenas. Porque la lucha de ellos ha sido mucho más antigua, con la cual se establece una lucha de resistencia particular, silenciosa, compacta y proporciones descolonizadoras. Que al final de cuentas, ésta sí podría generar la ruptura con el sistema contemporáneo hegemónico que parte de ellos y para ellos, el formar un pensamiento propio; y la alternativa a la estructura del Estado-nación cáduca.

También se comienza a desmitificar que Acción Católica sea el germen que da origen a los principios de la Teología de la Liberación. Históricamente los líderes religiosos de ambos movimientos socio-teológicos, contrastan en su actuar. Los segundos han sido condenados al silencio y la negación por parte de la jerarquía católica de los primeros.

3.1.2. Teología de la Liberación

Juan José Tamayo-Acosta define a esta teología como una “prueba fehaciente del paradigma de la evangelización liberadora y de la reflexión teológica desde el indio en los inicios de la conquista”. (1989: 25). Su línea fundamental la constituye el



pensamiento del dominico Bartolomé de las Casas¹⁸, porque es a partir de él, que se busca llevar a cabo una «evangelización racional» y que deje fuera la instrumentalización de la violencia con la que se realizaba los diversos tipos de colonización hacia los pueblos originarios en sus inicios.

Las razones que tenía Bartolomé de las Casas, para que esa evangelización fuera no-violenta, es porque se encontró mucha resistencia al cristianismo y no pudo llevarse a cabo este proceso evangelizador como fue pensado en el marco de dominación/esclavitud (1989). Esto se debe, a que el dominico observó que los «indios» pueden ser evangelizados fácilmente si se hace de forma «racional». Pues el recurso de la fuerza obstaculiza el proceso de asimilación y «civilización» (Mora, 2009: 4). Siendo Bartolomé de las Casas el primer crítico de la Modernidad y de los instrumentos de dominación ejecutados por la vía violenta; como puede sugerir Enrique Dussel en algunos de sus escritos en referencia al tema.

Bartolomé de las Casas se fundamenta en los derechos humanos y políticos de los pueblos invadidos, rechaza las condiciones de esclavitud a la que son destinados los pueblos originarios (1989). Esto le valió a conducir hacia una pugna con Juan Ginés de Sepúlveda, puesto que éste último, era la máxima expresión de la justificación conquistadora y del poderío epistémico de la Religión Católica.

La invasión del continente muestra el aspecto más hostil hacia los indígenas, incluso las acciones de los invasores no se apegan a la condición de un grupo que se autoproclama superior, civilizado y de valores cristianos. No obstante, Bartolomé de las Casas posiciona los rápidos avances del Proyecto global [y parafraseando a Dussel] recuperando «lo mejor» de la modernidad sin asumir su «mito» (2009).

Es decir, la oposición entre civilización-barbarie [o su equivalente religión-indio] no acaba con el dominico. El proceso de civilización [impuesto por el invasor] a través de la inoculación de la narrativa Cristiana en todas las dimensiones sociales del

¹⁸ Los paradigmas de evangelización de la Teología de la Liberación son tres, Antonio Montesinos, Antonio Valdivieso y Bartolomé de las Casas. Se centrará el análisis en este último, por el contexto al que nos estamos refiriendo.



indígena [el barbaro -en sentido genérico- que hay que sacar de su miseria], ha sido un proyecto inacabado, inconcluso pero no por ello fallido. La persistencia de este eje colonial, muestra:

“la idea de civilizar la barbarie, de integrar a las comunidades incivilizadas al proyecto de la Modernidad, es un concepto que atraviesa casi toda la historia de América [...] como una columna vertebral en las múltiples estrategias de poder que pretenden clasificar y definir los cánones de lo “racional”, de lo “cultural” o de lo “identitario”” (Lepe-Carrión, 2012).

Después de estos datos remotos, la Religión Católica continuó una dinámica que permitió prolongar su proceso racional de colonización sin mayores problemas, inclusive, ser asumido como propio por algunos indígenas colonizados, *sin llegar a cuestionar sus dogmas y las formas de penetración en su cultura.*

Dentro del marco socio-político contemporáneo en el que se forma la Teología de la Liberación se encuentran: La Revolución Cubana como el momento pujante de las masas populares latinoamericanas y la imagen de un Ernesto Guevara que será el ícono de lucha antisistémica; y la contraofensiva de los Estados Unidos que aplicará la estrategia de la moneda: un lado crea las «políticas de desarrollo y progreso», el otro lado financiando golpes de Estado y los armamentos de las dictaduras militares. Ambas caras destinadas a evitar alzamientos que terminen en la organización del pueblo en una nueva «Sierra Maestra» a nivel continental.

Estas estrategias de la guerra fría cumplieron sus objetivos militares y económicos en una sola vía, porque las «políticas de desarrollo» resultaron ser contraproducentes para las naciones de la región. Estableciéndose como enfoques desarrollistas, entendiéndolas como esa tendencia al desarrollo económico, que sacrifica los objetivos sociales y que “consolidó el sistema económico imperante y yuxtapuso estáticamente a las sociedades desarrolladas a las subdesarrolladas” (Tamayo-Acosta, 1989: 32).



Por otro lado, el marco eclesial que establece el surgimiento de la Teología de la Liberación, es el proceso de reforma de la Iglesia Católica. Específicamente lo sucedido en el Concilio Vaticano II realizado entre los años 1962-1965. Sin embargo, en esta oportunidad los representantes de la Iglesia de América Latina no juegan un papel fundamental, pero ven “en el concilio una llamada a la adultez, una invitación a asumir su propia realidad” (1989: 37), tomando nota de lo que sucede allí. Mientras tanto, en nuestra América, continuaban sucediendo procesos sociales contradictorios a los discursos políticos progresistas que se manejaba en esa época: “mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y sub-desempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.” (Codina, 1985; Puebla, 1979: [29]).

La originalidad de la Teología de la Liberación parte de sintetizar los contextos anteriores. A través del método sugerido por el Vaticano II: **ver, juzgar y actuar** (1985) que generará un proceso epistémico y metodológico a los cuales se les llamará: Mediación Socio-analítica, Mediación Hermenéutica y Praxis de liberación. En los siguientes incisos se verá brevemente, cómo se constituye la Teología de la Liberación y sus componentes principales. Sin profundizar en el tema más allá de lo que pueda ser útil para entender el análisis que se realizará posteriormente.

3.1.2.1. Palabra primera: análisis científico de la sociedad [Mediación Socio-analítica]
Esta mediación estará relacionada al *teólogo* [y a todo cristiano] que se atreve a ver el mundo con otros ojos y que le ayude al oprimido a observar con atisbo la realidad en la que vive, para después transformarla [fidelidad transformadora]. Siendo este un proceso de conscientización sobre y para el oprimido [la realidad histórica], tomando en cuenta las ideas de Paulo Freire y su libro: *La pedagogía del oprimido*. Esta mediación es importante, *porque toma en cuenta que debe de partir del reconocerse como sujeto oprimido en todas sus condiciones, para entenderse como sujeto que desarrolla el proceso de liberación*. Porque “no es escapando, que el prisionero recobra su libertad, sino transformandose en prisionero voluntario” (Gutierrez, 1994: 58).



En esta mediación, la teología hace uso de las ciencias sociales, es decir que usa la economía, psicología, la antropología, la sociología, entre otras para que su análisis sobre la realidad sea verdaderamente crítico. Inicia con la Teoría de la Dependencia muy difundida en el continente por la Comisión Económica para América Latina -CEPAL-, seguida de la Teoría de la Marginación; teorías que son falsamente denominadas marxistas, pero que desde ya se ve que se perturba todo aquello que atente contra los intereses del sistema y que el marxismo será como la bruja de la Inquisición que es preciso quemar. Pero la dinámica mundial merece ser más punzante para develar la realidad que se ha distorsionado.

Así que va un paso más delante de toda teología conocida y entre su instrumental teórico comienza a aplicar las ciencias sociales críticas, provenientes de la Escuela de Frankfurt. En otras palabras, ciertamente utiliza al marxismo crítico para su análisis social, no obstante los teólogos de la liberación lograron diferenciar: entre el marxismo ideológico y el marxismo científico, siendo éste último el que utilizan para el análisis de la realidad histórica de América Latina, como también de su visión teologal que impera sobre toda ciencia humana¹⁹.

3.1.2.2. *Hermenéutica para la transformación social [Mediación hermenéutica]*

A manera de metareflexión sobre los hechos de la realidad y como fundamento para la utilización de una nueva hermenéutica, se “establece una correlación o interrelación dialéctica entre los textos fundantes de la fe y la experiencia histórica” (Gutierrez, 1994: 101). En esta interpretación de la realidad a la luz de la palabra, se encuentra fundamentada en la injusticia y el pecado, los cuales padece el *pobre* en este mundo. Esta mediación es lo que hace a esta teología ser teología, como también comprometida con la transformación. De tal cuenta se busca romper con los puntos de vista neutrales que impiden el compromiso de todo creyente que se apegar a la fe vivida. “La realidad no es neutra: se mirará la realidad [...] desde el

¹⁹ Para los interesados en profundizar más en este tema ver: Dussel, E. (1988). *Teología de la liberación y marxismo*. Obtenido de enriquedussel.com:

<http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/195.1988/articulo.pdf>



ángulo de los pobres, desde los desheredados, desde el reverso de la historia” (Codina, 1985).

Las sagradas escrituras vienen a ser la articulación entre los individuos y Dios. Leerlas en clave diferente, es leer críticamente el contexto descrito para contrastarlo con sus vivencias. Nos enfrentamos pues, a una historia bíblica que narra las intenciones de Dios, propósitos claros de libertad y desapego a las cosas materiales. Es acá donde se puede entender que esta “teología liberadora no brota de un interés científico o académico, sino de un compromiso humano, que Juan Luis Segundo llama «preteológico», por transformar el mundo” (Gutierrez, 1994: 103).

3.1.2.3. *Praxis de liberación: hacerla verdad*

Ese compromiso de liberación se refleja acá, en el “hacer que la reflexión ayude a la vida” (Codina, 1985). *Ésta es la máxima expresión de la consciencia humana, en donde salta a la vista el hecho del:*

“carácter adulto que ha comenzado a asumir la praxis social del hombre contemporáneo. Es el comportamiento de un hombre cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse” (Gutierrez, 1994: 75).

Esa realización implica a seres conscientes de su situación histórica, direccionándoles a ser más decididos, a participar en la ruptura de las estructuras del orden establecido, generando de tal forma la lucha política por la dignidad, la justicia y la verdad. Porque hacer la verdad en este sentido “es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre” (Assmann, 1973: 65).

La praxis de liberación o teología política es fundamental puesto que ésta “se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la existencia humana” (Tamayo-Acosta, 1989: 57-59).



3.1.3. Pueblos indígenas: entre movimientos armados y el problema religioso
Como se ha visto, Acción Católica [re]reconfigura el proceso de colonización acercándose a los pueblos indígenas [principalmente en esas áreas geográficas]; de donde desarticula cualquier amenaza comunista para que la Iglesia Católica pueda “recuperar su poder y prestigio en la sociedad” (ODHAG, 2010). Por su parte la Teología de la Liberación, parte de posturas novedosas en cuanto logra unificar elementos fundamentales, tanto de la narrativa Cristiana como también del Materialismo histórico. De allí, que su clave *pobre*²⁰, se desarrolle para entender todo el proceso latinoamericano, y que es la categoría de análisis principal dentro de los Movimientos revolucionarios guatemaltecos en su segunda etapa.

Si bien la Teología de la Liberación hace uso de un instrumental teórico para llevar a cabo su propio discurso (Dussel, 1988), y es de acá de donde parte una interesante producción de pensamiento crítico; no significa que esta teología deje de mostrarse complaciente con nombrar genericamente a todos aquellos oprimidos, explotados y racializados. Porque al introducir a todas esas diferentes experiencias históricas en un mismo marco de análisis, es negarles su historia, su lucha e invisibilizarlos; como lo ha hecho el sistema hegemónico que se antagoniza.

Por eso se plantea a manera de hipótesis, que la formación de una diversidad de Teologías de la Liberación alternas, como la feminista o la negra, solamente refleja las necesidades de liberación de cierto grupo geográficamente localizado y con particulares experiencias. Además de que no necesariamente tiene que estar Jesucristo al medio de esa fortaleza de consciencia para generar liberación; esta lucha por la liberación o emancipación, también se da desde el despojo de los elementos colonialistas que perviven hasta nuestros días y que es lo que interesa en estos momentos a los pueblos originarios.

Con esto lo que se dice es que *la Teología latinoamericana continúa extrapolar los símbolos coloniales a sociedades plurales*; o tratando de adaptar sus mecanismos

²⁰ Por un lado la vida del dios-hombre que vivió humildemente y en condiciones de pobreza y por otro, la lucha de clases a la que apelan los marxistas.



de dominio con la amenaza de convertirse en la nueva religión de la nueva sociedad (Stoll, 2002), y que prácticamente caerían en su misma crítica.

El problema religioso que se da en la década de los setenta e inicios de los ochenta, se enmarca dentro del denominado acá como «antagonismo de hegemonía/contrahegemonía». Es decir, a todos aquellos elementos que le dan legitimidad al Proyecto de la modernidad pero sin atacar su estructura colonial. Como bien se ha argumentado, la Religión Católica históricamente ha sido un instrumento del poder colonial, ahora del poder capitalista; no obstante su estrategia de acercamiento al pueblo, traía consigo efectos contraproducentes hacia el sistema hegemónico, como lo sucedido con las Iglesias de base, las cuales “jugaron un papel relevante en la estructuración del andamiaje social de los combatientes de izquierda” (Villatoro Pérez, 2009: 173).

Y acá es donde juegan un papel principal la llegada de las sectas fundamentalistas que tratan de evitar “la participación del campesinado indígena en la lucha de clases” (2009: 127). Es decir, vinculadas a las campañas contrainsurgentes, que buscan desarticular al Movimiento guerrillero-Iglesia de base-Pueblos indígenas (2009:140).

De tal cuenta el tema religioso es importante para entender esta etapa histórica, no como normalmente se argumenta sobre su papel «relevante» para el involucramiento de los indígenas en el movimiento revolucionario; sino para entender a la religión como la influencia sobre los sujetos colonizados, sobre cómo ha determinado la lucha de poder hegemónico/contra-hegemónico y los ha enajenado a un sistema dentro de ese marco de «lucha por el poder».

3.2. Colonialidad religiosa y la [re]significación de liberación

En la etapa de los movimientos revolucionarios guatemaltecos, se establecerán los caminos para la liberación desde la cristiandad, como la ideología de poder cristiano-céntrica. Si bien la Teología de la Liberación fue fundamental para el aporte del pensamiento crítico latinoamericano, ésta continuaba reproduciendo la violencia simbólica hacia el pensamiento Otro. Los Movimientos revolucionarios retomando



esta simbiosis latinoamericana, de dos de las grandes narrativas eurocéntricas, se continuaba imponiendo al Cristo colonial, ahora como símbolo de liberación.

El Cristo llegado con la invasión se posiciona nuevamente en esta etapa contemporánea como el Dios intra-sistémico. Con la Teología de la Liberación se vuelve a divinizar este Dios pero se continúa negando al Dios alterativo; “al negar la alteridad, niega al otro [...] propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza” (Dussel, 1993: 242). En otras palabras, la fórmula contra-hegemónica usada por el Movimiento guerrillero, vuelve a ser la misma que fue utilizada por la hegemonía en su momento, y así continúa [re]configurándose una lucha del poder de corte colonial. Y es que al final de cuentas:

En “América Latina, hará el marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectarse ni servir al poder creativo de la cultura del pueblo en cuanto al simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización abstracta de marxistas «ortodoxos» con lo cual la reacción de derecha podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron de su sufrimiento, su trabajo, su cotidianeidad creadora en cuanto exterioridad del sistema” (Dussel, 1993: 245).

Con la situación anterior, se puede decir que se sustenta el principio de legitimidad al que se hacía referencia en el pasado capítulo. Puesto que los Movimientos revolucionarios jugaron un papel ideológico legitimador de la estructura social actual, porque al no consolidar su proyecto contra-hegemónico [ni tan siquiera en la estructuración de sus bases y el diálogo consensuado a lo interno de ellas] permitieron la [re]configuración hegemónica y es, cuando las sectas fundamentalistas se aprovechan del mensaje evangélico en sentido escapista para continuar perpetuando este sistema y que a partir del cual inducen la idea de que es más simple rendirse al Cristo colonial, que lo complejo de cambiar la estructura y el orden social (Stoll, 2002).

Ese alejamiento de las «*realidades temporales*», los alienaba más a la cultura de opresión y sumisión. No obstante, los Pueblos originarios logran formular a partir de



esas experiencias, su pensamiento fronterizo. Que es cuando “comenzaron a resistir la imposición de perspectivas hermenéuticas y epistémicas foráneas que devinieron hegemónicas” (Fernández Albán, 1999).

Por eso la desconfianza de los indígenas sobre el proceso revolucionario en su segunda etapa, “porque los consecuentes cambios políticos administrativos y culturales que debieran acompañarlos brillan por su ausencia o se anuncian en sus aspectos marginales e intrascendentes” (Movimiento Indígena Tojil, 1985: 24). En donde el reciclaje discursivo continúa dándole prolongación al “colonialismo interno y a limitarse a socializar medios de producción” (1985: 5). Solamente que ahora una relectura dentro del novedoso discurso que anuncia a los desterrados su liberación (Ls 61,1), como su verdad y el acompañamiento de Jesucristo en tal proyecto emancipador de todo cristiano colonizado.

Históricamente los pueblos originarios fueron autosustentables y con capacidad de autodeterminación. Posterior a la invasión se rompe esta condición y se les somete. Una de las críticas que hace en su momento Tojil es que, para cualquier proyecto derivado de procesos coloniales, no existirá ninguna otra fuerza organizada que tenga capacidad para establecer proyectos políticos reales; o en su defecto que quepan dentro de los límites aceptables por una exterioridad que domina (Movimiento Indígena Tojil, 1985).

A donde se quiere llegar en este momento, es a argumentar sobre la importancia que tuvo todo este proceso de guerra sobre el pensamiento indígena. El cual condiciona su lucidez y amalgama una lucha por la liberación, que es fortalecida desde los «errores» de las posturas que debieran de descolonizar los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales. Los Pueblos originarios advierten que su lucha se consolidará tarde o temprano, pero de que se realizará es inevitable (1985).

Con esto ya se demuestra que los indígenas [re]significan este proceso, adoptando la liberación en términos de la *[de]colonialización* y por la emancipación de las naciones naturales y tradicionales (1985). La lucha por la liberación que plantean



ellos es una lucha que deviene, ya no como *un* proyecto de imposición, sino de consenso y autodeterminación que debe de poseer todo ser humano.



Capítulo 4

4. ¿Son los pueblos indígenas profetas de la resistencia histórica por la liberación?

Las ideas que dan forma a este documento en su totalidad, parten de dismantelar diversos enfoques de corte colonial; a partir de los cuales se ha tratado de analizar procesos socio-políticos por los que han pasado los pueblos indígenas desde la invasión hasta la historia contemporánea. Y donde la pregunta que da nombre a este último capítulo, permite generar reflexiones sobre dos aspectos del sistema social actual.

El primero, describir el lado oculto de la colonialidad, en la construcción histórica de la sociedad *moderna* y, como lo puede llegar a formular Mariátegui [y dentro de la tónica del capítulo anterior], hablaba del “pecado original de la conquista: «[...] el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio»” (De Sousa Santos, 2010: 29). Esta situación muestra por un lado el [en]cubrimiento de la diferencia india como también la subsiguiente eliminación de su propia historia y su desaparición en la historia del proyecto de la modernidad/colonialidad. Por otro, el colonialismo interno que se cristaliza en la mentalidad hegemónica, con la cual se impone todo el proceso epistémico del Estado-nación imaginado por el criollo y el ladino urbano.

Como segundo, determinar la emergencia de la formación de la consciencia india en cuanto lucha contra-hegemónica, anti-sistémica y [de]colonial en sus ámbitos más profundos. Porque así como fue «necesaria» la formación de la consciencia criolla y ladina [según los primeros hispanoamericanos] para llevar a cabo los procesos geopolíticos independentistas que al final de cuentas dieron continuidad a la estructura colonial (Lavallé, 2002; Mignolo, 2000; Luján Muñoz, 1993); entonces es acá el momento para [re]significar la lucha por la **liberación** alejada de toda deformación sectaria y más vinculada a la transformación social.



Porque en este espacio, también se entiende que algunos sectores indígenas han caído en el engaño posmoderno y que han buscado únicamente su «cuota de poder»; despreciando con esto la resistencia milenaria y el conocimientos implícito en ello, en la praxis de ciertos grupos indígenas en contra del sistema colonial de larga duración. La *patria* como hoy la conocemos, se encuentra construída sobre una historia de sangre. Sangre de víctimas y mártires indígenas, así como de sus lideresas y líderes que intentaron dar respuestas a las imposiciones hispánicas-criollas-ladinas [extranjeras-internas].

4.1. La retórica de la liberación a través de los procesos históricos

Dentro de los planteamientos hegemónicos y contra-hegemónicos [sobre todo que en ambos actualmente existe una idea de «democracia sectaria», y del último, que aboga por la dictadura del proletario], “no existe ninguna otra fuerza social organizada” (Movimiento Indígena Tojil, 1985). Con esto se liquida cualquier fuerza social de liberación legítima que inicie desde todos aquellos que verdaderamente son oprimidos, explotados y discriminados.

Lo fundamental acá, es que se reflexione lo que se entiende por *liberación*, a partir de la incapacidad en la imaginación política (De Sousa Santos, 2010) por parte de sectores ideológicos que no han logrado cambios sociales y políticos viables dentro de las ideas de democracia y desarrollo; además no han tomado distancia del pensamiento eurocéntrico, con lo que, han extrapolado recetas políticas para una sociedad tan diversa como la guatemalteca. Además de que estos cambios, han sido exclusivamente para un grupo privilegiado y los establecidos como «avances», han sido marginales e intrascendentes.

Dentro de los procesos históricos, como la retórica de «liberación» mencionada, se puede rastrear a partir de la los procesos políticos que dan fin a la Colonia. En donde los procesos independentistas llevados a cabo por los criollos, se muestran como necesarios para generar la ruptura con la Corona española, al final, liberarse de las ataduras a las estructuras coloniales. Pero, como se ha hecho énfasis con anterioridad, se encontraba destinado a la formación de un espacio económico y de



explotación en beneficio de una minoría criollo-burguesa; reproduciendo con esto la “estructura mental típicamente colonial” (Luján Muñoz, 1993: 340).

Posteriormente a la Independencia [1821] y la separación de México [1823], la iglesia fue el tema de discordia entre las élites de poder político y económico por sus privilegios y poderio dentro de la nueva sociedad guatemalteca, esta institución eclesial se desarrolló como la encargada de garantizar la armonía y orden social (Deiros, 1992: 438). La Iglesia Católica ayudó a la conformación de la sociedad «criollista», y en conjunto con los conservadores, se aferraban a preservar el antiguo sistema de clases y su estructura económica.

No obstante esta alianza encontrará su antípoda en los liberales, que pretendían asegurar la ruptura entre el Estado y la Iglesia. (Holland, 2010). Los liberales son el producto de los avances teóricos e ideológicos que se posicionaban a lo largo de América Latina, que unificaban las ideas del liberalismo y la doctrina positivista (Werz, 1995: 42-49), que buscaba eliminar la mentalidad conservadora de ideas coloniales para posicionar el modelo agro-exportador y su formación de grandes latifundios.

Con Justo Rufino Barrios y la reforma liberal se marca la continuidad de las estructuras desde la perspectiva neo-colonial, más que de una nueva clase política capitalista (Luján Muñoz, 2003). Se mostraban como refundadores de la *República*, de allí que la promulgación de leyes coercitivas sean el sustento para darle forma ya no a un sistema político y social propiamente dicho, sino a un sistema económico en detrimento de una gran mayoría.

Al encontrarse en el poder, los liberales promulgan una serie de reformas destinadas a estas causas. Entre las que se destacan las leyes de enseñanza laica, confiscación de bienes de la iglesia y de los sacerdotes, como también la libertad de religión; nuevas leyes que daban paso a la creación de la ruptura entre Estado-Iglesia. Unión que se mantenía desde la etapa anterior y que era necesario terminar con estos privilegios de religiosos en el país.



Además hay que recordar que para darle fin a la denominada *Revolución de octubre*, se formará una serie de alianzas entre los representantes del sector empresarial, apadrinados por la CIA y donde se agrupará el Movimiento de Liberación Nacional [MLN]. Grupo de extrema derecha y que sentía una amenaza para su idea de Estado, entendido como aquel espacio económico de explotación. Estos últimos marcarán la historia reciente, que se niegan a una discusión real [instrumentalizando la violencia] de alternativas políticas que se lleven a cabo desde otros sectores socio-culturales que conforman este territorio geopolíticamente configurado.

Esta situación lleva a pensar que no sólo los motines o levantamientos de indios en contra del sistema han sido “insoportables para un poder fundado en la discriminación racial” (Le Bot, 1995: 239); situaciones que han sido castigadas duramente por parte de españoles y por ladinos/mestizos [recientemente] que “dieron fuego al pueblo” (Guzmán Böckler, 1970: 171). En un reciente genocidio que se suma al etnocidio ya establecido con la invasión. Como también en la formación de un pensamiento propio desde y para los pueblos nativos, ha sido intolerable para esa colonialidad del poder.

Como se puede dar cuenta de los hechos anteriores, todos los proyectos políticos han tratado de imponer la idea de «liberarse» de un estado innecesario, para darle continuidad al proceso histórico lineal establecido por la modernidad. Es decir, que los indígenas no son sujetos sin historia, sino que son parte de una historia [en]cubierta, oculta. El pecado al que se hacía referencia al inicio de este capítulo, hace que el pueblo indio pretenda sobreponerse a ese proyecto de Nación hegemónico que invisibiliza su condición cultural y niega el pensamiento alterativo, a pesar de promulgar la «democracia participativa».

4.2. La Teología de la Liberación o “la Revolución del sol”

La necesidad de liberación se encuentra intrínsecamente ligada a la condición humana; en donde todo sujeto oprimido aspira a emanciparse. Parece interesante que los elementos epistémicos que se pudieron apreciar en la práctica del



Movimiento Indígena Tojil, pueden ser reconocidos también en ciertos movimientos de Protestantes Mayas que buscan una visión distinta del entorno²¹ (Núñez, 2002); eso con base a la utilización de teorías de la liberación latinoamericana. Y claro, cabe aclarar que la Teología de la Liberación no es exclusiva de la Religión Católica.

Al hacer referencia al movimiento religioso protestante que se muestran a través de un pensamiento propio, no significa por ningún motivo que se esté exaltando una religión por otra; simplemente se trata de reflexionar la praxis de ciertas comunidades indígenas y cuerpos periferizados que activan una *epistemología espiritual/religiosa alternativa de liberación*. Y donde es preciso resaltar que también comienzan a generar la crítica hacia las estructuras implícitas en los paradigmas religiosos coloniales, esto permite resaltar las especificidades de sus prácticas socio-comunitaria.

Se sostiene la tesis, que a pesar de que la Teología de la Liberación continúa extrapolando símbolos coloniales indistintamente y [re]configurándose sistemáticamente en la sociedad moderna/colonial [en una evidente *reconquista* que en muchas ocasiones ha legitimado el sistema social moderno y la lucha por el poder en su variación hegemónica/contra-hegemónica]; también ha sido un elemento crítico importante para [re]significar la praxis del Movimiento indígena.

Por eso la Teología de la Liberación viene a ser el fundamento para reconocer la estructura de la lucha política de los indígenas. Se sabe que el denominado Movimiento maya, se constituye en los últimos años del Conflicto Armado Interno, un conflicto bélico entre el Ejército y diferentes Movimientos guerrilleros de Guatemala a lo largo de treinta y seis años (Bastos, 2013). Estos hechos socio-políticos han hecho que los *indios* ganen una visión particular de la historia (Le Bot, 1995). Pero pagando un precio muy caro. Exterminio, humillación y despojo han sido factores que les acompañaron. Pero también, una nueva forma de visión

²¹ ...por lo menos en lo que respecta a literatura. No obstante, estos escritos no son elaborados por las propias comunidades indígenas, sino por sujetos externos a ellas que logran describir las prácticas socio-religiosas otras que llevan a cabo en las comunidades.



religiosa neo-colonizadora que recae sobre ellos; a la que se ha hecho referencia suficientemente.

El pensamiento alternativo de los pueblos originarios o más preciso aún, pensamiento Otro,²² deviene crítico. Siendo éste último un componente que es apropiado por la cultura indígena y que deriva de las teorías críticas occidentales que son utilizadas por la Teología de la Liberación. En donde en una especie de meta-crítica los indígenas [re]plantean que “esa teología se ha quedado corta y no les satisface completamente” (Núñez, 2002). Al hablar de pobre en esta teología, es una categoría que pretende ocultar [como si fuera vergüenza] las diferencias culturales de los pueblos originarios en América y que busca hacerlos adoptar la lucha de clases propia del sistema.

Acá es de donde se aparta el pensamiento *indianista* [desplazando el conocimiento católico y/o protestante de «liberación»] de los conceptos de la Teología de la Liberación. Y se dice que esta teología “no nació de la acción” (Le Bot, 1995: 268); sino de grupos intelectuales que vieron un proceso eclesial “como medio de una acción” (1995: 269). Tanto Tojil como también grupos religiosos vinculados con sus comunidades de base, elaboran propuestas a través del estudio y análisis de la realidad vivida a lo largo de quinientos años de colonialidad.

Sin embargo, no se puede negar la capacidad crítica y reflexiva que brota en latinoamericana con la Teología de la Liberación; y en la Guatemala no se puede excluir la adaptación de conceptos, categorías y análisis al contexto socio-cultural; “hacerlo significaría cometer un suicidio intelectual” (1999).

A partir de lo dicho, se intentará generar a continuación una analogía y a la vez una diferenciación con la Teología de la Liberación, desde y a partir de la visión *indianista*. Visión que es definida como “visión mítica” (Núñez, 2002). Ésta es empleada por los indígenas para ver la vida desde la *comunidad histórica*, y que

²² Se hace referencia a un «pensamiento Otro», porque siguiendo la línea establecida de la perspectiva [de]colonial, argumentar sobre *otro pensamiento*, se estaría aludiendo a un pensamiento que *pretende* configurarse como único y hegemónico desde lo contra-hegemónico; lo cual se establece en las narrativas de la Modernidad [Liberalismo-Cristianismo-Socialismo].



viene a ser la totalidad diferente que no pretende imponerse; en contraposición a las narrativas [cristianas] de la modernidad que sí buscan posicionarse como verdad universal (Le Bot, 1995: 104).

Se dirá entonces, que la «visión mítica» es una resonancia de la cultura indígena a la que se le ha negado los medios necesarios para vivir dignamente desde la invasión. En esta comunidad de cultura son, pues, históricamente, sujetas/os desencarnadas/os: entendiendo como la “ausencia de lo encarnado... el hecho de quitarle la vida al cuerpo, de extraerle la sangre y quitarle los huesos a la *existencia humana*” (2002). Esa memoria histórica de *desencarnación* es la que le da fundamento a la totalidad de la existencia y experiencia nativa; y que es retornada por estas/os, en forma de resistencia.

Las prácticas opresivas y represivas hacia comunidades indígenas se sintetizan en: “etnocidio y ecocidio, penetración religiosa por parte de sectas fundamentalistas, despojo de tierras, contaminación de aguas y suelos...” (Villatoro Pérez, 2009: 189). No obstante, las comunidades han “resistido relativamente bien a toda descomposición: se ha transformado en el seno de una sociedad india más diversa y más compleja” (Le Bot, 1995: 71).

Por otro lado, la memoria juega el papel fundamental de esa «visión mítica» porque es “experiencia viva, por eso no se puede tomar el pasado y los muertos como algo estático y cerrado, sino en diálogo por la transformación” (Palencia, 2013). Y así, como la Teología de la Liberación da centralidad al hombre y seguidamente al *pobre*; los pueblos originarios le dan centralidad al *Sol*. Hay que entender que según la cosmovisión indígena, el Sol juega el papel de fuente de poder, centro en la vida [que da vida] y en la lucha por la revolución política. En otras palabras, es decisivo para la existencia humana (2002). Sin él, no habría vida, pero sin la necesidad de vida digna, no habría transformación y revolución.

Hay tres elementos que guían la lucha de resistencia indígena. Aunque muy similares a las mediaciones de la Teología de la Liberación referidas con anterioridad, estos tienen su diferenciación y que se apega más a la *comunidad*



histórica de las cuales se obtiene: **Materialismo revolucionario**, **Totalidad revolucionaria** y lo fundamental, la **Paciencia revolucionaria**.

El **Materialismo revolucionario**, no se refiere únicamente a recuperar la *existencia material*, como podría sugerirse en primera instancia. Este elemento se refiere a la práctica de reconstrucción de **todo** lo que nutre el cuerpo y lo que renueva la vida desde la comunidad de cultura (Núñez, 2002). Despojarse de la negatividad condicionada históricamente y *recuperar* la existencia material que ha sido arrebatada a través de la despolitización por parte del Estado-nación criollista.

Con respecto a la **Totalidad revolucionaria**, se refiere a una lucha integral. Es decir, no buscará separar lo material de lo espiritual, siendo estos dos elementos el complemento de la existencia humana. El punto de referencia acá viene a ser el Sol, germen de fuerza y resistencia (2002). Parece sugerente que los movimientos protestantes mayas vean al *Sol* como la esperanza de su lucha, porque esto nos hace recordar las coincidencias con el repertorio más legítimo de la mitología del Pop Wuj²³. Específicamente el relato de los dioses gemelos [Hunahpú e Ixb'alanq'e] que cobran venganza contra los señores de Xib'alb'a, y donde el primero de ellos se eleva y le toca ser el *Sol*.

Es decir, «la revolución del Sol» [o también Venganza del Sol] se encuentra profetizada muchos años atrás. Porque la “revolución maya con su centro en el Sol llega a ser una fuerza de resistencia a todos los movimientos e ideologías que se limitan a intereses en los asuntos de una sola clase social” (2002). Limitando con ello dirigir cualquier lucha, a la lucha de clases adecuada al sistema moderno/colonial.

Lo anterior nos lleva al último de los elementos de esta visión, la **Paciencia revolucionaria**. Pensando desde la lógica de los movimientos indígenas esta paciencia dista mucho de lo descubierto por Mario Payeras cuando dice: que el comportamiento de los pueblos indígenas [en el involucramiento con los movimientos guerrilleros] se “debe más a una espera milenaria que la adhesión de

²³ Siguiendo la línea de Adrián Inés Chávez significa: Libro del tiempo o Libro de los acontecimientos.



un discurso racionalizador” (Le Bot, 1995: 119). El mismo pensamiento *indianista* refuta esta concepción de las intensiones indias. Desde la lucha política de liberación, existen dos manifestaciones: resistencia múltiple y su capacidad de encontrarse en revolución por largo tiempo (Núñez, 2002). Se sintetiza en el “tiempo oportuno” o “el tiempo correcto” (2002). Porque, “la lucha anticolonial de los mayas se dará tarde o temprano en el país” (Movimiento Indígena Tojil, 1985).

Esto recuerda una vez más cuando en la praxis de los dioses gemelos que estratégicamente buscaban vencer a los que les causaban dolor o pena. En este relato se puede ver la [re]configuración de la lucha por la venganza de sus antepasados, “nosotros, los que aquí veis, somos, pues, los vengadores de los dolores y sufrimientos de nuestros padres” (Recinos, 1988: 155).

Esto permite observar en los pueblos indígenas, que para darle prolongación a su proceso propiamente humano de liberación, a través de su permanente resistencia milenaria, se hacen una pregunta crucial que se refiere a que: “no es si una tradición religiosa es o no es similar a la otra, sino cómo pueden ambas producir vida [dignificar la vida] cuando en todo lo que nos rodea [históricamente] hay muerte” (Núñez, 2002).



Reflexiones finales

I.

A lo largo de quinientos años, la resistencia del pueblo indígena no ha sido una mera casualidad o una alucinación, en donde ellos ven amenazada su cultura, espiritualidad y sus prácticas comunitarias. Esto tomando en cuenta que ha existido una serie de «camuflajes» en los que se ha presentado el proyecto de la modernidad. El que mejor ha podido sobrepasar cualquier época, análisis y crítica ha sido la narrativa cristiana y las practicas racistas.

Primero por ser una cuestión impuesta como *verdad única* y deslegitimando cualquier interpretación del mundo que pueda crear una identidad alternativa; segundo porque es un elemento social que ha justificado el racismo y por lo tanto la negación epistémica y ontológica, situaciones que se han «normalizado» en las relaciones cotidianas. En ambos puntos, se niegan al ser humano [en toda su esencia] que no asuma al hombre-dios colonial.

En muchas ocasiones se habla de una «nueva religión» o de un «sincretismo religioso». Aquello que es el producto de un sometimiento o bien a la conciliación de dos elementos de diferente consciencia, pero se tiene la idea de la preeminencia el cristianismo el cual se «deforma» con la espiritualidad indígena. En este caso se alude, más que a un factor histórico religioso-espiritual, se refiere a una imposición-resistencia y que explican un proceso de colonialidad, determinado por un contexto socio-político de corte colonial.

Desde la visión general y complaciente, se dice que no existe problema al intentar incidir desde el cristianismo a la transformación de los cambios políticos. Incluso *¡así es como debe ser la religión!* Pero en sí, estas prácticas, única y exclusivamente buscan desvanecer la identidad, la comunidad, y la nación del Otro; así también como sus conocimientos, su cultura, su pensamiento y políticas propias. Al final, mostrándolas como una expresión que cobra brillo sólo por haberse sumado al proyecto revolucionario.



II.

Los sujetos colonizados interpretan realidad en formas dicotómicas. Para estos sujetos, el Socialismo es la perversidad en la política y el Neoliberalismo es la panacea en la sociedad y que en algún momento, se logrará sacar de la miseria a todas las naciones latinoamericanas del subdesarrollo. El Socialismo a pesar de todo, es tolerado y tiene una cantidad considerable de personas que abogan por esta, como la fórmula para tanta opresión y explotación histórica del proyecto capitalista.

Ambas se enfrentan en una lucha por consolidar el poder geopolítico dentro del sistema moderno/colonial. Mientras tanto la existencia de planteamientos políticos alternativos contra-hegemónicos, anti-sistémicos y *[de]coloniales*, son rechazados por ambas ideologías, porque esas alternativas no son factibles. No obstante, en una sociedad como la guatemalteca, donde poco más de la mitad de la población total pertenece a una nacionalidad y cultura diferente a la establecida administrativamente, es bastante probable que ninguna de las posturas de la colonialidad, no sea verdaderamente representativa y que al final, coercitivamente, se tenga que abogar por el ideal de la nación suprema impuesta por el sistema legal de dominación.

El colonialismo tiene como producto un Estado-nación configurado por el «racismo» inherente al proyecto de la modernidad. Es desde este lugar, de donde se ve la cuestión étnico-nacional como el problema a resolver. Ya sea exterminándola, asimilándola o integrándola, estos llevan una gran carga racista que despolitiza a los pueblos nativos. Y es que los «grupos étnicos» han sido vistos como una amenaza a los intereses capitalistas, sus levantamientos históricos han sido borrados porque generan cierta intranquilidad para las élites de poder. Pero también han sido observados con recelo, por ser grupos que atentan contra la unidad revolucionaria.

A pesar de esto, los pueblos originarios buscan transformar un sistema socio-político carente de imaginación política, para consolidar nuevos conocimientos sustentados en las experiencias de colonialidad. Las luchas políticas *indianas* son



luchas que abarcan todos los ámbitos de opresión vivida, asumen tanto lo **contra-hegemónico** por ser un sistema de explotación; **anti-sistémica** por ser un sistema injusto y desigual y; **[de]coloniales** porque buscan generar la ruptura definitiva con una estructura inicial que es donde se configurada el racismo y el patriarcado; proyecto “mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente” (Restrepo, 2010: 17).

III.

Como se decía anteriormente, la lucha de resistencia por la emancipación de los pueblos indígenas en este Estado centralista, involucra todas las dimensiones sociales y se dirige contra todas las formas de opresión (Movimiento Indígena Tojil, 1985). De allí, que se diga que es una lucha contra-hegemónica, anti-sistémica y *[de]colonial*, y no únicamente dentro de la lucha de clases divulgada por los marxistas.

Los pueblos indígenas no pueden desatender una lucha de clases o contrahegemónica porque ellos han sido sujetos históricamente explotados; no pueden soslayar la lucha anti-sistémica por ser parte de las injusticias y donde los «derechos» son sólo limitaciones del mismo sistema para evitar que intervengan en los intereses económicos de las élites de poder. Y no pueden olvidar la lucha *[de]colonial*, porque es el paso obligado y que abarca las dos anteriores, la cual se refiere al rompimiento con los patrones de poder colonial (Restrepo, 2010) que conforma todo el sistema mundo moderno/colonial.

Con el concepto de resistencia, se hace referencia a la fuerte oposición por parte de los indígenas a los elementos de corte colonial. En este espacio específicamente, a las epistemologías cristianas. Que en los dos momentos analizados continúan con el proceso neo-colonizador. No obstante, a nivel local aún subsistirán componentes fuertes que continúan su inagotable *resistencia* y que permanecieran bajo cuestionamiento dentro de ese imaginario cristiano/racial que pretende alienarlo a un *sistema socio-político ilegítimo para intereses comunitarios*.

Y donde la Colonialidad religiosa, es una categoría que se busca desarrollar como complemento de las teorías *[de]coloniales*. Si bien es cierto que en la



[De]colonialidad no existe esta categoría, más que la Colonilidad del poder, del ser y del saber; y donde poco se ha desarrollado la categoría cultural. Pero en este trabajo encontramos elementos para saber que en el caso específico guatemalteco el elemento religioso es un eje colonizador que ha estado presente y en proceso de [re]configuración.

IV.

Lo establecido lo largos de los cuatro capítulos, muestra un proceso histórico marcado por la idea de Estado-nación en función de diferentes intereses: económicos, políticos, sociales y étnicos; pero ninguno de esos se sobrepone hasta el momento a la idea hegemónica de democracia capitalista.

No cabe duda que darle continuidad a los paradigmas de sociedad, desde los intereses sectarios, es uno de los principales problemas a resolver en la actualidad. Si se parte desde ese aspecto, siempre se caerá sobre el error de [en]cubrir expresiones políticas que trasciendan el racismo inherente en los proyectos de nación actual.

Hasta no trascender el tema del racismo dentro de los proyectos políticos que intenta generar los cambios a lo interno del sistema, se terminará nuevamente alienando a los sujetos a un sistema social ajeno a sus intereses y del cual nunca serán parte. Porque únicamente se cerrarán en la idea de redistribución de los medios de producción y dejando intactos los problemas estructurales de la colonialidad.

El tema del racismo toma relevancia en el estudio, porque como ya se dijo, se plantea un ocultamiento bajo el discurso del multiculturalismo, porque se está abierto a las diferencias, única y exclusivamente, cuando los pueblos indígenas acepten como «proceso evolutivo» el integrarse al proyecto de nación que dice ser incluyente.



Referencias

- Acebo Ibáñez, E. d. (2006). *Diccionario de sociología*. Buenos Aires: Claridad.
- Ba Tuil, K. M. (22 de Agosto 2009). *Guatemala: propuestas mayas para refundar el Estado y la Nación (de la resistencia al poder)*. Obtenido de Issuu.com: <http://issuu.com/albedrio/docs/propuestastadetransformacionesestadosdesdelospuebl>
- Bastos, S. (2013). La emergencia de los pueblos indígenas como actores políticos. Los mayas en Guatemala: la construcción de un actor y una acción política. En V. Álvarez Aragón (Ed.), *Guatemala: historia reciente (1954-1996). Tomo III Pueblos indígenas, actores políticos* (págs. 59-103). Guatemala: FLACSO.
- Bayle, C. (1992). Una pedagogía original. En R. Gamba, *La cristianización de América* (págs. 122-125). México: Mapfre.
- Casaús Arzú, M. E. (2002). *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca.
- CEUR. (Septiembre de 1995). *El indígena guatemalteco y su lucha de resistencia durante la colonia: la religión, la familia y el idioma*. Obtenido de http://ceur.usac.edu.gt/pdf/Boletin/Boletin_CEUR_27.pdf.
- Codina, V. (1985). *Teología de la liberación*. Recuperado el 15 de Agosto de 2013, de Servicios Koinonía: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CODINA>
- Cojtí Cuxil, D. (2003). Heterofobia y racismo guatemalteco, perfil y estado actual. En O. España (Comp.), *Discriminación y racismo* (págs. 49-90). Guatemala: Óscar de León Palacios.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1999). *Guatemala: memoria del silencio* (Vol. I). Guatemala: CEH.
- Cuellar, O. (6 de Agosto de 2011). *Aportes para la memoria histórica de la guerra en Guatemala*. Obtenido de albedrio.org: <http://www.albedrio.org/htm/documentos/ApuntesMemoriaHistorica.pdf>
- Dary, C. (2013). El Estado y los indígenas: del indigenismo al multiculturalismo. En V. Álvarez Aragón (Ed.), *Guatemala: historia reciente (1954-1996). Tomo II Pueblos indígenas, actores políticos* (págs. 105-167). Guatemala: FLACSO.



- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Deiros, P. A. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Dussel, E. (1988). *Teología de la liberación y marxismo*. Obtenido de enriquedussel.com: <http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/195.1988/articulo.pdf>
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro.
- Dussel, E. (1993). El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx. En E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (págs. 235-256). España: Editorial Verbo Divino.
- Eliade, M., & Couliano, I. (1993). *Diccionario de las religiones*. (I. Arias Pérez, Trad.) México: Paidós.
- Falla, R. (1980). *Quiché rebelde* (Vol. 7). Guatemala: Editorial Universitaria.
- Fanon, F. (Noviembre de 1983). *Racismo y cultura*. (E. Glissant, Ed.) Recuperado el 20 de Octubre de 2013, de El correo de la unesco. Una ventana abierta al mundo: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000747/074705so.pdf>
- Fazio Fernández, M. (2007). *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid : Ediciones Rialp S.A.
- Fernández Albán, A. (1999). *Des-colonialidad y Teología de la Liberación: una exploración del desarrollo del "pensamiento des-colonial" y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación*. Obtenido de Journal of Hispanic / Latino Theology: <http://latinotheology.org/node/128>
- Figueroa Ibarra, C. (1991). *Socialismo y revolución en Centroamérica*. Recuperado el 21 de Mayo de 2014, de Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/search.php?limit=author&op=search&query=Figueroa%20Ibarra%20Carlos>
- Garzón López, P. (Mayo-Agosto de 2013). *Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental*. (Andamios, Ed.) Recuperado el 2 de Mayo de 2014, de redalyc.org: <http://www.redalyc.org/pdf/628/62828837015.pdf>
- Grosfoguel, R. (enero-junio de 2012). *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona*



- del no-ser?* Obtenido de Revista Tabula Rasa:
<http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>
- Guerra-Borges, A. (2004). *Guatemala: 60 años de historia económica (1944-2004)*. Guatemala: Armar Editores.
- Guzmán Böckler, C. (1970). *Guatemala : una interpretación histórico socia*. México: Siglo XXI.
- Holland, C. L. (4 de enero de 2010). *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Guatemala*. (C. Luna Hernández, Trad.) Recuperado el 6 de septiembre de 2011, de PROLADES:
http://www.prolades.com/cra/regions/cam/spanish/rel_guate09spn.pdf
- II Encuentro-taller "Cultura y espiritualidad Maya". (2000). *Tierra y espiritualidad Maya*. Guatemala: Voces del tiempo.
- Juan, XXIII. (28 de Noviembre de 1959). *Princeps Pastorum*. Recuperado el 2 de Mayo de 2014, de La Santa Sede:
http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps_sp.html#_ftnref37
- Kriukov, M. (Noviembre de 1983). *Los orígenes de las ideas racistas*. (E. Glissant, Ed.) Recuperado el 20 de Octubre de 2014, de El correo de la unesco. Una ventana abierta al mundo:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000747/074705so.pdf>
- Lavallé, B. (2002). Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano. En C. Popeney Hart, & A. Chacón Gutiérrez, *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana* (págs. 17-35). Heredia, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Heredia.
- Le Bot, Y. (1995). *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lepe-Carrión, P. (Septiembre/diciembre de 2012). Civilización y barbarie. La instauración de la "diferencia colonial" durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural". *Andamios*, 9(20). Obtenido de Andamios: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632012000300004&script=sci_arttext#nota
- Luján Muñoz, J. (1993). *Historia general de Guatemala* (Vol. II). Guatemala: Asociación de Amigos del País.
- Luján Muñoz, J. (1993). *Historia general de Guatemala* (Vol. IV). Guatemala: Asociación de Amigos del País.



- Luján Muñoz, J. (2003). *Inicio del dominio español en indias*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Lupo, A. (1996). *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo*. Recuperado el 20 de Abril de 2014, de Revistas Científicas Complutenses:
<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/viewFile/RASO9696110011A/10292>
- Mackay, J. (1991). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. Perú: Colegio San Andrés.
- Macleod, M. (2013). Pueblos indígenas y revolución: Los (des)encuentros entre indianistas y clasistas. En V. Álvarez Aragón (Ed.), *Guatemala: historia reciente (1954-1996). Tomo III Pueblos indígenas, actores políticos* (págs. 25-58). Guatemala: FLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (comps). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marx, C., & Engels, F. (2004). *El manifiesto comunista*. San Salvador: Editorial Jurídica Salvadoreña.
- Memmi, A. (Noviembre de 1983). *Racismo y odio del otro*. (E. Glissant, Ed.) Recuperado el 20 de Octubre de 2014, de El correo de la unesco. Una ventana abierta al mundo:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000747/074705so.pdf>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (págs. 79-117). Venezuela: UNESCO.
- Mignolo, W. (Julio-Diciembre de 2008). Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Tabla Rasa*. Obtenido de scielo.org: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200004&script=sci_arttext
- Mora, L. (2009). *Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro?* Obtenido de <http://www.academia.edu>:
http://www.academia.edu/301898/Francisco_de_Vitoria_y_Bartolom%C3%A9_de_Las_Casas_desde_la_perspectiva_del_pensamiento_decolonial_Encubrimiento_o_reconocimiento_del_Otro



- Morales Sic, J. R. (2004). *Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. Guatemala: FLACSO Sede Guatemala.
- Movimiento Indígena Tojil. (Enero de 1985). *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federalista*. Recuperado el 17 de Diciembre de 2014, de Princeton University Library: <http://publ.princeton.edu/sheetreader.php?obj=dj52w5812>
- Murga Armas, J. (2006). *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria : Santiago Atitlán, Guatemala*. Guatemala: Impresiones Palacios.
- Núñez, E. (Julio-diciembre de 2002). *Teología y revolución*. Obtenido de ObreroFiel.com.
- Océano. (1989). *Enciclopedia básica visual* (Vol. 3). España: Grupo Editorial Océano.
- ODHAG. (2010). *Guatemala: Nunca más. Informe proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica (Versión digital)*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado.
- ODHAG. (2011). *Testigos del morral sagrado*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.
- Organización del Pueblo en Armas -ORPA-. (Reimpreso, Mayo 1989). *Racismo I*. Guatemala: Documento de la Organización del Pueblo en Armas. Fotocopia.
- Palencia, S. (Diciembre de 2013). *"Compañeros, yo me voy al campo". Reflexiones desde el exterminio de la rebelión indígena en Guatemala (1980-1982)*. Recuperado el 17 de Abril de 2014, de Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index?action=fi_aff&id=3662
- Paruzzo, D. P., & Engert, V. (2009). *Diferencia colonial: lugar de encuentro*. Recuperado el 2014 de Octubre de 20, de Revista Borradores: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol10-11/pdf/Diferencia%20Colonial,%20Lugar%20de%20encuentro.pdf>
- Payeras, M. (1997). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: ensayos étnicos 1982-1992*. Guatemala: Luna y Sol.
- Prien, H.-J. (1985). *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Recinos, A. (1988). *Popol Vuh*. Guatemala: Piedra Santa.



- Restrepo, E. R. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Samuels, A. (1989). *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*. España: Editorial Verbo Divino.
- Sepúlveda, J. G. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stoll, D. (2002). *¿Por qué podría no funcionar la Teología de la Liberación?* Obtenido de Nódulo: <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp10c.htm>
- Tamayo-Acosta, J. J. (1989). *Para comprender la Teología de la Liberación*. España: Verbo Divino.
- Uña Juárez, O., & Hernández Sánchez, A. (2004). *Diccionario de Sociología*. Madrid: Esic.
- Vilas, C. (1989). *Transición desde el subdesarrollo. Revolución y reforma en la periferia*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- Villatoro Pérez, A. (2009). *El campesinado y la cuestión étnico nacional en Guatemala*. México: Castellanos Editores, S.A. de C.V.
- Werz, N. (1995). *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Venezuela: Nueva Sociedad.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. (A. García Castro, Trad.) Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.