

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR
FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA

"LUIS DE LIÓN Y EL GESTO DECOLONIAL EN EL TIEMPO PRINCIPIA EN XIBALBÁ."

TESIS DE GRADO

LUIS ALFREDO ALVIZURES GARCIA

CARNET 11970-08

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, JUNIO DE 2018
CAMPUS CENTRAL

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR
FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA

"LUIS DE LIÓN Y EL GESTO DECOLONIAL EN EL TIEMPO PRINCIPIA EN XIBALBÁ."

TESIS DE GRADO

TRABAJO PRESENTADO AL CONSEJO DE LA FACULTAD DE
HUMANIDADES

POR
LUIS ALFREDO ALVIZURES GARCIA

PREVIO A CONFERÍRSELE
EL GRADO ACADÉMICO DE LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, JUNIO DE 2018
CAMPUS CENTRAL

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

RECTOR: P. MARCO TULIO MARTINEZ SALAZAR, S. J.

VICERRECTORA ACADÉMICA: DRA. MARTA LUCRECIA MÉNDEZ GONZÁLEZ DE PENEDO

VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN: ING. JOSÉ JUVENTINO GÁLVEZ RUANO

VICERRECTOR DE INTEGRACIÓN UNIVERSITARIA: P. JULIO ENRIQUE MOREIRA CHAVARRÍA, S. J.

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO: LIC. ARIEL RIVERA IRÍAS

SECRETARIA GENERAL: LIC. FABIOLA DE LA LUZ PADILLA BELTRANENA DE LORENZANA

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

DECANO: MGTR. HÉCTOR ANTONIO ESTRELLA LÓPEZ, S. J.

VICEDECANO: DR. JUAN PABLO ESCOBAR GALO

SECRETARIA: LIC. ANA ISABEL LUCAS CORADO DE MARTÍNEZ

DIRECTOR DE CARRERA: MGTR. MARIO ESTUARDO LÓPEZ BARRIENTOS

NOMBRE DEL ASESOR DE TRABAJO DE GRADUACIÓN

DRA. AIDA ELIZABETH TOLEDO ARÉVALO

REVISOR QUE PRACTICÓ LA EVALUACIÓN

MGTR. CARLOS GERARDO GONZÁLEZ ORELLANA

Guatemala 25 de mayo de 2018

Señores
Facultad de Humanidades
Campus Central
Universidad Rafael Landívar

Atentamente me dirijo a ustedes en mi calidad de asesora nombrada para el trabajo de graduación del estudiante Luis Alfredo Alvizurez García, carnet 1197008, identificado con el título: "LUIS DE LIÓN Y EL GESTO DECOLONIAL EN EL TIEMPO PRINCIPIA EN XIBALBÁ".

El trabajo de asesoría fue iniciado en mayo de 2017 y finalizado en mayo de 2018. Luego del proceso de orientación, discusión y sugerencias en el abordaje de la investigación, así como la lectura y revisión del informe final, puedo afirmar que hemos terminado satisfactoriamente con el trabajo de graduación.

Me parece que con este acercamiento a la obra de Luis de Lión ya mencionada, y la aplicación de un análisis desde la teoría decolonial, el estudiante añade críticamente ideas novedosas y actuales sobre los estudios que se siguen haciendo sobre esa obra, en el campo de la literatura guatemalteca, y en el necesario estudio de la novela guatemalteca contemporánea, escrita por sujetos mayas.

El trabajo también cumple con los requisitos establecidos recientemente por la Dirección del Departamento, y puede ser sometida para su revisión final.

Atentamente,



Dra. Aida Elizabeth Toledo Arévalo



Universidad
Rafael Landívar

Tradición Jesuita en Guatemala

FACULTAD DE HUMANIDADES
No. 052717-2018

Orden de Impresión

De acuerdo a la aprobación de la Evaluación del Trabajo de Graduación en la variante Tesis de Grado del estudiante LUIS ALFREDO ALVIZURES GARCIA, Carnet 11970-08 en la carrera LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA, del Campus Central, que consta en el Acta No. 051847-2018 de fecha 13 de junio de 2018, se autoriza la impresión digital del trabajo titulado:

"LUIS DE LIÓN Y EL GESTO DECOLONIAL EN EL TIEMPO PRINCIPIA EN XIBALBÁ."

Previo a conferírsele el grado académico de LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA.

Dado en la ciudad de Guatemala de la Asunción, a los 20 días del mes de junio del año 2018.

 Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala
Facultad de Humanidades
Secretaría de Facultad

LIC. ANA ISABEL LUCAS CORADO DE MARTÍNEZ, SECRETARIA
HUMANIDADES
Universidad Rafael Landívar

*Al pueblo indígena maya
por ser la inspiración de estas letras*

INDICE

RESUMEN	1
I. INTRODUCCIÓN	2
II. MARCO TEORICO: EL PORQUÉ DEL ABORDAMIENTO TEÓRICO	7
2.1. Estudios postcoloniales	8
2.2. Definición	8
2.3. Origen de los estudios culturales, post y decoloniales	12
2.4. Latinoamérica en los estudios postcoloniales	13
2.4.1. Periferia y subalternidad	13
2.4.2. Hibridez	15
2.4.3. Decolonialidad	17
2.4.4. Transmodernidad	23
2.4.5. Diferencia colonial	24
2.5. Interseccionalidad	25
2.6. Deconstrucción como medio hacia una postura crítica alternativa	30
2.7. El gesto decolonial	37
III. EL DESDE DÓNDE	40
3.1. Luis de León	40
3.1.1 El escritor	43
3.1.2. El indígena	45
3.1.3 Desaparición	46
3.2. Contexto Histórico	47
3.3. La novela indígena guatemalteca	53
3.3.1. La catalogación de novela indígena	57

3.3.2. Luis de Li3n en la literatura de Guatemala	59
IV. AN3LISIS Y HORIZONTE	66
4.1. Planteamiento del problema	66
4.1.1. La novela	68
4.2. Gesto decolonial	71
4.2.1. Discusi3n sobre la propia identidad	72
4.2.2. Desarticulaci3n de las relaciones de poder y dominaci3n	78
4.2.3. Identificaci3n de valores propios y la asimilaci3n de los impuestos	85
4.3. Aporte a la narrativa ind3gena	90
4.4. Apostilla: El impacto religioso	93
V. CONCLUSIONES	97
VI. Lista de trabajos citados	102

RESUMEN

Esta tesis analiza la novela *El tiempo principia en Xibalbá* del kaqchikel Luis de Lión. El autor de este trabajo investigativo se plantea un análisis que pueda aportar a la construcción de una bibliografía que se interese por conocer la literatura indígena del país. Haciendo uso de la deconstrucción como método para preparar una crítica literaria alternativa, se echa mano de los diversos aportes que desde Latinoamérica se ha dado a los estudios postcoloniales. Es así como se desarrolla el *gesto decolonial*, es decir, la expresión liberadora de las imposiciones de la colonialidad amarradas con las intenciones de manifestación de la propia identidad. Desde la libertad que el aparato teórico ofrece se propone escuchar y ser confrontado por la voz misma de Luis de Lión.

I. INTRODUCCIÓN

Las expresiones propias de cada región del mundo, y especialmente de aquellos lugares en donde la dominación extranjera ha estado presente, toman fuerza con la creciente valoración de lo plural, lo diverso y lo específico. En este sentido escuchar la voz a los pueblos originarios de Guatemala se hace importante ya que los pueblos indígenas, tras la conquista y colonia española, han sido marginados, excluidos y despreciados en todos los ámbitos posibles. Su voz en la literatura había sido relegada a una secundaria o eran los ladinos quienes asumían la iniciativa para hablar de ellos. Escuchar a los indígenas en su propia voz y desde su propio entendimiento de sí mismos abre nuevos mundos de interpretación y posibilita el acercamiento a una literatura nueva para el mundo occidentalizado.

Luis de Lión es uno de los narradores guatemaltecos que se reconoció como indígena y que escribió desde la pertenencia a su pueblo. Se descubrió como Otro frente a los ladinos y profundizó en su propia identidad. Su novela *El tiempo principia en Xibalbá*, publicada de manera póstuma, es una entronización al entendimiento de un mundo que se descubre como Otro expresándose desde realidades que no le pertenecen. Sobre todo se trata de una manifestación de la voz de un sujeto que, desde las periferias, expresa su visión de una realidad vivida, es decir, desde la experiencia de una cadena de opresión, que se desencadena como discurso creativo.

Por lo anterior, se podría considerar la obra de Luis de Lión un aporte valioso en la construcción de un pensamiento postcolonial, situando su narrativa no solo en la periferia de Occidente, sino también en la de la sociedad guatemalteca, ya que favorece la construcción de una identidad liberada de los cánones impuestos. Asimismo, desde la riqueza literaria que el autor le aporta a las letras del país, se puede evidenciar la crítica mordaz al colonialismo y la búsqueda de las expresiones propias en función de la construcción y visibilización de la identidad. Es por ello que el presente trabajo documental puede generar aportes que afiancen la figura del autor al introducir su obra en la comprensión de los estudios postcoloniales. Así, este trabajo académico pretende determinar la presencia de una propuesta decolonial en su narrativa. A esa propuesta se le denominará: *gesto decolonial*.

Para la construcción y entendimiento del *gesto decolonial* se buscará hacer un recorrido por las categorías y propuestas del pensamiento postcolonial. Este acercamiento se hará desde la discusión de varios autores que proponen categorías y formas de interpretación. Algunos de estos aportes son presentados por Walter D. Mignolo que en distintos artículos y publicaciones analiza la noción de lo postcolonial. Esta es una categoría que aporta a la problematización de los discursos desde la periferia viendo más allá de las diferencias entre estos discursos y los hegemónicos. Descubre que se realizan articulaciones, movilidad y fluidez entre ambas posiciones, con lo cual las relaciones culturales son mucho más matizables y complejas. En esta noción se presenta una crítica a las relaciones de poder entre “colonizador/colonizado” y “centro/periferia”. Además permite desplazar esta crítica a todos los ámbitos de relaciones de poder, como el poder patriarcal frente a la equidad de género.

Se sostiene que la alternativa decolonial nace de la diversidad frente a la única manera de leer la realidad monopolizada por un pensamiento único, el occidental. Esta forma de entender la realidad hace que se empobrezca el conocimiento y que se pierda la riqueza de los distintos tipos de saberes. Por ello se plantea la descolonización como una posibilidad de conflicto y de reclamo al derecho de existir, a manifestar el derecho a ser reconocido. Hacer la distinción entre “su” historia y la “nuestra” es un inicio para entender también el progreso, la idea de Otro, el poder y la identidad misma. Este autor manifiesta la cercanía que otros conceptos tienen con la idea decolonial, como: “transmodernidad” de Enrique Dussel o “periferia” de Hugo Achúgar.

Por otra parte, para profundizar en el tema de la identidad, siempre desde los estudios postcoloniales, Néstor García Canclini hace un análisis de la forma cómo se relaciona la cultura con la modernidad y las nuevas manifestaciones que se gestan desde Latinoamérica. Es un intento de interpretación de las relaciones y la forma no lineal de su desarrollo, y de cómo se entremezclan e influyen mutuamente. El aporte que el autor hace es abrir caminos para entender las identidades latinoamericanas desde el concepto de la hibridez.

Por su parte, Juan Blanco realiza un aporte significativo al analizar los contenidos de los estudios culturales. Se trata de una problematización del avance histórico que el

pensamiento latinoamericano ha experimentado tras el surgimiento y superación de las teorías de la liberación. Este texto permite caracterizar el pensamiento postcolonial y les da sentido a las interpretaciones que de él se extiende. Aparecen las aplicaciones que se les puede dar, como las propuestas de mujeres que, desde el tema de género, involucran otras categorías y redefinen interpretaciones vinculadas al género, la cultura y la raza. Este es el caso de María Lugones, quien se interesa por la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad. Su objetivo es entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, es decir, mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad del poder y del género. La mirada amplia con que se aborda la temática permite profundizar en las luchas auténticamente postcoloniales de liberación del discurso hegemónico. Sus ideas aportan a la construcción del pensamiento postcolonial al sistematizarlo en la temática concreta del feminismo.

Para aprovechar el aparato categorial que la decolonialidad aporta a la liberación, se hará un acercamiento a la deconstrucción para aprovechar sus bases y aplicarlas al análisis crítico de la obra de Luis de Lión. Para ello se seguirá la propuesta de Jonathan Culler en la búsqueda de una postura crítica que responda a la compleja realidad de la obra en estudio. Pero además se atenderá a los aportes que otros autores han ofrecido en relación a la literatura indígena y a la novela *El tiempo principia en Xibalbá*. Es importante resaltar que los estudios en torno a Luis de Lión son relativamente desconocidos y pocos. Además las tesis que se han escrito al respecto no se han profundizado en el análisis desde los pensamientos postcoloniales. Por ello se tuvo un acercamiento a artículos y libros que lo estudian a él y a sus aportes a la literatura indígena.

En torno a la temática literaria indígena se aprovecha el aporte de Laura Martín en el escrito titulado *Luis de Lión y la persistencia de la tradición retórica maya* que forma parte de las Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica. Este escrito hace una relación histórica de la tradición maya en la escritura con la del autor en estudio. Se toma como referencia su historia biográfica y su ser indígena para analizar los patrones expresivos de la retórica maya en *El tiempo principia en Xibalbá*. La referencia indígena más importante dentro de la literatura es el *Popol Vuh* y por ello se trazan relaciones entre estas obras.

Por otro lado Emilio del Valle Escalante ofrece distintas publicaciones en donde realiza un análisis de la novela desde la perspectiva de las primeras manifestaciones epistemológicas y políticas del llamado Movimiento Maya en Guatemala. El autor propone que esta obra desmitifica y desarticula construcciones tradicionales y estereotipadas del mundo indígena en el discurso indigenista, es decir, en la literatura sobre los indígenas que es escrita por personas no pertenecientes a esta comunidad. Se le considera un esfuerzo por darles la palabra a los mismos indígenas y dejarlos manifestarse a ellos mismos. Del mismo modo, se reconoce en Luis de Lión el valor por proponer un reconocimiento maya como discurso liberador de los prejuicios impuestos sobre su grupo étnico y la alternativa para una lucha anticolonial y antirracista para el mundo maya e indígena en general.

Un aporte importante es ofrecido por Mario Roberto Morales al hacer un análisis de la crítica a la literatura maya y al recorrer la experiencia de Luis de Lión. La principal contribución que se ofrece es un reconocimiento del mundo indígena desarrollado en De Lión, al mismo tiempo que se cuestiona por el papel y sentido que tiene un buen representante de la literatura indígena. Así mismo, Karen Poe trabaja la novela desde tres ejes centrales para su interpretación: la sexualidad, la etnia y el poder. Desde este esfuerzo se pueden encontrar líneas interpretativas que manifiestan las relaciones de poder entre el género y etnia. Además se observa que en el texto se trataría de la construcción de identidad que el autor de la novela podría estar realizando desde las categorías antes mencionadas.

En síntesis, las propuestas investigativas y argumentativas que se han encontrado en relación al autor en estudio, como a las teorías críticas postcoloniales son ricas en diversidad y profundas en su contenido. Esto favorece al estudio aportando a un conocimiento que no es nuevo pero que está en construcción aún. Por una parte los estudios postcoloniales abren caminos para que las voces que habían sido relegadas en las periferias sean escuchadas, al mismo tiempo que ofrece un sustento teórico para interpretarlas y aprovechar su contenido al ser incluido en la propuesta deconstructivista. Por otra parte, el contenido literario, antropológico, social y cultural que Luis de Lión ofrece en su novela, favorece la construcción de estudios variados, que aporten desde distintas perspectivas al entendimiento de la realidad del mundo transmitida por su autor.

*Los hombres sentimos envidia de los dioses:
ellos están en el cielo y nosotros, en la tierra,
ellos vuelan sin necesidad de alas
y nosotros tenemos que hacerlo sobre aviones,
ellos hacen los milagros y nosotros tenemos que adorarlos.¹*

¹ Luis de Lión. "Los creadores". *Poemas del volcán de fuego*. Guatemala: GRAFICASA, 1998.

II. MARCO TEÓRICO: EL PORQUÉ DEL ABORDAMIENTO TEÓRICO

Las ideas y desarrollo de pensamiento que se desea discutir en este apartado teórico nace a partir de la lectura de la obra del escritor guatemalteco, Luis de Lión, y su obra principal, *El tiempo principia en Xibalbá*, originalmente concebida por el autor a fines de la década de 1960 e inicios de 1970. Se manejan en este estudio varias ideas que suponen estar insertas como teorías en la construcción de una novela o narrativa tan distinta a otras obras del corpus de novela guatemalteca, titulada por algunos estudiosos como “política” o “de la guerrilla”, por haber sido concebida por su autor en la alta modernidad latinoamericana, momento clave para la guerra civil en Guatemala.² El año 1972 es importante, porque es el momento en que Luis de Lión gana el Premio de Novela de Quetzaltenango³, momento en que aparece a la luz y se lee completa, aunque tal vez no revisada, la obra de la que se ocupa este estudio.

En una revisión de la bibliografía crítica sobre la obra, se observó que todavía ni los críticos iniciales ni tampoco los últimos trabajos críticos, tanto tesis como otros estudios académicos y no académicos, han trabajado los insumos que se pretende abordar en este trabajo, como lo es, el asunto de la perspectiva decolonial de la novela, pero principalmente porque se problematiza la novela como una narrativa fundacional en cuanto al gesto decolonial, dentro del campo de la narrativa guatemalteca y posiblemente centroamericana. Con este propósito se comentan y discuten estos y otros temas críticos aledaños, para abrir un nuevo debate alrededor de esta novela que, aunque corta, es única en la década de 1970, pues se trata de la primera narrativa donde el autor es maya y además nos da noticia de un mundo hasta ese momento desconocido por la población no indígena y posiblemente la extranjera.

Es por ello que el recorrido que a continuación se plantea como marco teórico para el análisis de la novela es una presentación de las temáticas relevantes y sugerentes. Ellas

² La periodización de la guerra civil en Guatemala se encuentra entre 1960 y 1996. El establecimiento de fechas de fenómenos sociales tan complejos es muy difícil. Algunos autores establecen y justifican el periodo entre 1962 y 1996, como Edelberto Torres Rivas. La asignación de una fecha de inicio es compleja especialmente con lo convulsionado que se encontraba el país. Para más información se puede consultar Edelberto Torres Rivas. *Del autoritarismo a la paz*. Guatemala: Flacso, 1998, 105.

³ Ese año el primer lugar fue declarado desierto y le otorgaron el segundo puesto.

abordan diferentes posturas sobre la crítica literaria, la postura del autor y el contenido que una obra puede tener. Se le sugiere al lector de las siguientes páginas que, viendo los puntos aislados que se presentan, espere a verlos entrelazados al consolidarlos en el sentido que el *gesto decolonial* quiere plantear.

2.1. Estudios postcoloniales

La crítica literaria, en cuanto análisis de las múltiples circunstancias y aspectos que se generan en torno a un texto, implica tener un aparato teórico que pueda sostener y argumentar las posturas de análisis que se hacen al respecto. En ese sentido, la historia de la crítica ha realizado distintos aportes que sugieren distintos y novedosos análisis literarios. Así mismo se debe reconocer la importancia de la interdisciplinariedad en la construcción del pensamiento para favorecer un mejor entendimiento y apreciación del mismo. En el presente apartado se realizará una introducción a las ideas teóricas de algunos autores de finales del siglo XX que han abierto nuevos debates en torno al “desde dónde”, “quién” y “en qué realidad” se realiza la crítica. Para conocer sus ideas se iniciará definiendo a las propuestas postcoloniales.

2.2. Definición

Más que dar una definición enciclopédica de lo que es el pensamiento postcolonial, este apartado busca presentar las ideas que algunos intelectuales han tenido al respecto y acotarlas para que sean entendidas en el contexto de esta tesis.

Se empezará por uno de los intentos más breve pero significativo, el presentado por Miguel Mellino quien citando a Stuart Hall problematiza el término diciendo que “poscolonial debe significar el «proceso global de liberación del síndrome colonial»”.⁴ No por ser breve esta definición es sencilla, porque entonces se tendría que definir colonialismo y colonialidad. Esto implica aclarar que al hablar de colonialismo se hace referencia a “la conquista, la posesión y el control directo de territorios que pertenecen a otros pueblos o grupos sociales definidos”.⁵ Aún se debe profundizar más esta idea pues en

⁴ Miguel Mellino. *La crítica poscolonial, Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Argentina: Editorial Paidós SAICF, 2008, 23.

⁵ Melino, 25.

la postcolonialidad no se trata de cualquier colonialismo existente en la historia de la humanidad, sino de uno colonialismo concreto: el llevado a cabo por Europa y que la llevó a poseer un porcentaje excesivamente alto del territorio terrestre. Su poder expansivo fue parte de un proceso concreto que se llama modernidad y que tuvo como una de sus bases el colonialismo. Así mismo, al hablar de colonialidad se hace referencia al esfuerzo de Europa por mantenerse en el centro de poder, más allá de la dominación territorial de las colonias.

Es en este sentido que Mellino continúa diciendo que “el análisis de las expresiones culturales de la época en cuestión no puede prescindir de tomar en consideración al imperialismo como un dato de hecho y viceversa; cultura e imperialismo resultan inevitablemente imbricados”.⁶ No es solamente un dominio territorial, político y económico. Se trata también de un control epistemológico e intelectual, en otras palabras del pensamiento. Mignolo dirá: “la expansión occidental no fue solo económica y política sino también educativa e intelectual”.⁷ Así mismo se debe aclarar que el colonialismo aun siendo una etapa concreta, no es cerrada, pues no se pueden ignorar las nuevas formas, cada vez más sutiles, de presentarse y mantener su poder, como el neocolonialismo o neoimperialismo del que se habla en la actualidad. Las relaciones de los distintos grupos humanos dentro de uno de los países que fueron colonizados y que, tras su independencia, se liberaron del control imperial, siguen sufriendo las consecuencias y la manifestación de una especie de colonialismo interno. Esto lo explica muy claro Ania Loomba cuando expresa que:

El Estado-nación de reciente independencia vuelve los frutos de la liberación disponibles solo selectiva e irregularmente: la eliminación del gobierno colonial, en la mayor parte de los países, no llevó automáticamente al mejoramiento en las condiciones de la mujer, de los obreros y de los campesinos. El “colonialismo” no es solo algo que ocurre fuera de un país o de un pueblo, no es solo algo que adviene con la complicidad de fuerzas internas, porque una versión del colonialismo puede también ser duplicada al interior. Por lo tanto “postcolonialismo”, más que ser un

⁶ Mellino, 27.

⁷ Walter Mignolo. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, 8.

término aplicable indiscriminadamente, resulta por el contrario cargado de numerosas contradicciones.⁸

Entonces, al mismo tiempo que se ubica el colonialismo como una situación concreta, se debe hacer una distinción, pues aunque oficialmente los pueblos colonizados han conseguido su independencia política, las secuelas de control implantado en ellos sigue mostrando efectos que recuerdan su existencia y que los siguen perjudicando.

Según Mignolo son cuatro los niveles de control los que la colonialidad ha utilizado para favorecer y asegurarse el poder sobre las colonias: control de la economía, control de la autoridad, control de género y de la sexualidad y control del conocimiento y la subjetividad.⁹ Estas cuatro áreas no pueden desligarse una de otra, sino que deben de verse interconectadas entre ellas, de tal manera que no se trata solo de esferas aisladas de la realidad, sino que se deben ver como un todo que engloba la totalidad de la existencia.

Intentando profundizar más en el término en estudio, y tras haber dado algunas ideas básicas del entendimiento que se tiene de él, se hará un acercamiento a otro autor porque en esta tesis cuando se habla de lo postcolonial se hace desde lo propuesto por Walter Mignolo en sus distintos artículos y obras. La importancia de este autor latinoamericano es que:

apuesta por las propuestas locales, sobre todo por aquellas propuestas que se alejan, han nacido fuera o se contraponen a los esquemas de interpretación occidentales y desarrollan la crítica, directa o indirecta, al eurocentrismo epistemológico que pretende continuar el proceso de colonización por otros medios en la era global.¹⁰

Para Mignolo es importante diferenciar las teorías postcoloniales de los discursos porque no cree que se puedan entender de la misma manera. Por un lado están los discursos o situaciones que tienen que ver con momentos concretos de la historia y que teniendo su base en eventos concretos se constituyen como voces de referencia. Mignolo afirma lo siguiente: “Me inclino por entender «las situaciones y discursos postcoloniales» como una

⁸ Mellino, 29.

⁹ Walter Mignolo. “La idea de América Latina: la derecha, la izquierda y la opción decolonial”. *Crítica y emancipación*. Primer semestre 2009: 251-276.

¹⁰ Juan Blanco. *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Una introducción*. Guatemala: URL-Centro de estudios humanísticos, 2009, 65.

configuración de la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del período moderno”.¹¹ Se trata de las luchas de cualquier tipo que formaron parte de la liberación que permitió a los pueblos dominados, separarse del control directo colonial. Estos discursos son constitutivos de las teorías, les dan forma, sentido y concretizan su contenido. Viniendo de colonias que luego se han convertido en potencias mundiales o colonias que se han quedado como tercermundistas, los discursos son formadores de ideas y acciones que se concretizaron en liberaciones y, al ser sistematizados, en teorías.

En ese sentido las teorías postcoloniales son una muestra de las consecuencias que las situaciones y discursos tienen en la construcción de la conciencia y que permiten organizar e interpretar las diferentes experiencias coloniales y postcoloniales. Mignolo dice que:

Las teorías postcoloniales son, por así decir, discursos postcoloniales (por ejemplo, políticos, legales, históricos y discursos literarios de emancipación) con la autoconciencia de ser una práctica teórica dentro del concepto erudito de la expresión (por ejemplo, discursos eruditos vinculados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias).¹²

Para los fines académicos se debe reconocer que las teorías postcoloniales son el resultado de la interpretación de las situaciones decoloniales que diversos intelectuales, de distintos países y de distintas ramas científicas y humanísticas han concretizado para expresar las experiencias de quienes se vieron afectados por el proceso colonial.

Definir la postcolonialidad tiene que llevar, sobre todo, a descentrar las prácticas teóricas de las ubicaciones de poder y dirigirlas a nuevas experiencias, voces, expresiones y lugares de enunciación. Se ha discutido ampliamente sobre el lugar de enunciación así como quién es el indicado para levantar su voz. Más adelante se tomará un espacio especial para abordar esta importante temática.

¹¹ Walter Mignolo. “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”. En Beatriz González, *Cultura y Tercer Mundo*: 1. Cambios en el Saber Académico. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996, 8. Recuperado el 15 de enero de 2017 de Biblioteca virtual de Ciencias Sociales: www.cholonautas.edu.pe

¹² Mignolo, “Herencias...”, 10.

2.3. Origen de los estudios culturales, post y decoloniales

Tras las caídas de las grandes potencias coloniales, los pueblos inician a interpretarse a sí mismos, a reconocer el proceso por el que han tenido que pasar (brutalidad, opresión, esclavitud, muerte, etc.) y a profundizar en su posición dentro del mismo como subalternos. Se ven a sí mismos junto a los restos de su cultura, además de las imposiciones que a lo largo del tiempo tuvieron que ser aceptadas. En resumen, se descubre la colonialidad y todos sus tentáculos. Sin el afán de asignar una fecha exacta al origen de lo que se conoce como postcolonial, se presentará a continuación una serie de posiciones y surgimientos teóricos que favorecieron el posicionamiento de lo decolonial.

Por un lado, se da que a mediados del siglo XX en Inglaterra un grupo de intelectuales se plantearon una nueva forma de relación con la realidad, pues se preocuparon por abordarla desde aquellos espacios que anteriormente fueron considerados insignificantes por ser política, social o económicamente menos influyentes que los centros de poder. Esta mirada hacia los espacios anteriormente ignorados abrió caminos epistemológicos alternos y permitió que estos pensadores establecieran “nuevos métodos y objetos de investigación centrados en la realidad de la periferia metropolitana”.¹³ Este interés por la cultura popular dio origen a los llamados *Estudios culturales* que tienen como representantes a Richard Hoggart, Raymond Williams, E.P. Thompson y Stuart Hall. Siguiendo el estudio que Juan Blanco hace respecto a esta primera generación de estudiosos se observa que su principal aporte es poner en el foco central de atención a la cultura. Al centrarse en ella se le estudia como forma de vida “simbólico-material”, y con ello se amplía sobremanera la visión de la cultura, colocándola por encima de la economía.

Este aporte de la primera generación permitió un giro en las temáticas de interés y son dos de los nuevos énfasis los que tienen especial importancia: los nuevos movimientos feministas y los estudios sobre la raza. Ambas temáticas son puntos importantes que más adelante aportarán sentido a este estudio.

Por otro lado surge otro grupo de académicos de corte bastante crítico que tienen en común una característica importante: son estudiosos surgidos de excolonias. Su perspectiva

¹³ Blanco, 7.

comparte algunos ideales con el grupo de *Estudios culturales* pero su foco de interés se encuentra en las “subalternidades de los países dominados o recién independizados de las grandes potencias mundiales del primer mundo”.¹⁴ A ellos se les agrupa en torno a los estudios postcoloniales y subalternos. Académicamente tienen su lugar de influencia en las grandes potencias: Estados Unidos y Gran Bretaña, a donde llegan desde sus países de origen en las excolonias, y aportan creativamente a los esfuerzos de interpretar las realidades del llamado tercer mundo. Los estudiosos se plantean que la colonialidad que se impuso sobre sus países fue transversal no solo a los intereses económicos sino que también lo fue a lo ideológico y epistemológico. Por ello, su crítica es a ese sometimiento infringido al pensamiento de sus países de origen. Algunos de estos autores sobresalientes son: Edward Said, Ranajit Guha, G. Chakravorty Spivak y Homi Bhabha, todos ellos de distintas partes del mundo y sus aportes son sumamente valiosos, sin embargo para el presente escrito se trabajará con mayor énfasis a algunos de los pensadores latinoamericanos, pero que de alguna manera dialogan con este pensamiento. Es así como se hará un acercamiento a las ideas de Hugo Achúgar, Néstor García Canclini y Walter Dignolo en torno a los estudios subalternos y postcoloniales. Desde su pensamiento se dará un paso más para adentrarse en la teoría de género desde algunas propuestas hechas por: Gladys Bailey y María Lugones.

2.4. Latinoamérica en los estudios postcoloniales

Es en las últimas décadas del siglo XX que los latinoamericanos acrecientan sus contribuciones a los estudios sobre la subalternidad, la postcolonialidad, la decolonialidad y la transmodernidad, entre otros temas centrales. Para ordenar los aportes se discutirán las categorías que los autores proponen, señalando algunas líneas que se consideran relevantes para la temática en estudio.

2.4.1. Periferia y subalternidad

Hugo Achúgar es un importante crítico uruguayo que se ha interesado en la investigación de la literatura y la dimensión social de los fenómenos artísticos y culturales. De sus múltiples aportes se quiere rescatar el concepto de sujeto subalterno y el de periferia

¹⁴ Blanco, 14.

que están íntimamente relacionados. El primero hace referencia al grupo contrario al poder hegemónico. Esa vinculación con las relaciones de poder se debe al hecho que se encuentra en la subalternidad por una marginación. Implica un estado de opresión en relación con algún otro grupo que usualmente es quien genera, se aprovecha y disfruta de los beneficios de la diferencia impuesta. Como ya se dijo, el sujeto subalterno está en relación con la periferia, que es el segundo concepto de interés, porque en ella se habla de su localización, del espacio que ocupa y desde el cual actúa y enuncia. Conocer la ubicación de la periferia es importante ya que “precisar el lugar desde donde se habla no implica exclusivamente una determinación geográfico-cultural. Precisar el lugar es determinar la posición del sujeto y el modo de la enunciación”.¹⁵ Del espacio que se ocupe depende mucho de lo que el discurso evoca. La poca profundización en esta idea ha marginado a quien se encuentra en la periferia mientras que a quien se encuentra en el centro lo ha enaltecido.

Tanto el centro como la periferia tienen una cierta relatividad según las relaciones de poder que se analicen pues “es claro que al respecto no podemos seguir hablando con relación a la periferia o a los silenciados desde un nosotros que implique una universalización y una homogeneización total. También hay periferias de la periferia”.¹⁶ Para los países latinoamericanos, se trata de una ubicación claramente periférica con relación a los países llamados del primer mundo. Pero, como bien lo interpreta Achugar, no es una cuestión puramente geográfica o cultural, sino que se necesita pensar todo el respaldo que el sujeto posee. No es lo mismo la concepción de naturaleza que tiene un ciudadano, un campesino que trabaja la tierra o a un indígena a quien su cosmovisión le anima a una relación íntima con la tierra como madre. Cada uno posee una experiencia distinta. El concepto de periferia abre el horizonte a entender y ubicar a un sujeto Otro que tiene voz propia, que actúa desde su realidad propia y que merece atención y reconocimiento.

El sujeto subalterno es ese Otro que alza su voz para hablar por sí mismo, sin intermediarios que le interpreten o traduzcan. Su posición es además claramente periférica

¹⁵ Hugo Achugar. *La biblioteca en ruinas. Reflexiones culturales desde la periferia*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1994, 26.

¹⁶ Achugar, 27.

y aunque válida, no se asume como absoluta. Por ejemplo, aunque los avances tecnológicos han permitido unificar a casi toda la humanidad en una gran aldea global, no se puede olvidar que se sigue cargando con toda la estructura social y cultural que hasta hoy cada país y cultura ha tenido. En este sentido Achugar plantea que: “El ingreso de los imaginarios o de las producciones simbólicas no es nunca ni puro ni total ni absoluto”.¹⁷ Esto imposibilita fijar la vista en la multiplicidad de expresiones artísticas con los mismos ojos e intentar medirlos con los mismos instrumentos.

Por lo anterior se hace necesario reflexionar desde la “periferia [...] conociendo otras discusiones, pero sin que ello lleve a la traducción y a la tergiversación. Mirar desde afuera sirve, mirar desde adentro también. Lo que no sirve es mirar solo desde afuera o solo desde la aldea”.¹⁸ Esta reflexión debe llevar a ampliar la visión sobre el mundo, a encontrar una posición otra desde la cual se creen lazos de diálogo en nuevas formas de respeto y reconocimiento.

Desde Latinoamérica y tras la colonización europea, es muy complejo hablar de una cultura autóctona pura, si acaso este concepto todavía pueda manejarse, porque se insiste en verla con términos esencialistas. Las posiciones religiosas, culturales, académicas, sociales, políticas y económicas impuestas fueron integradas en un espacio que claramente poseía su propio mundo. Lo anterior para rescatar que según el autor, no se pueden hablar de procesos uniformes, híbridos o sincréticos, sino de “simulacros”. Porque los procesos de absorciones de otros modelos culturales son trancos en sus avances, y con esto no se estigmatizan como buenos o malos, sino como procesos que no llegan concretarse plenamente. Por ello la hibridez se convierte en otra categoría importante.

2.4.2. Hibridez

Otro concepto necesario para la interpretación de la decolonialidad es el de hibridez, que es profundizado por Néstor García Canclini quien como escritor y crítico cultural se ha interesado por la modernidad, la postmodernidad y los efectos de estos en América Latina. Desde ellos, este autor propone esta categoría para referirse a la identidad que se conforma

¹⁷ Achugar, 37.

¹⁸ Achugar, 28.

por las múltiples mezclas que se presentan en el continente. Dirá que la prefiere “porque abarca diversas mezclas interculturales –no solo las raciales a las que suele limitarse «mestizaje»– y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que «sincretismo», fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”.¹⁹ Durante los procesos de invasión y colonización las culturas chocan, se comparten algunas características y otras son impuestas por la cultura dominante y, por lo tanto, otras se pierden. Lo único seguro es que la herencia dejada para estos países y culturas es que “los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas”.²⁰ La entrada en la modernidad se vio truncada por las múltiples y grandes diferencias en las culturas, una de ellas en el aspecto social. El mestizaje entre las distintas clases genera una formación híbrida en todos los estratos sociales, haciendo que ni la cultura élite tenga un perfil completamente “culto”, ni que la cultura indígena sea reclusa a los sectores populares y artesanos.

En este sentido, la cultura del llamado tercer mundo es el resultado híbrido de múltiples clases sociales, cosmovisiones y etnias que tras las imposiciones coloniales y la superación del dominio externo ha gestado una mezcla llena de riqueza. Sin embargo, las desigualdades entre centro y periferia siguen siendo un tema pendiente para estas sociedades. Lo que demuestra la hibridez es la convivencia entre los polos opuestos y es desde el arte y la literatura que se van expresando estas inquietudes:

En los diálogos de muchas obras, o de modo más indirecto en la preocupación por cómo narrar, se indaga sobre el sentido del trabajo literario en países con un precario desarrollo de la democracia liberal, con escasa inversión estatal en la producción cultural y científica, donde la formación de naciones modernas no supera las divisiones étnicas, ni la desigual apropiación del patrimonio aparentemente común.²¹

¹⁹ Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1990, 15.

²⁰ García Canclini, 71.

²¹ García Canclini, 72.

Las diferencias son tan evidentes en los países de la región que se convierten en temas recurrentes social, política y literariamente. La peculiar forma en que conviven los más variados y disparejos elementos constituye la base para comprender la hibridez como categoría que responde a la convivencia de realidades diversas.

2.4.3. Decolonialidad

Es Walter Mignolo, uno de los más reconocidos actores del pensamiento latinoamericano, quien da el salto desde el pensamiento postcolonial y dirige la mirada hacia la decolonialidad. Sus aportes a las teorías postcoloniales son amplios y tienen su importancia en el reconocimiento de las realidades propias de la región. Para introducir su aporte teórico se seguirán las líneas interpretativas que desarrolla Juan Blanco, quien las divide en tres grandes apartados que permiten profundizar en la perspectiva de los estudios postcoloniales.²² Cada apartado ofrece una idea que sistematiza las posiciones desde las que la periferia se ha atrevido a enunciar y a levantar su propia voz para conocerse a sí misma y darse a conocer a otros.

La primera de las líneas interpretativas hace referencia a la categoría de “geopolítica del conocimiento”. Para este apartado se busca presentar que los modos de construcción del conocimiento y los respectivos modos de validación del conocimiento mantienen una relación directa con los lugares de enunciación. De esta manera se trae a colación el “locus”²³ de enunciación como un determinante del discurso y esto es importante en tanto que “el locus de la producción teórica es del Primero más que del Tercer Mundo”.²⁴ Dando lugar a que se abandonen o ignoren las voces de otros espacios geográficamente alejados de los centros de poder. Por ejemplo: “ninguno de quienes defendieron a los indígenas en el siglo XVI, [...] llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infligida a indios y negros”.²⁵ Los intereses coloniales prevalecían y los bienhechores alzaron sus voces desde los mismos centros de poder en donde se oprimía.

²² Blanco, 66.

²³ Del latín, significa lugar.

²⁴ Mignolo, “Herencias coloniales...”, 13.

²⁵ Walter Mignolo. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel Ed. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

De esta manera se explica que el imaginario teórico del primer mundo siga prevaleciendo en su relación con la literatura como producción cultural que el tercer mundo ofrece a través de sus grandes exponentes literarios. Sin embargo el aparato teórico que lo analiza continúa siendo externo. Se deja a la periferia con la literatura, es decir la producción cultural, como medio de expresión único. Acá se entiende en pocas palabras que la teorización postcolonial busca descentrar al “locus” del primer mundo. Mignolo dirá que “aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (es decir, les duelen) están más (lógica, histórica y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales”.²⁶ Su propuesta es el restablecimiento de los límites entre el conocimiento, lo conocido y el sujeto y el sujeto cognoscente. Su planteamiento quiere evidenciar las disparejas relaciones entre el conocimiento y la colonialidad.

La segunda línea interpretativa se refiere a que las respuestas, en el sentido de contrapropuestas, a los procesos de colonización “deben establecerse a partir de cada contexto sin la pretensión de “universalizar” la propia perspectiva”.²⁷ Ese fue el factor que Occidente impuso: la universalización y casi sacralización de su pensamiento y teorización. La única solución a los problemas del mundo y el único camino hacia el desarrollo, la civilización y la modernidad. En contraposición Mignolo dirá que “la opción decolonial es una opción, no la única. [...] la modernidad (tanto cristiana como secular, liberal y marxista) nos acostumbró a pensar que existe una única manera de leer la realidad”.²⁸ Debe de quedar claro que las distintas propuestas que la periferia ofrece, surgen desde una situación sociopolítica y geográfica específica y por lo tanto, no ofrece una posición que satisfaga a todas las periferias.

Sin embargo, esta forma de entender las contrapropuestas de la teorización postcolonial lo que hace es enriquecer el pensamiento de la humanidad al generar diversidad desde la que se puedan abordar las realidades. La colonialidad es un tentáculo del proyecto de la modernidad y no puede creerse que ella misma podrá cambiar la realidad

capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 29.

²⁶ Mignolo, “Herencias coloniales...”, 13.

²⁷ Blanco, 66.

²⁸ Mignolo, “La idea de América Latina...”, 253.

de los oprimidos. Se debe entender que “la gran mentira [...] es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad”.²⁹

La tercera línea de interpretación se enfoca en el pensamiento decolonial. Este requiere de una explicación más detallada porque se encuentra en el centro de la propuesta que esta investigación desea ofrecer. Para Mignolo el tema del “loci” es una de las principales nociones por considerar ya que “lo postcolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica postcolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los loci de enunciación de lo postcolonial”.³⁰ Partiendo de él surgen las preguntas por quién puede hablar o desde dónde se habla. Quienes teorizan en torno a esta temática se interesan por hacer evidente la necesidad de descentrar la producción intelectual. El esfuerzo es claro puesto que “la teorización postcolonial lucha por un desplazamiento del locus de enunciación del primero al tercer mundo”.³¹ Esto significa darles voz a quienes no se ha dejado expresarse, sin necesidad de validar su mensaje con los esquemas interpretativos impuestos por la intelectualidad dominante.

Ahora bien, ¿por qué se da el giro decolonial en el pensamiento de Mignolo? Como se vio anteriormente las propuestas postcoloniales surgen desde espacios colonizados y que experimentan las consecuencias de las imposiciones coloniales. Pero estos espacios se encuentran en todo el mundo y teniendo en cuenta la geopolítica del conocimiento, se clasifican en tres grupos de herencias coloniales planteados originalmente por Cornel West: “a) colonias de asentamiento; b) colonias de asentamiento profundo antes de 1945; c) colonias de asentamiento profundo después de 1945”.³² Las primeras son aquellas que se han convertido en países imperiales y que, por lo tanto, se presentan desde el poder hegemónico. Las segundas todas las colonias que consiguieron su independencia antes de

²⁹ Walter Mignolo. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003, 34.

³⁰ Mignolo, “Herencias coloniales...”, 1.

³¹ Mignolo, “Herencias coloniales...”, 11.

³² Mignolo, “Herencias coloniales...”, 5.

1945 dentro de las que se encuentra Latinoamérica. Finalmente, las terceras son las colonias que se liberaron después de 1945 y la caída del imperio británico y francés.

La distinción revela las posibilidades de enunciación que cada una de estas colonias tiene para contrarrestar la modernidad. Estas se manifiestan a través de la postmodernidad, el postcolonialismo y el postoccidentalismo. Es este último el que surge específicamente desde Latinoamérica porque este continente se encuentra incluido en la concepción de «Occidente» y por lo tanto se le presenta como una propuesta distinta a la postcolonial generada desde cualquier excolonia. La crítica hacia la occidentalización europea se encuentra en el origen de las independencias y no puede separarse de la historia del continente americano ni de la idea de modernidad. Por ello se dice que:

los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y previeron la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como El *locus* de enunciación.³³

En este sentido, el postcolonialismo (y el postoccidentalismo) busca ser un locus de enunciación que cambie el universalismo intelectual impuesto por Europa. Este favorecimiento de las razones *otras* articularía las vertientes críticas contra-modernas. Aun cuando Mignolo se compromete con la categoría de postoccidentalismo para referirse al pensamiento latinoamericano durante los años noventa, apelará a otras categorías interpretativas más adelante.³⁴

Es así como en los últimos años Mignolo ha utilizado la categoría «decolonialidad». Su insistencia se encuentra en la imposibilidad de copiar propuestas teóricas surgidas en otras regiones del mundo para “traducirlas” y aplicarlas en las propias condiciones y contextos. Su base se encuentra en una posición geográfica pero sobre todo en el espacio de exclusión, tal y como se expresa de la siguiente manera:

El pensamiento decolonial, en su fundación histórico-filosófica, no surge fuera sino en la exterioridad: es decir, el pensamiento de alguien que fue clasificado/a afuera (anthropos, bárbaros, primitivos, inferiores, homosexuales, lesbianas) en el proceso epistémico político de definir el adentro (humanidad, civilización, desarrollado,

³³ Mignolo, “Herencias coloniales...”, 14.

³⁴ Blanco, 81.

superior, heterosexual, blanco o blanca, cristiano o cristiana, europea o europeo, o criollo/mestizo/a de descendencia europea en América del Sur, Australia, Nueva Zelandia, EE.UU., Canadá).³⁵

Como se observa, la exterioridad es un espacio de exclusión determinado por el poder hegemónico, el lugar desde donde se puede generar un verdadero discurso contra-moderno. Occidente para esta subalternización hizo uso de una epistemología colonialista que no habría campo a ninguna otra voz. Un ejemplo cercano es el discurso y posición de Rigoberta Menchú, quien ofrece al mundo una perspectiva diferente y reclama desde su herida colonial, no solo para sí misma sino también para su comunidad de Otros. Con su pensamiento, ella pone en evidencia cómo la modernidad colonial basa sus relaciones de poder y de conocimiento en la opresión por etnia, lengua, raza, clase o condición económica. En el caso de Menchú expresa además una crítica hacia la sumisión de género.

Ahora bien, debe quedar claro que no se trata de un pensamiento puramente económico. Va más allá del marxismo surgido desde el centro de poder y de una línea política moderna cualquiera. Mignolo desarrolla la idea al expresar que:

El pensamiento decolonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.³⁶

La búsqueda de visibilización por parte de las excolonias se convierte en una de sus batallas desde el momento que se descubren a sí mismas como los Otros, pues ese hallazgo significó cargar con las categorizaciones impuestas por los europeos colonizadores. Hasta la llegada de ellos “nunca hubo “indios” hasta que el discurso dominante europeo impuso esa denominación a aymaras, quechuas, chiquitanos, tojolabales, zapotecos, iroquíes, [y mayas].³⁷ Saberse diferente significa descubrirse observados por otros y en el caso de los pueblos originarios de América, significó el ser menospreciados, considerados bárbaros y

³⁵ Mignolo, “La idea de América Latina...”, 263.

³⁶ Mignolo, “El pensamiento decolonial...”, 30.

³⁷ Mignolo, “La idea de América Latina...”, 264.

reducidos a la inferioridad. El proyecto civilizatorio los condenó al atraso permanente y a dudar de ellos mismos.³⁸

El «privilegio epistémico de la modernidad» ha sido la piedra de tropiezo para quienes han levantado su voz desde las periferias, porque mantiene la colonialidad del saber y del ser. Mignolo apela a la importancia de abrir espacios para que las periferias se expresen y por ello cuando la opción decolonial se expresa dando espacios especiales para algunos, “No se trata pues de un «privilegio epistémico» sino [de un] derecho.³⁹ El derecho a generar conocimiento, y a expresarlo fuera de las categorías y construcciones previas que la modernidad instaló. Por ello cuando la periferia se expresa lo que hace es poner “sobre el tapete una alternativa: la opción decolonial, la opción de pensar e intervenir política y epistémicamente que les fue negada (racismo epistémico), y continúa siendo negada por el “privilegio epistémico de la modernidad”.⁴⁰

El problema al que se enfrenta la decolonialidad es el de descolonizar el saber y el ser, abriendo los caminos epistemológicos que les habían sido vedados. En este sentido el giro decolonial libera la senda para los «paradigmas Otros»:

El nuevo proyecto intenta integrar la crítica y perspectivas olvidadas por la crítica criolla. Los pueblos indígenas también han desarrollado sus propias perspectivas de interpretación de la realidad colonial; éstas fueron obviadas a lo largo del periodo colonial así como en los procesos de independencia y los posindependientes, incluyendo el presente.⁴¹

Parece que dar el paso a la decolonialidad significa dejar atrás la consideración de la colonialidad específicamente enmarcada en el proyecto de la modernidad y abrir la categoría a otros paradigmas que permitan construir nuevos entendimientos del mundo, del saber y del ser.

³⁸ Utilizar el plural de la tercera persona, no es un desprecio hacia estos pueblos, se hace con el mayor respeto posible, reconociendo el propio mestizaje.

³⁹ Mignolo, “La idea de América Latina...”, 262.

⁴⁰ Mignolo, “La idea de América Latina...”, 261.

⁴¹ Blanco, 83.

2.4.4. Transmodernidad

Se han apuntado varias ideas respecto a la modernidad, sobre todo tomando en cuenta su vínculo con la colonialidad. Cuando se estudian estas dos nociones se encuentra el amarre que existe entre ellas y cómo una es inseparable de la otra. Son las dos caras de una misma moneda.⁴² Ahora bien para el proyecto decolonial es muy importante la recolección de saberes Otros surgidos desde cualquier región del mundo, especialmente aquellos que se contraponen a la modernidad y presentan su crítica para liberarse de la colonialidad. Es por ello que la categoría de transmodernidad, utilizada por Enrique Dussel es un aporte significativo a la construcción de un pensamiento Otro.

Cuando Dussel habla de transmodernidad lo hace pensando en un proyecto que surge desde la exterioridad de la línea histórica conceptual de la modernidad y postmodernidad, pero que además “es un proyecto paralelo que surgiría fuera de Europa y de Estados Unidos, oponiéndose así al carácter totalizante que tiene el proyecto moderno europeo”.⁴³ En este sentido, se puede hablar de un proyecto contra-colonial que se erige frente a ambas caras de la modernidad. Dussel dice:

Hablar en cambio de «Trans»-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará «desde-fuera» de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI.⁴⁴

Se trata de una apuesta por el reconocimiento que los pensamientos excluidos dentro de los procesos de la modernidad y la postmodernidad van alcanzando con el tiempo. Discursos que no son nuevos, sino que se han mantenido ignorados, silenciados o desaprobados. La transmodernidad sería el esfuerzo por generar un diálogo real entre distintas culturas para que, expresando aquello propio de cada una de ellas, se pueda construir un proyecto que no favorezca los intereses coloniales, sino que se base en la igualdad y en la no exclusión.

⁴² Blanco, 85.

⁴³ Aldo Ahumada Infante. “Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto”. *Polis*. 29 de abril de 2013, 7. Recuperado el 30 de noviembre 2017 en <http://polis.revues.org/8882>

⁴⁴ Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A. 2001, 390.

Ahora cabría preguntarse: ¿cuál es el aporte de esta categoría a los estudios postcoloniales y más propiamente a la decolonialidad? La transmodernidad es un proyecto muy amplio que, aunque planteado desde Latinoamérica, busca ser una propuesta que alcance a todos los rincones del planeta y que favorezca una comprensión no lineal ni progresiva, sino abierta y dispuesta a las realidades concretas de cada cultura. Es entonces: “...un proyecto mundial, historicista y cultural que mira desde un “otro”, capaz de tener voz ante el discurso hegemónico occidental. La transmodernidad llega así a significar [...] un diálogo entre culturas”.⁴⁵ Es así como este proyecto se une al deseo decolonial que busca descolonizar el saber y el ser, abriendo espacios a nuevos planteamientos y culturas.

2.4.5. Diferencia colonial

Dado que este aparato teórico se construye en un acercamiento hacia la vivencia latinoamericana, es necesario presentar un concepto que solo puede ser asimilado tras la colonización de esta región. En el prólogo de la obra *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Mignolo presenta algunos de los conceptos fundamentales en su pensamiento, de los que se quiere extraer el de diferencia colonial y para entenderlo deben conocerse también el de colonialidad de poder y diferencia imperial.

Para empezar tanto la diferencia colonial como la imperial surgen de la construcción de la idea de territorio cristiano, es decir, de la idea que pretendía llevar a todos los bárbaros hacia el civilizado cristianismo. Este era mucho más que un esfuerzo religioso, pues constituyó un esfuerzo de dominación y control sobre la totalidad de los pueblos colonizados, desde su política y economía, hasta sus costumbres y modos de vida.

Ahora bien, la diferencia colonial “...consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica”.⁴⁶ Esto fue lo que sucedió en las colonias de América tras la llegada de los europeos: se clasificó a los habitantes y se inició el trabajo de evidenciar la inferioridad en la que vivían y sobre todo la necesidad de ser cristianizados.

⁴⁵ Ahumada, 8.

⁴⁶ Mignolo, *Historias locales...*, 39.

En el momento de la clasificación se determina la inferioridad y con ella la necesidad de colonizar a través de la expansión de la cristiandad. Por su parte, la diferencia imperial, aunque clasifica igualmente a los habitantes, lo hace bajo unos parámetros distintos, ya que, según el mismo autor, aún es necesario esperar a “que las condiciones cambien y las condiciones de colonización sean propicias”.⁴⁷ Se trata de una clasificación para diferenciar a los cristianos del imperio otomano y del islámico, pero con miras a una colonización futura que favorezca el control que en un momento histórico concreto no se tenía.

Esta clasificación fue significativa para todas las culturas originarias del continente ya que aseguró la deslegitimación de su cultura, de su conocimiento y de su vida frente a los invasores extranjeros. Fue entonces, que a través de estas diferencias se permitió la colonialidad de poder, que es “el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial”.⁴⁸ La colonialidad de poder tiene su fuerza en el dominio y control del conocimiento en un diseño de las diferencias que necesitaban ser cambiadas y que por lo tanto fueron inferiorizadas. El proyecto colonizador fue abarcador y por ello se encargó de marcar la diferencia colonial en todos los aspectos posibles hasta dejar a los colonizados por debajo de la significación de humanidad. Por ello quedó estructurada en cuatro ámbitos elementales de la vida que están relacionados íntimamente entre ellos: “el trabajo, el género/sexualidad, la autoridad y la subjetividad”.⁴⁹ Estos significaron un medio de control y dominación sobre los pueblos originarios.

2.5. Interseccionalidad

Cuando se propone hacer un estudio de una obra del escritor kaqchikel Luis de Lión, el tema de etnia se comprende sencillamente como ineludible para este trabajo investigativo, pero cuando la intención es entender la novela desde la decolonialidad, y tras leer su contenido, abarcar el tema de género y de clase se convierte también en obligatorio. Ahora bien, el tratamiento que se quiere dar es a través de la interseccionalidad de estas categorías según los estudios que la asumen desde la decolonialidad.

⁴⁷ Mignolo, *Historias locales...*, 39.

⁴⁸ Mignolo, *Historias locales...*, 39.

⁴⁹ Mignolo, *Historias locales...*, 39.

Es por ello que una propuesta que se inserta en lo profundo de las culturas y que por la forma de ser abordada es decolonial, es la propuesta de interseccionalidad surgida desde los diferentes feminismos. Esta formulación teórica surgió originalmente en el campo jurídico para manifestar las distintas formas de discriminación que mujeres negras de Estados Unidos experimentaban en el ambiente laboral, sobre todo por razones de sexo, género y raza.⁵⁰ Siendo una enunciación práctica, consiguió resonar y hacer eco en otros campos, hasta asegurarse un espacio en múltiples debates. Mara Viveros en su trabajo, construye una genealogía de la interseccionalidad y confronta a distintos posicionamientos de pensadoras feministas que la utilizan para desarrollar sus propuestas. Sin embargo, y sin despreciar el pensamiento de otras mujeres,⁵¹ este estudio se afiliará a las propuestas de una mujer latinoamericana: María Lugones, quien realiza planteamientos teóricos que interseccionalizan las categorías de género-raza-clase como una práctica crítica descolonizadora.

María Lugones es una filósofa y teórica feminista de origen argentino que ha profundizado en la interseccionalidad de sexo, género, raza y clase desde la visión de la colonialidad y las imposiciones que ella ha tenido sobre las mujeres “de color”. Lugones se ha interesado en descubrir la evidencia de la opresión de poder que el colonialismo dejó impuesto en las mujeres que al no ser blancas eran excluidas de la categoría de mujer. Ella aclara en sus trabajos que mujeres de color “es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos y no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas,

⁵⁰ Mara Viveros Vigoya. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 19 de octubre de 2016:1-17. Recuperado el 20 de noviembre de 2017. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>

⁵¹ En esta temática existe un antecedente importante de la guatemalteca Gladys Bailey, quien escribió una tesis titulada: *Sexo-género, género-etnia: o metodología de género: Una nueva dimensión teórica* que fuera publicada en 1976. En ella presenta conclusiones valiosas para la temática en estudio. Ella concluyó que el “...género no resultó únicamente un concepto de clasificación sexual, su connotación alcanzó trascendencia natural y social [...] De modo que se trata de una dimensión dialéctica a través de la cual han transitado no solo el concepto de poder como dominio de un grupo sexual sobre otro, sino ha trascendido el dominio de una raza sobre otra, de una etnia sobre otra, de una clase sobre otra, de un país sobre otro”. Esta y más información puede encontrarse en: Gladys Bailey. *Sexo-género, género-etnia: o metodología de género: Una nueva dimensión teórica*. Guatemala: Impresos GARVE. 1976, 444.

mulatas, negras”.⁵² Al escribir desde Estados Unidos, la variedad de mujeres subalternas es amplia, tomando en cuenta la diversidad de migrantes de distintas regiones del mundo que llegan a ese país. Por ello se inscribe en una la corriente de los múltiples feminismos surgidos desde la coalición de razas, clases y pensamientos.

Lugones asume los planteamientos de Mignolo y los aplica al género para demostrar cómo en una situación de opresión por diferencias raciales, las mujeres no blancas también fueron afectadas en su ser mujer. En ese sentido, entiende que los subalternos fueron reducidos en su dignidad de seres humanos por la colonialidad:

Al usar el término colonialidad mi intención es nombrar no solo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos.⁵³

Cuando la colonia quiere desarrollar su control sobre los pueblos colonizados lo hace de manera brutal, poseyendo y explotando los cuerpos y con ellos la sexualidad, el pensamiento y la espiritualidad. De esta manera se asegura un control total y la disminución de quienes son oprimidos a un nivel desde el cual ya no signifiquen un riesgo para su propia misión de dominación.

La reducción se inmiscuía en todos los aspectos de la vida, transformando las formas de entender el mundo y de interpretar las realidades, los contenidos significativos y las formas de actuar. Tanto por medio de la opresión por la fuerza y el terror como por la introducción de una civilización que se entendía como camino hacia el desarrollo, o inclusive, por la enseñanza de una espiritualidad cristiana salvadora, todo llevaba a la dominación. Lugones cree que:

De esta suerte, a medida que la cristiandad se convertía en el instrumento más poderoso de la misión de transformación, la normatividad que conectaba el género a la civilización se concentraba en borrar prácticas comunitarias ecológicas, saberes

⁵² María Lugones. “Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial”. Walter Mignolo, Ed. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2014, 13.

⁵³ María Lugones. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia* Julio – Diciembre, 2011: 105-119, 108.

de siembra, de tejidos, del cosmos, y no solo en el cambio y control de las prácticas reproductivas y sexuales.⁵⁴

Se trata de vislumbrar que los mecanismos de control del género fueron más allá de la sexualidad reproductiva o de las diferencias biológicas. Su ambición abarcadora fue profundizando en espacios múltiples de dominación que se entrecruzan para alcanzar la deshumanización de los colonizados, dejándolos fuera de cualquier espacio que significara un riesgo para la civilización.

Entonces ¿qué propone la interseccionalidad como aporte al pensamiento decolonial? El esfuerzo colonizador no finalizó con el fin del colonialismo, sino que sigue presente y palpable en el mundo. Es evidente que “la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista”.⁵⁵ Por ello es imprescindible que se descubra cómo estas categorías se entienden en la situación de dominación colonial y qué efectos desarrollan en el pensamiento. Es a través del análisis en conjunto de ellas que observan los mecanismos de control sobre las mujeres de color. Así que la “interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras”.⁵⁶ Es decir, lo que queda oculto bajo el disfraz de la categorización y que es el principal insumo de la colonialidad de género. Su aporte a la decolonialidad se hace al desenmascarar las fuerzas ocultas de la categorización.

Según Lugones la división categorial invisibiliza a quienes son dominadas y oprimidas bajo estas denominaciones ya que las excluye totalmente. Nadie se escapa de la catalogación y asignación dentro de categorías, ahora bien a “pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso”.⁵⁷ Es decir, que al ser asignados en categorías se elige quien es el dominante. Se dejará la exposición de este punto directamente a Lugones, porque es ella quien lo desarrolla y explica adecuadamente:

⁵⁴ Lugones, “Hacia un feminismo...”, 108.

⁵⁵ Lugones, “Hacia un feminismo...”, 109.

⁵⁶ Lugones, “Colonialidad y género...”, 20.

⁵⁷ Lugones, “Colonialidad y género...”, 21.

...“mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen.⁵⁸

Ese vacío que se encuentra en la intersección entre esas categorías es justamente la colonialidad de género que continúa trabajando en la opresión de mujeres no blancas, dejándolas fuera del reconocimiento y reduciéndolas a un espacio infrahumano. Tanto indígenas, ladinas, negras, asiáticas, o cualquier mujer que no sea de raza blanca, de orientación heterosexual y con una clase social acomodada o burguesa, no podrá ser entendida.

La propuesta de la interseccionalidad es dirigir la mirada hacia esos espacios vacíos en donde se encuentra el lugar de las mujeres de color. Es en la urdimbre o entramado de las categorías que se puede encontrar su presencia y el espacio en que fueron relegadas e ignoradas de una manera brutal, racista, clasista y misógina. Las luchas de género deben observar esos espacios para descolonizarlos porque “«género» no se escapa de la modernidad colonial.⁵⁹ Ese lugar de mujer colonizada no existe porque no han sido incluidas las mujeres de color dentro de esa categoría, sino solo las mujeres, blancas, heterosexuales.

El proyecto descolonizador no se dirige en búsqueda de un planteamiento de género existente sino en el reconocimiento de aquellos seres que quedaron fuera de toda comprensión. A estos seres oprimidos se les comprenderá en cuanto la diferencia colonial sea entendida en su ser formadora de la colonialidad de género. Esto según Lugones necesita de una ubicación histórica, es decir, asimilarlo desde lo concreto de cada situación y lugar. “Descolonizar el género es necesariamente una tarea práxica. Es entablar una

⁵⁸ Lugones, “Colonialidad y género...”, 21.

⁵⁹ Lugones, “Hacia un feminismo...”, 109.

crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social”.⁶⁰

2.6. Deconstrucción como medio hacia una postura crítica alternativa

¿Cómo enfrentarnos al análisis de un texto literario aprovechando el contenido teórico anteriormente propuesto? Considerando todo el aparato categorial que la decolonialidad y la interseccionalidad aportan a la liberación de la colonialidad se hará un acercamiento a la deconstrucción para aprovechar sus bases y aplicarlas al análisis crítico de la obra de Luis de Lión. El término deconstrucción fue utilizado por el filósofo Martin Heidegger, pero es con Jacques Derrida que alcanza su sentido más reconocido y que adquiere implicaciones más importantes en lo concerniente a la escritura y a la literatura. Si bien muchos intelectuales han discutido en torno al trabajo de este autor, y las críticas a su trabajo son múltiples, se considera que su propuesta, siendo una estrategia filosófica, es una respuesta muy acertada al estructuralismo. Para poder presentarlo en el contexto de esta tesis se seguirán las líneas planteadas por Jonathan Culler en *Sobre la deconstrucción, teoría y crítica después del estructuralismo*.

Se hará un recorrido por las ideas que se plantean como significativas, tomando en cuenta que no se intenta plantear la última palabra en materia de crítica literaria, al contrario, este será solamente un pincelazo del amplio lienzo que la deconstrucción abarca. Ahora bien, ¿en qué consiste la deconstrucción? Derrida explica que “En una oposición filosófica tradicional no encontramos una coexistencia pacífica de términos contrapuestos sino una violenta jerarquía”.⁶¹ La coexistencia de contrarios, una idea puesta sobre la mesa por Heráclito desde la antigua Grecia, se trata de la dominación que uno de los contrarios ejerce sobre su opuesto (luz-oscuridad, causa-efecto, etc.). Entonces frente a esta realidad de lo que se trata la deconstrucción es de intervenir esas oposiciones. Derrida postula que “Deconstruir la oposición es ante todo, en un momento dado, invertir la jerarquía”.⁶² Porque lo que se quiere es «resquebrajar» el sistema.

⁶⁰ Lugones, “Hacia un feminismo...”, 110.

⁶¹ Jonathan Culler. *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra, 1998, 79.

⁶² Culler, 79.

Derrida plantea que los filósofos han despreciado ampliamente a la escritura y empieza su crítica cuestionando el porqué de dicho descrédito cuando la filosofía misma se trata de un modo de escritura. Se opone el habla a la escritura y se desprecia a la segunda por ser solo un reflejo de la primera que es el medio más cercano al logos, a la verdad. La idea logocéntrica es la que se descubre en el centro del pensamiento filosófico incluso entre posturas contrarias. El punto es entender que entre oposiciones siempre se ha privilegiado a una de las partes como la central o importante, por ejemplo la presencia sobre la ausencia, pero estas siempre se encuentran construidas sobre la base de la diferencia. A este respecto sabemos que:

deconstrucción incluiría la demostración de que para que la presencia operase tal como se afirma, ha de tener las cualidades que pertenecen supuestamente a su opuesto, la ausencia. Así, en lugar de definir la ausencia en términos de presencia, como su negación, podemos tratar la presencia como efecto de una ausencia generalizada.⁶³

Se trata de la diferencia sistémica que es imposible ignorar “entre las perspectivas de la estructura y el hecho”.⁶⁴ Concretamente en relación al habla y la escritura Derrida llega a demostrar que el habla no es más que otro modo de escritura y que es la diferencia («différance») entre ellos lo que genera su significación. Al final todo elemento se refiere a otro elemento anterior y desde el cual marca su «diferencia».

Para profundizar en esta idea se tendría que pensar en qué comprensión se puede tener, es decir, qué grado de significación se le puede dar a un acto del habla, o de la escritura. Entra en consideración el planteamiento que propone que el contexto determina el significado y con él las consecuencias del mismo. Por ejemplo la imposibilidad de determinar el contexto de un escrito, o la intencionalidad del autor. Explicando a Derrida, Culler dice que los filósofos y teóricos de la literatura intentan hacer del significado algo dominable y por eso al decir lo siguiente se refiere a que:

«...el significado está determinado por el contexto, pero el contexto es indeterminable», nos ayuda a recordar por qué fallan ambos proyectos: el significado está determinado por el contexto, por lo que las intenciones,

⁶³ Culler, 87.

⁶⁴ Culler, 89.

efectivamente, no se bastan para determinar el significado; se debe poner en juego al contexto. Pero el contexto no ofrece nunca determinaciones completas del significado. Contra cualquier conjunto de formulaciones cabe imaginar nuevas posibilidades de contexto, incluyendo la expansión del contexto producida por la reinscripción de su descripción dentro de un contexto.⁶⁵

Esto es importante para la deconstrucción porque ayuda a aclarar el significado de historia que se tiene, ya que se entiende que tanto el discurso, el significado y la lectura son históricos. Esto implica que se encuentran posicionados en el tiempo y esta historicidad les hace ser productos de procesos de contextualización.

Ahora bien, la contextualización y la historicidad son elementos que ayudan a demostrar la diferencia. “«Distinguiremos con el término *différance*», escribe Derrida, «el paso por el que el lenguaje, o cualquier código, cualquier sistema de referencia en general, se torna constituido "históricamente" como productor de diferencias»”.⁶⁶ Es la historia, no la verdad última a consideración, sino una parte que determina una contextualización específica y desde la cual se puede llegar a entender un significado. Este recorrido quiere hacer notar que el significado es finalmente histórico. Culler dirá más adelante al respecto que: “La deconstrucción compatibiliza una crítica filosófica de la historia y la comprensión histórica con la especificación de que el discurso es histórico y el significado está determinado históricamente tanto en la teoría como en la práctica”.⁶⁷

La deconstrucción no se plantea entonces encontrar significados que sean considerados verdaderos en un sentido definitivo, sino que desde su posicionamiento contextual puedan dar respuesta al deseo de conocer y dar significación. Es así que por eso “la deconstrucción no es una teoría que defina el significado para decirnos cómo encontrarlo”.⁶⁸ Se trata más bien de ubicar los opuestos y su relación de dominio y opresión como medio para indagar en el contenido significativo. De esa cuenta, que la deconstrucción:

⁶⁵ Culler, 115.

⁶⁶ Culler, 116.

⁶⁷ Culler, 116.

⁶⁸ Culler, 118.

no aclara los textos en el sentido tradicional de intentar captar un contenido o tema unitario; investiga el funcionamiento de las oposiciones metafísicas en sus argumentos y los modos en que las figuras y las relaciones textuales, [...] producen una lógica doble y aporética.⁶⁹

El texto mismo dice lo que quiere y lo que no quiere decir, dejando en evidencia los argumentos y el modo de relacionarse permitiendo que se pueda explicar la idea de marginalidad. No se puede creer que se trate de una autoinclusión, porque en realidad lo que revela es la problematización del contenido.

Una actividad fundamental de la deconstrucción es el análisis estructural de las relaciones entre las afirmaciones de un texto con sus propios procedimientos de fundamentación. Un escrito puede plantear claramente sus intenciones y dejar al margen o minimizar la importancia de algunos de sus contenidos, pero es en el análisis de estos, es decir, en la inversión de su valoración relacional en donde se puede encontrar riqueza interpretativa. Culler al respecto dice que:

Este centrarse en lo aparentemente marginal pone en acción la lógica de la suplementariedad como estrategia interpretativa: lo que se ha relegado a un margen o dejado de lado por intérpretes anteriores puede ser importante precisamente por esas razones que lo marginaron.⁷⁰

Desde el pensamiento de la modernidad occidental se han justificado las interpretaciones de la realidad, del lenguaje y de los textos haciendo una discriminación clara por lo distinto y todo aquello que implique un riesgo para la hegemonía de poder. La marginalidad desde la deconstrucción favorece el dirigir la vista hacia los rincones olvidados para analizar por qué han sido relegados a ese espacio de minusvaloración.

Como se dijo anteriormente la deconstrucción implica una inversión de jerarquías, pero no se trata solamente de un darle vuelta a la tortilla, sino que: “Deconstruir una oposición es deshacerla y transformarla, situarla de forma distinta”.⁷¹ Se trata de aprovechar esa inversión para darle un giro que permita aprehender nuevas significaciones posibles,

⁶⁹ Culler, 99.

⁷⁰ Culler, 125.

⁷¹ Culler, 133.

ver aquello que se ha negado y excluido y favorecer la profundización en su contenido. Es así como Culler propone que:

Donde un texto pretende analizar y aclarar a otro puede ser posible mostrar que de hecho la relación se debería invertir: que el texto que analiza se aclara por el analizado, que de hecho ya contiene una explicación implícita y un reflejo de los pasos del analista.⁷²

Esto puede ser aplicable no solamente a un texto que analiza a otro, sino a un texto que analiza un discurso, una categoría que analiza una determinada posición ideológica, etc. Lo importante es identificar que la deconstrucción se esfuerza por observar la marginalidad en los textos para invertir las jerarquías. Cuando queda claro este aporte de la deconstrucción a la crítica entonces ya se puede entender que “las lecturas más poderosas y adecuadas de las obras literarias pueden ser aquellas que las consideran actos filosóficos desentrañando las implicaciones de sus contactos con las oposiciones filosóficas que las dotan de base.”⁷³

Al enfrentarse a la jerarquía históricamente dominante, la deconstrucción confronta el tema de la verdad y el entendimiento que de ella se puede tener. Impulsa las verdades relegadas a la marginación, justificando su validez no en la demostración dentro del sistema porque este no ha sido capaz de tener un marco que la valide. Por ello Culler piensa que:

Puesto que la deconstrucción está interesada en lo que se ha excluido y en la perspectiva que ofrece en el consenso no puede haber duda en la aceptación del consenso como verdad o verdad limitadora de lo que es demostrable dentro del sistema.⁷⁴

Ahora bien, este enfrentamiento no lleva a la deconstrucción a considerarse una nueva forma para llegar y poseer la verdad última y definitiva, al contrario en este sentido “no tiene una teoría mejor de la verdad. Es una práctica de la lectura y de la escritura armonizada con las aporías que surgen en los intentos de decirnos la verdad”.⁷⁵ En este sentido no aporta un marco de validación de la verdad o una teoría superior de entendimiento que la ofrecida por el logocentrismo, sin embargo opera con mucha libertad.

⁷² Culler, 124.

⁷³ Culler, 133.

⁷⁴ Culler, 137.

⁷⁵ Culler, 138.

¿Qué consecuencias tiene esto hacia la crítica literaria? Es decir, los aportes de la deconstrucción dan realmente un giro significativo a la concepción de la crítica de la literatura. En otras palabras ¿cuáles son las propuestas que esta estrategia filosófica aporta a la literatura? Si para este momento no han surgido ya varias ideas claras a este respecto, es importante asegurar que en “concreto, mediante el cuestionamiento de las oposiciones filosóficas sobre las cuales se ha apoyado inevitablemente el pensamiento crítico, la deconstrucción desarrolla cuestiones teóricas que los críticos deben o bien ignorar o bien estudiar”.⁷⁶ Estas cuestiones teóricas se pueden consolidar en cuatro grandes ideas o líneas interpretativas. Cada una de estas líneas será de utilidad para el análisis de la obra de Luis de Lión.

El primer punto hace referencia al impacto sobre conceptos críticos que la deconstrucción ha tenido y en el que la literatura ha recibido su aporte significativo. Al pensar los textos filosóficos como literatura ha abierto una dimensión particularmente llamativa para el análisis literario:

La consecuencia de la deconstrucción es romper la relación jerárquica que previamente determinó el concepto de literatura reinscribiendo la distinción entre las obras literarias y no literarias dentro de una literalidad o textualidad generales, y así para fomentar proyectos, tales como la lectura literaria de textos filosóficos y la lectura filosófica de textos literarios, que permiten a estos discursos comunicarse con ellos.⁷⁷

El contenido de un texto literario puede ir mucho más allá de su aporte artístico y de su valor cultural e intelectual. Los caminos a nuevos mundos e interpretaciones que puede generar son un valioso aporte al entendimiento de la literatura, que finalmente busca descubrir su propia identidad a través de la voz de sus adeptos.

En segundo lugar, la deconstrucción genera su aporte a la crítica literaria como una estrategia que es fuente de temas. Su nivel de relevancia en este sentido es alto, ya que trasciende las concepciones clásicas de análisis literarios al librarse de las temáticas ampliamente conocidas, como el amor, la libertad o la naturaleza. En este sentido Culler dice al respecto que la deconstrucción:

⁷⁶ Culler, 159.

⁷⁷ Culler, 163.

no se hace notar por su perturbación de los conceptos críticos sino por su identificación de una serie de tópicos importantes, sobre los que los críticos pueden centrarse en su interpretación de obras literarias: tópicos como la escritura (o la relación entre habla y escritura), presencia y ausencia, origen, marginalidad, representación, indeterminación.⁷⁸

Los tópicos se amplían y salen de los límites impuestos favoreciendo la apertura a modalidades nuevas de ver y entender. De esta manera se abren espacios a todo aquello que el logocentrismo ha dejado fuera y que puede aportar nuevas interpretaciones a la literatura, al pensamiento y al mundo.

La deconstrucción, en tercer lugar, se convierte en una estrategia de lectura. Si bien propone, como se vio en el párrafo anterior, nuevos temas para la interpretación, busca hacer nuevos planteamientos y para ello “la deconstrucción practica un estilo de lectura, estimulando a los críticos a identificar o elaborar ciertos tipos de estructura”.⁷⁹ Estas estructuras son la ubicación de cualquier par de fuerzas opuestas dentro del texto, es decir, de aquellas que generan conflicto y que pueden ayudar a invertir la jerarquía impuesta. Porque algo tiene que ser claro de entender y es que la deconstrucción hace una apuesta por ofrecer una atención especial a lo marginal.

En cuarto lugar, la deconstrucción se convierte en un depósito de sugerencias acerca de la naturaleza y objetivos de la investigación crítica. Es decir, que aportará para dirigir su misión o las metas que debería buscar alcanzar. Ya ha quedado claro que no tiene como fin principal la centralidad en la razón y su logocentrismo, es más, busca confrontar los sistemas que se encuentren dentro de sus esquemas:

La deconstrucción, desde esta perspectiva, revela la imposibilidad de cualquier ciencia de la literatura o del discurso y conduce a la investigación crítica de nuevo hacia la tarea de interpretación. En lugar de usar las obras literarias para desarrollar una poética de la narrativa, por ejemplo, el crítico estudiará las novelas individuales para ver como (sic) rechazan o subvierten la lógica de la narrativa.⁸⁰

⁷⁸ Culler, 181.

⁷⁹ Culler, 187.

⁸⁰ Culler, 193.

Es un intento por volver al texto mismo y encontrar en él sus propias fuerzas contrarias y descubrir su propia marginalidad. Por ello se aplica más enfoque en partes o secciones específicas y menos en la totalidad de la obra. Es en resumen un contrario a las investigaciones sistemáticas del estructuralismo y más bien una propuesta por encontrar las estructuras que aparecen, se repiten y que confrontan el sistema jerárquico impuesto.

Finalmente, a modo de cierre, la deconstrucción aterriza en la realización de una crítica que, librándose de los intentos logocentristas del estructuralismo, pueda plantear análisis literarios Otros, con una visión que invierta las jerarquías de oposición. En ese sentido se trata de un análisis que no excluirá posibilidades de estructura y de significado en nombre de las reglas de algunas prácticas discursivas limitadas⁸¹, lo que hará será amplificar para entablar diálogos con otras visiones, que de hecho buscan descubrir la verdad desde sus perspectivas posicionadas en la historia, en la geografía y en el pensamiento concreto de quien la elabora.

2.7. El gesto decolonial

Finalmente, tras un conglomerado de categorías, instrumentos interpretativos, formas de entender la realidad y posiciones de razonamiento, llega el momento de tejer los hilos sueltos y mostrar una sola urdimbre de lo que este análisis planea ser. Sería de poca coherencia hacer un esquema organizativo y buscar la distinción de temáticas cerradas dentro de la novela *El tiempo principia en Xibalbá*, teniendo en cuenta que el aparato crítico que se está utilizando es abiertamente opuesto a la estructuración jerarquizada del Occidente opresor. En este sentido el *gesto decolonial* busca ser una nueva ventana de entendimiento que abrazando un esfuerzo descolonizador se abra para dejar fluir nuevos aires al análisis crítico literario que obviamente se ubica desde la deconstrucción. Una apertura que permita la manifestación más concreta de la obra misma y que sin silenciar los ruidos que lleguen del exterior pueda manar desde dentro su contenido más puro, claro y sin filtros.

Las aproximaciones teóricas de este trabajo buscan ser el marco de una ventana ahora abierta, una referencia crítica que permita al análisis mantenerse dentro de ejes

⁸¹ Culler, 161.

mínimos, y en cohesión. La ventana, con su marco y el espacio de apertura tiene un nombre: gesto decolonial; que se entenderá como la expresión liberadora de las imposiciones de la colonialidad amarradas con las intenciones de manifestación de la propia identidad, una identidad distinta, única y verdadera. Para entenderlo se plantearán algunas ideas a continuación que pretenden modelar el marco ya expuesto.

El *gesto decolonial* sería en un primer momento una discusión sobre la propia identidad. El encuentro con un sí mismo, que en el mejor de los casos pueda estar liberado de las visiones externas, es decir que se encuentra en la autonomía para hablar de sí mismo. En este sentido se buscarán elementos de reconocimiento propio de los valores culturales, sociales y religiosos de una persona o pueblo concreto. Todo aquello que pueda ser identificado y significativamente marcado por su entendimiento en el entorno de la persona o pueblo. Esto desde la relación de diferencia con otros, desde la identificación de la libertad y de la posición real que se ocupa, a lo mejor desde una periferia o desde un espacio de subalternidad. El fin es cambiar la jerarquía epistemológica del saber haciendo una valoración adecuada de los conocimientos Otros.

Por otro lado, el *gesto decolonial* buscaría la desarticulación de las relaciones de dominación. El planteamiento en este caso es en la ubicación de los espacios, condiciones o mecanismos de opresión que desde la colonialidad se han impuesto y desde los que se debe hacer una ruptura con las imposiciones del sistema. Para ello se buscan ejemplos de liberación de los valores coloniales, tanto para reconocer los propios, como para simplemente dejar los impuestos. Romper con esta imposición es asignar nuevos lugares a las categorías de hombre-mujer, blanco-indígena, rico-pobre, ciudad-pueblo o centro-periferia. El *gesto decolonial* será un quiebre con las relaciones que han significado un poder de control.

Finalmente se buscará el contenido de hibridez en el reconocimiento de la apropiación del lenguaje y religión de los colonos. El *gesto decolonial* está relacionado con la identificación de valores impuestos y asimilados, además del abandono de los propios. El énfasis estará puesto en identificar las mezclas que hacen de Guatemala y otros países de la región el resultado de la yuxtaposición de visiones, saberes y acciones.

Este ecléctico marco teórico es entonces la presentación de herramientas que permitan descubrir una forma concreta de descolonizar el saber, de conocer, reconocer, reflexionar e identificarse o no con la realidad de *El tiempo principia en Xibalbá* desde el análisis interpretativo de su contenido; pero además de escuchar desde la voz de Otro, la representación de un mundo desconocido para el Occidente moderno: el mundo indígena.

III. EL DESDE DÓNDE

En este capítulo se considera necesario hacer un reconocimiento de tres aspectos importantísimos para el estudio de la obra más importante de Luis de Lión. Se plantea como pregunta básica de investigación, que nos parece pertinente, ¿“desde dónde” se escribe *El tiempo principia en Xibalbá*? Por ello en este apartado se pretende un acercamiento a la biografía de Luis de Lión, a su contexto histórico y al contexto literario en el que escribe y da a conocer su novela. Estos tres aportes nos parecen indispensables para tener una ubicación adecuada del pensamiento del autor, de la pertinencia de sus aportes y sobre todo para identificar la propuesta que su narrativa ofrece a la literatura.

3.1. Luis de Lión

Luis de Lión fue el pseudónimo literario que José Luis de León Díaz utilizó. Este hombre originario de San Juan del Obispo, aldea que se encuentra al nororiente de la Antigua Guatemala, en el departamento de Sacatepéquez, es el lugar donde nació el 19 de agosto de 1939, siendo su madre María Venancia Díaz Sicán y su padre Ángel María de León. Ambos oriundos del mismo pueblo:

Ella, una campesina cakchiquel⁸² descalza, ama de casa, muy trabajadora, vendía sus productos agrícolas en el mercado de Antigua Guatemala, dejó de hablar su idioma cuando se casó. Él, mestizo, marimbero, tallador de figuras en piedra, director de teatro popular tradicional y pintor de la brocha gorda; fue miembro de la Policía Montada del dictador Jorge Ubico.⁸³

Se trataba de una familia económicamente limitada, a tal punto que tres de los hijos fallecieron a causa de algunas enfermedades que pudieron haber sido tratadas médicamente. A pesar de la condición de pobreza, Luis inició sus estudios en la Escuela para Varones Francisco Marroquín que se encontraba en su aldea, pero finalizó los estudios primarios en la Escuela para Varones Luis Mena de la ciudad de Antigua Guatemala. Completar la formación primaria era en su tiempo un logro que muy pocos guatemaltecos y mayormente indígenas podían permitirse. Así continuó sus estudios hasta completar la formación

⁸² El vocablo kaqchikel, se copia textual en la cita, pero en el resto del trabajo se usa como está escrito en esta cita.

⁸³ Proyecto Luis de Lión. “Luis de Lión: una voz desde el silencio imposible”. *Revista Análisis de la Realidad Nacional* Julio 2017: 158-170, 159.

secundaria y magisterial en el Instituto para Varones Antonio Larrazábal. Esto gracias a que sus profesores descubrieron su capacidad y dedicación y lo apoyaron en la obtención de una beca. Desde ese momento no quedó duda de su esfuerzo y valía. Así fue como en 1960 se graduó como Maestro de Educación Primaria.

Desde su graduación inició su labor docente desarrollándose en distintas instituciones educativas.⁸⁴ Primero en áreas rurales y más adelante (a partir de 1973) en escuelas urbanas. Durante ese tiempo se dio a conocer hasta convertirse en un dirigente magisterial del país. En su acercamiento a la educación conoció las distintas realidades del país, los grandes abismos en materia de oportunidades entre ladinos e indígenas, la discriminación y el sufrimiento. Pero no estuvo solo durante esta experiencia de aprendizaje, ya que en 1965 se casó con María Tula González García, con quien tuvo tres hijos “Dina Mayarí (1966), Luis Ixbalanqué (1969) y Hunaphú (1977) De León González. Este último falleció al nacer”⁸⁵. Su interés en su hijos y en la niñez fue evidente durante su vida y trabajo docente: se interesó por plantear la necesidad de una educación bilingüe que rescatara la riqueza del país, también se preocupó por hacer germinar en los estudiantes el gusto por la escritura y para ello impartía talleres de donde intentaba crear una metodología “para que los niños/as hicieran sus propios cuentos y poemas. Para ello realizó una serie de talleres de poesía y cuento con sus alumnos en la Escuela Primaria para Varones José Clemente Chavarría, ubicada en la zona 8 de la ciudad de Guatemala”.⁸⁶ Para 1984 estaba

⁸⁴ Proyecto Luis de León, 161. Se presenta el listado de las instituciones educativas en las que trabajó: Fue así como un año después de graduado inició su labor docente: Nivel primario: 1961 – 1963 Profesor de grado en la Escuela Nacional Mixta del parcelamiento agrario La Blanca, Ocós, San Marcos. 1965 – 1968 Profesor de grado en la Escuela Nacional Rural Mixta del parcelamiento agrario Arizona, Puerto de San José, Escuintla. 1968 – 1969 Profesor de grado en la Escuela Nacional Rural Mixta de la aldea Xequistel, San Antonio Palopó, Sololá. 1969 – 1970 Profesor de grado en la Escuela Nacional Mixta de la aldea Las Escobas, Villa Canales, Guatemala. 1971 – 1972 Profesor de grado en la Escuela Nacional Rural Mixta de la aldea Los Dolores, Villa Canales, Guatemala. 1973 – 1976 Profesor de grado en la Escuela Nacional para Varones No.72 Reino de Bélgica, zona 6, Ciudad de Guatemala. 1976 – 1984 Profesor de grado en la Escuela Nacional para Varones No.11 José Clemente Chavarría, zona 8, Ciudad de Guatemala. Nivel secundario: Catedrático de Filosofía, colegio San Luis, La Antigua Guatemala, Sacatepéquez. Nivel universitario: 1976 – 1983 Catedrático en el área de Ciencias Filosófico-Literarias en la Escuela de Ciencias Psicológicas, Universidad de San Carlos de Guatemala. Además fue Educador popular en su comunidad natal En los años de 1960-1970 decide iniciar en solitario un Programa de Alfabetización y promoción de la lectura en su aldea natal, San Juan del Obispo, con sus compañeros de generación, quienes no habían tenido la oportunidad de estudiar.

⁸⁵ Proyecto Luis de León, 160.

⁸⁶ Proyecto Luis de León, 162.

ya publicando una colección de cuentos infantiles en donde introdujo su preocupación por la literatura infantil.

Llegó a conocer y tratar en las tertulias literarias a varios escritores y críticos sociales guatemaltecos de su época, tales como Mario Roberto Morales, Marco Antonio Flores o la misma Ana María Rodas, quien recuerda que le apodaban “El Indio”.⁸⁷ Ellos lo motivaron a ingresar a la universidad en donde estudió Literatura y Filosofía en la Facultad de Psicología, en donde más adelante llegó a ser catedrático.

Sus preocupaciones por la realidad del país se fueron extendiendo y así como llegó a ser líder magisterial también se involucró en otros espacios universitarios y de activismo social⁸⁸ en los que pudo profundizar su experiencia de conocimientos de su pueblo indígena, el campesinado y las múltiples desigualdades del país. Estas experiencias son las que lo llevaron por el camino que acabó con su vida, porque se mostró dispuesto y comprometido a actuar en las luchas que se necesitaban para mejorar el país. Ya para 1972 fue detenido durante una manifestación y encarcelado junto a otros dirigentes universitarios y gracias a los esfuerzos de la Asociación de Estudiantes Universitarios apareció tras varios días durante los cuales no se conoció su paradero. Sin embargo en esa ocasión, fue evidente la violencia con que había sido maltratado, casi como una advertencia.⁸⁹

Su participación en los espacios públicos de lucha social fue clara en la historia de su vida, y en ese sentido, Luis de Lión fue un verdadero activista. Dice Dante Liano: “No era extraño encontrárselo repartiendo volantines o en el medio de una bulliciosa manifestación contra la dictadura de turno”.⁹⁰ Su capacidad de reconocer las injusticias, de ubicar a los actores de las distintas luchas y de posicionarse en favor de los oprimidos le colocó como un líder de las luchas de su época. Su compromiso iba más allá de ser un apoyo pensante, pues se involucraba profundamente y llevaba sus acciones hasta arriesgar

⁸⁷ Ana María Rodas. “El Indio”, *El Periódico*, Guatemala, 14 de febrero de 1999: 7B.

⁸⁸ Según Proyecto Luis de Lión, 165.: 1970 -1984 Miembro dirigente del Frente Nacional Magisterial, miembro de la Central Nacional de Trabajadores (CNT), del Sindicato de Trabajadores del Estado de Guatemala (STEG) y miembro fundador de la Comité de Emergencia de los Trabajadores del Estado (CETE).

⁸⁹ Proyecto Luis de Lión, 165.

⁹⁰ Dante Liano. *Visión Crítica de la Literatura Guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1997, 301.

su vida: “Consideraba necesario, bajo la férula de una dictadura, dedicar todas sus energías a luchar por conseguir la libertad”.⁹¹ Esta actitud frente a quienes controlaban el poder y su incesante lucha fue lo que le dio enemigos que más adelante lo desaparecerían y acabarían con su vida. El enojo en torno al tema de la libertad no era un enojo cualquiera, se trataba del acumulado de muchas opresiones e injusticias que iban acabando con todo a su paso. Del Valle dirá que: “Luis representa una generación cuya ira explota en los años 60 de tanto estar soportando el peso del oscurantismo y la injusticia. Es precisamente la explosión de esa “ira” la que obtenemos en mucha de su literatura”.⁹²

3.1.1 El escritor

Ahora bien, como escritor fue parte de una generación que se comprometió con la búsqueda de los modelos de la escritura tanto latinoamericana como guatemalteca. Su interés se centró en interpretar y superar a los grandes escritores que históricamente les habían precedido. Esta generación de intelectuales y escritores ha dejado sus obras como evidencia del esfuerzo consciente por ofrecer a la literatura obras de alto nivel y con un contenido único y valioso. Luis de Lión no fue la excepción, pues su obra, aunque no fue abundante, sí cumplió con el objetivo de mostrar al mundo un panorama nuevo y desconocido que abrió muchos caminos para otros escritores. Sus escritos abrieron para el mundo el contenido indígena desde dentro.

Así como Luis de Lión fue un pseudónimo para sus publicaciones, también utilizó otros nombres para algunos de sus escritos publicados en espacios estudiantiles universitarios, magisteriales y sindicales, en donde “signó con el nombre de Pedro Sicay o José del Día, en la década de los 70 y 80”.⁹³

Su obra publicada en vida se resume en dos libros de cuentos y uno de poemas. El primero fue el libro de cuentos *Los zopilotes* (1966), los cuentos de *Su segunda muerte* (1972) y los poemas *Uno más uno* (1974). Desde estas publicaciones ya el autor

⁹¹ Liano, 302.

⁹² Emilio del Valle Escalante. “Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*”. *Cuadernos de Literatura*, 2015, 321. Recuperado 05 de marzo de 2018 en <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.nmdp>

⁹³ Proyecto Luis de Lión, 165.

manifestaba un claro enraizamiento en su cultura y una postura crítica de la realidad que le rodeaba. En relación con sus cuentos se dice que: “El localismo extremo del ámbito y los personajes no genera un texto criollista, sino que sirve para corroborar la condición mágica que caracteriza al hombre por el hecho de serlo”.⁹⁴ Desde sus primeros trabajos mostró que su literatura superaba la creación estética y se adentraba en la búsqueda de respuestas, en la indagación de su propio ser hombre, de su ser indígena y de la posibilidad de serlo frente a otros. Por eso como escritor se afianza entre los más destacados de su época, aunque el reconocimiento le haya llegado muchos años más tarde.

Otras de sus obras son: *Poemas del volcán de agua* (1984), *Pájaro en mano* (1985), *La puerta del cielo y otras puertas* (1994), *Poemas del volcán de fuego* (1998), *Didáctica de la palabra* (2002), *Taller de poesía* (2002), *El libro José (didáctica de la palabra)* (2002), y la novela que se estudia en el presente escrito, *El tiempo principia en Xibalbá*, que tuvo una primera edición en 1985⁹⁵ y en 1994 tuvo su edición italiana. Esta fue la única novela del escritor, pero alcanzó el reconocimiento desde el primer momento cuando recibió el premio (segundo lugar) de los Juegos Florales Centroamericanos de la Ciudad de Quetzaltenango en 1972.

Cuando se presenta a Luis de Lión como uno de los escritores más significativos para el país, se hace tomando en cuenta que su aporte narrativo a la literatura marcó un quiebre en la región. Liano diría que: “Luis de Lión ha señalado el inicio de una parte fundamental de la literatura centroamericana, que hasta ahora había estado silenciada”.⁹⁶ El espacio para un escritor puramente indígena y que, aunque escribe en castellano, conoce el mundo indígena desde dentro estaba disponible hasta su llegada. Antes de él, muchos habían intentado dar voz a los indígenas y abrirles espacios en lo que se consideraba era su mundo: generalmente fundido con lo mágico, lo oscuro y la ignorancia. Ningún escritor o escritora había conseguido ofrecer un manejo real del contexto indígena y expresar todo el

⁹⁴ Francisco Albizúrez & Barrios, Catalina. *Historia de la literatura guatemalteca*. (Vol. 3). Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1987, 82-83.

⁹⁵ Para el presente escrito se utiliza la cuarta edición de 2013.

⁹⁶ Liano, 304.

contenido que implicaba mostrar al mundo en qué consistía ser indígena y tener consciencia de sus ancestros.

3.1.2. El indígena

¿Quién puede entender qué significa ser indígena? La respuesta es clara: un indígena. Luis de Li3n fue consciente de su pertenencia a una cultura ancestral, rica en historia, arte y desarrollo, pero menospreciada y marginada. En Guatemala ser indígena significa ser parte del grupo m3s marginal de todos, porque sin importar la clase social que se ocupe: “cualquier ladino se considera superior a un maya por razones simplemente 3tnicas”.⁹⁷ El racismo que los menosprecia ha sido tan fuerte y lleva tantos a3os en el ambiente que en algunos espacios sociales se ve con normalidad, es decir, ya no se cuestiona o admite el racismo como un mal de la sociedad.

Guatemala es un pa3s formado por 25 etnias distintas de las cuales 22 tienen origen maya.⁹⁸ En un contexto como ese, se corre el riesgo de creer que entre tanta diversidad, lo distinto es reconocido como valioso. Sin embargo no es as3. Ser indígena en el pa3s es una condici3n para ser considerado de una clase inferior, sin capacidad de elegir, sucio y sin educaci3n. A tal punto que para los a3os 80, durante los a3os m3s duros del conflicto armado interno, se lleg3 a matar a miles de personas por el simple hecho de ser de una etnia indígena.

Luis de Li3n tuvo que enfrentarse con una sociedad que lo ve3a como un indio.⁹⁹ 3l experiment3 el desprecio que recae sobre todo su pueblo porque solo se admira lo que no es indígena, porque todo lo maya se consideraba sin importancia y sin ning3n valor, dado que en el imaginario social guatemalteco, las comunidades mayas se han visto como pueblos sin formaci3n intelectual. Por su parte, Luis de Li3n resurge como un ave f3nix de las cenizas. Siendo kaqchikel se abre campo y demuestra desde el interior de su origen que esos estereotipos impuestos desde el tiempo de la Colonia son err3neos o pueden estar

⁹⁷ Liano, 302.

⁹⁸ Cristina Pezzarossi. “Etnias en el Pa3s de la Eterna Primavera (donde llueve de mayo a septiembre”. *Plaza P3blica* (Guatemala) julio 18 de 2012. Recuperado el 15 de marzo de 2018 en <https://www.plazapublica.com.gt/content/etnias-en-el-pais-de-la-eterna-primavera-donde-llueve-de-mayo-septiembre>

⁹⁹ Dante Liano ofrece un comentario sobre el significado peyorativo que tiene este apelativo. Liano, 302.

equivocados. Para valorar su literatura es necesario liberarse de muchos prejuicios racistas que han acompañado el inconsciente colectivo. Encontrar en la voz de Luis de Lión, la voz del Otro que puede expresarse por sí mismo, que tiene mucho qué decir (decirse y decirnos) y que enriquecerá el entendimiento del país.

3.1.3 Desaparición

Si el hecho de ser indígena no había sido suficiente para que Luis de Lión fuera maltratado, su activismo social y su gran compromiso por las luchas sociales y políticas del país se encargaron de gestarle los suficientes enemigos. A inicios de 1984 empezó a recibir amenazas de muerte y era evidente que algo le iba a suceder, pues no se trataba de épocas tranquilas, al contrario, corrían días de mucha represión, desaparecidos y asesinatos. El miedo lo hizo prepararse. Del Valle cuenta que por esas amenazas:

Le dijo por esa época a su esposa, María Tula, que si algo le pasara, llevara una caja que contenía sus manuscritos –incluida iba su única novela– a su amigo Francisco Morales Santos. Él sabía ya qué hacer con estos.¹⁰⁰

El 15 de mayo de 1984 De Lión salió de su casa, hacia una reunión con miembros del Partido Guatemalteco del Trabajo en la Ciudad de Guatemala. Pero a partir de ese día ya no se supo nada de él, fue desaparecido y se logró conseguir alguna información hasta 1999. Siendo una época tan oscura para la historia del país, la justicia no llegó a tiempo. Para cuando se obtuvo información sobre su desaparición forzada ya habían pasado quince años de su muerte, el conflicto armado interno ya tenía tres años de finalizado y el *Diario Militar* que contenía su información registraba su nombre en un grupo de 183 personas capturadas por la policía judicial y el Ejército. En dicho registro se hacía constar que la desaparición sucedió el 15 de mayo en horas de la tarde y con fecha 05 de junio del mismo año y se leía el número 300, cuyo código significaba que había sido ejecutado.¹⁰¹

En el año 2005 durante la presidencia de Óscar Berger, el Gobierno de Guatemala reconoció la responsabilidad del Estado en la desaparición y asesinato del escritor, además de rendirle un homenaje póstumo. Su familia ha luchado por mantener viva su memoria, y

¹⁰⁰ Del Valle Escalante, “Nacionalismo maya y descolonización política...”, 322.

¹⁰¹ El acceso ahora público del archivo de las personas capturadas se encuentra en: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB15/01-41.htm>

activo el conocimiento de su historia y literatura. Por ello mantienen la Casa Museo en San Juan del Obispo y realizan distintas actividades que buscan hacer realidad ese esfuerzo.

3.2. Contexto histórico

Resumir los acontecimientos que envolvieron a Guatemala entre los años 60 y 80 puede ser muy difícil, pues se trata de un momento histórico muy intenso para el país. Su contenido en materia social, política y económica es muy amplio y complejo para reducirlo a pocas páginas. Sin embargo a continuación se consolida información que permita al lector hacerse una somera idea de lo que sucedía en el momento histórico en el que vivió Luis de Lión, tanto para entender su actuación, como su posición frente al poder y su deseo de lucha y libertad.

Estaría de más decir que desde el tiempo de la invasión española, la colonización e inclusive tras la liberación por medio de la independencia, los indígenas ocuparon el último estaño de la sociedad del país. Oprimidos primero por los españoles, después por los criollos y finalmente por cualquiera que no fuera indígena, los descendientes mayas fueron expropiados, excluidos de los derechos y despreciados. Para 1950 Jacobo Árbenz ganó la presidencia del país por elecciones democráticas. Una de sus principales acciones fue la reforma agraria que afectó a los más grandes terratenientes y hacendados, entre quienes se encontraba la United Fruit Company de los Estados Unidos. Esto provocó que para 1954 se derrocará a su gobierno con la ayuda de la potencia norteamericana. “El derrocamiento de Árbenz tuvo desde el primer momento un carácter violento contra la población [...] y tuvo también un carácter selectivo contra los dirigentes de los trabajadores”.¹⁰² En ese contexto ya se encuentran publicaciones que hablan de enfrentamientos entre “indios comunistas y ladinos anticomunistas”, además de la captura de muchos campesinos descritos como comunistas, que demostraban no saber qué significaba el comunismo. Los gobiernos de turno tuvieron mucha inestabilidad por el involucramiento de los intereses de múltiples sectores de poder económico.

Desde 1954 y durante más de una década el poder estuvo en manos de presidentes que fueron elegidos y gobiernos militares que daban golpes de Estado o derrocamientos de

¹⁰² Arzobispado de Guatemala. *Guatemala nunca más: El entorno histórico*. (Vol. II). Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, 15.

facto. Este proceso acrecentaba los diversos problemas estatales y la angustia de la gente. Dentro del Ejército se vivía también un ambiente de mucha inestabilidad y de incertidumbre frente al futuro de la nación:

En 1960 el Ejército experimentaba sentimientos contradictorios. Ciertos oficiales se habían involucrado en la corrupción a la que Ydígoras [el presidente de turno] los atraía, al mismo tiempo que muchos militares de campo veían con desagrado e indignación el entrenamiento de la fuerza cubana anticastrista.¹⁰³

Con este escenario, para el 13 de noviembre de 1960, Guatemala vivió un intento de golpe de Estado, pero el fracaso del mismo hizo que algunos de los grupos militares involucrados escaparan a las montañas. Ellos pudieron entablar relación con el Partido Guatemalteco del Trabajo¹⁰⁴, además de verse conmovidos por la situación de los indígenas y campesinos, se constituyeron en el primer grupo oficial de guerrilleros.¹⁰⁵ Estos grupos desde el inicio se vieron inherentemente conectados con los indígenas, los campesinos y por el compromiso con sus causas. Fue así como inició el conflicto armado interno, fruto del desgaste en la credibilidad de las instituciones del estado, la inequidad en la distribución de tierras y riqueza, pero sobre todo porque las injusticias eran muchas. Sin embargo el conflicto generará como impacto social y económico un aumento de la estratificación social, del desempleo y la urbanización.

El conflicto armado afectó a todo el país pero tuvo su mayor impacto en la población civil, quienes sufrieron persecuciones por la simple duda de un contacto con alguien contrario al gobierno de turno. De esta manera, más grupos se fueron organizando para defender sus derechos, para luchar contra el Gobierno o para demostrar su inconformidad por alguna injusticia:

La lucha campesina fue progresivamente aumentando en 1974, aunque la Confederación Nacional Campesina hizo un llamamiento a los maestros en huelga

¹⁰³ Arzobispado de Guatemala, 25.

¹⁰⁴ El cual había sido ilegalizado desde la contrarrevolución de 1954 y, por lo tanto se encontraba en la clandestinidad.

¹⁰⁵ Es interesante observar que efectivamente el perfil de la primera guerrilla era militar, con entrenamiento específico que se desarrollaría con el tiempo durante la guerra civil de Guatemala que inicia en 1960 y se alarga hasta 1996.

para que desistieran. Pero ya en junio hubo fuertes movimientos laborales en las fincas bananeras y en los ingenios.¹⁰⁶

Este creciente grupo de organizaciones y movimientos populares hizo que las fuerzas militares acrecentaran la brutalidad de sus acciones. El nivel de violencia que se aplicó a toda la población fue altísimo, pero fue particularmente fuerte en las áreas indígenas y contra los movimientos populares en el área urbana. Toda persona de quien se dudara de su participación con algún movimiento popular ponía en riesgo su vida al ser perseguida por el aparato militar.

El magisterio del país estaba organizado y tenían demandas claras contra el bajo salario y el alto costo de la vida. Además fue un semillero de personas conscientes de la realidad del conflicto y de la importancia de una actuación activa dentro del mismo:

La huelga magisterial estimuló huelgas y paros en el sector público que se prolongaron a lo largo de 1974 e incluyó a los trabajadores del Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS), los empleados del Organismo Judicial y Ferrocarriles de Guatemala (Fegua).¹⁰⁷

Muchos de los maestros conocieron la realidad que se vivió tanto en el interior del país como en la capital, y por ello tenían posiciones muy claras. El prestigio que tuvieron frente a la sociedad durante toda esta época habla de su compromiso por el bienestar del país. En ese mismo sentido, para 1978 la Universidad de San Carlos fue designada por el Gobierno como una institución de “subversión” debido a que tanto sus profesores como sus estudiantes apoyaron y asumieron el discurso revolucionario. Es en ese año que el dirigente estudiantil Oliverio Castañeda de León fue asesinado. Su muerte se sumó a las ya cientos de vidas que el conflicto cobraba, pero también evidenció el peligro que corrían todos los que expresaran abiertamente su descontento con el Gobierno o señalaran a los integrantes de este como responsables de actos de terror. Para Luis de León fue tan significativa esta muerte que le dedicó el poema “Acerca del venado y sus cazadores”. “El asesinato de

¹⁰⁶ Arzobispado de Guatemala, 83.

¹⁰⁷ Manolo E. Vela. *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Magna Terra Editores. s/f., 402.

Oliverio Castañeda de León abrió una serie de crímenes políticos que tuvieron en común el hecho de desplegar abiertamente a las fuerzas de seguridad del Estado para realizarlos”.¹⁰⁸

La historiografía del país revela que unas 150,000¹⁰⁹ personas murieron como consecuencia del conflicto, armado y de ellas muchas fueron desaparecidas. En el interior del país comunidades enteras fueron arrasadas. Los mecanismos de terror fueron múltiples: cientos de aldeas y poblados fueron quemados y sus habitantes fueron violados, torturados, asesinados o forzados a exiliarse.¹¹⁰ Los que sobrevivían tenían pocas posibilidades: aceptaban vivir en una aldea “modelo” que era controlada totalmente por el Ejército, huían al exilio fuera del país o escapaban a la montaña a intentar sobrevivir por ser considerados un guerrillero más. Desde la capital fue evidente el traslado de miles de familias que llegaron a ocupar espacios en asentamientos infrahumanos pero que los alejaba de la violencia más cruenta del conflicto:

En la medida en que el Ejército fue logrando un mayor control, algunas aldeas fueron constituidas como *aldeas modelo* que trató de presentar públicamente como su alternativa para el desarrollo de las comunidades rurales en las zonas de conflicto. Tanto por el momento en que se realizaron (después de masacres y operativos de limpieza), como su ubicación (lugares estratégicos desde el punto de vista militar), estuvieron pensadas como una forma de utilizar a la población civil para acciones de guerra.¹¹¹

La estrategia del Ejército para acabar con el movimiento guerrillero fue en primer lugar generar la desorganización social para tomar el control de la población y reorganizarla a su favor. De esta manera intentaban evitar el apoyo para la guerrilla. “Se llevaron a cabo operaciones de inteligencia militar para buscar sospechosos y utilizar a su favor las posibles divisiones y conflictos. Entre las más utilizadas estuvieron las divisiones étnicas (ladino-indígena) y las religiosas (católico-evangélico)”.¹¹² Esta división causó estragos durante el conflicto y los años posteriores al polarizar a la población poniéndola en contra de ella

¹⁰⁸ Vela, 426.

¹⁰⁹ El Remhi es uno de los ejemplos que ofrecen no solo cifras, sino nombres y testimonios de sobrevivientes.

¹¹⁰ El Remhi presenta 410 masacres (asesinatos colectivos asociados a destrucción comunitaria). La mayoría de ellas en Quiché, Alta Verapaz y Huehuetenango.

¹¹¹ Arzobispado de Guatemala, 116.

¹¹² Arzobispado de Guatemala, 113.

misma. El esfuerzo era agotar los recursos y apoyos para los grupos guerrilleros y por ello las aldeas modelo eran un mecanismo que aseguraba el control de la población a la manera que el Ejército quería.

Para asegurar que la población siguiera sus directrices, el Ejército centralizó los proyectos de desarrollo e infraestructura, de tal manera que fueran vistos como los colaboradores en el desarrollo de las poblaciones. Las autoridades civiles y cualquier otra existente en las aldeas era puesta bajo la disposición del Ejército, y por lo tanto era debilitada hasta perder todo control sobre la población. Con ello el Ejército se apropió del control del territorio y con él de grandes extensiones de tierra en las zonas de conflicto.

Entre los años 1981 y 1983 el Gobierno practicó una estrategia conocida como tierra quemada que buscaba acabar con los insumos alimenticios para la guerrilla, pero que afectó a toda la población civil que dependía del trabajo de la tierra. Es en ese mismo periodo que Efraín Ríos Montt llegó al poder y con él la violencia más cruel hacia los indígenas, y las persecuciones contra personas conocidas o sospechosas de ser simpatizantes de la guerrilla o sus luchas. El ataque fue frontal a todo grupo que no apoyara directamente al Ejército, lo que incluyó a grupos de derechos humanos, grupos de derechos indígenas, grupos socialistas y “comunistas”. Fue un tiempo de mucha violencia porque cualquier persona que protestara contra el Gobierno o que apoyara movimientos sociales o indígenas era capturado, desaparecido y asesinado por el gobierno militar de turno.

Desde sus inicios, el conflicto armado se materializó en muertes. Fueron evidentes las persecuciones en contra de cualquier persona que intentara luchar contra el poder del Gobierno, que buscara dar a conocer las atrocidades que se cometían o que fuera acusada de tener contacto con un grupo opositor. Ahora bien, también fue evidente la persecución contra aldeas enteras, por el simple hecho de ser indígenas.

Esta guerra en que se torturó, se asesinó y se hizo desaparecer comunidades enteras que se vieron aterradas indefensas en ese fuego cruzado, en que se destruyó la naturaleza (que en la cosmovisión de los indígenas es sagrada, la madre tierra), también barrió como un vendaval enloquecido lo más granado de la intelectualidad

de Guatemala. El país se fue quedando huérfano de repente de ciudadanos valiosos cuya ausencia se deja sentir hasta nuestros días.¹¹³

La práctica del horror que se vivió en el país estuvo marcada por el espionaje, los señalamientos, los secuestros, las desapariciones forzadas, los interrogatorios, las torturas físicas y psicológicas, las violaciones, las masacres y los asesinatos. Según el Remhi, uno de cada cinco testimonios recogidos incluía un caso de desaparición forzada y después los casos de asesinatos masivos o individuales eran hechos más frecuentes.

Este mecanismo utilizado tanto por el Ejército como por la guerrilla acabó con miles de personas. Se contabiliza que: "...uno de cada veinte casos de desapariciones forzadas es atribuido a la guerrilla".¹¹⁴ Lo seguro es que se multiplicó el terror en las familias por el simple hecho de imaginar a uno de sus miembros desaparecido, torturado o asesinado. La impunidad en la mayoría de los casos ha movilizó a miles de familias en búsqueda de respuestas que les ayuden a comprender lo sucedido con su familiar desaparecido. Sin embargo el sufrimiento infringido deja hondos marcas en la vida y en el tejido social:

El apresamiento súbito de la víctima se realizó la mayor parte de las veces mediante una acción encubierta y nunca más volvió a saberse nada de la persona. La desaparición forzada crea una extrema incertidumbre sobre el paradero de las víctimas y su estado físico y psicológico, y un sufrimiento prolongado a los familiares.¹¹⁵

Esto lo sufrió la familia de Luis de Li3n, al desconocer su paradero. Aunque algunos vieron a unos hombres desconocidos secuestrándolo, no se supo nada de él hasta que el *Diario militar* que contenía su informaci3n de captura y asesinato apareció. Aunque el contexto fuera cruelmente hostil con los intelectuales y se supiera de su afiliaci3n con el Partido Guatemalteco del Trabajo, al final la desaparici3n fue causa de sufrimiento y confusi3n. Los ideales por transformar una sociedad que protegía intereses de unos pocos y despreciaba a todo su pueblo por ser indígena fueron los que llevaron a Luis de Li3n a entregar su vida.

¹¹³ Arzobispado de Guatemala, XIII.

¹¹⁴ Arzobispado de Guatemala, 187.

¹¹⁵ Arzobispado de Guatemala, 186.

El *Diario militar* es un documento en forma de lista que contiene el nombre de 183 personas que fueron desaparecidas de manera forzada. Se dio a conocer en 1999 y es una de las muchas evidencias que demuestran la realidad de los desaparecidos y su muerte por parte del Estado guatemalteco. Si bien para finales de la década del 80 el Remhi registra menos masacres, por lo tanto, el conflicto empezó a disminuir en la fuerza de su violencia y se empezaban a encontrar caminos de diálogo hacia la búsqueda de la paz, no fue sino hasta en 1994 que el presidente Ramiro de León Carpio empezó, acompañado por la Iglesia católica, con los diálogos en busca de los acuerdos de paz con la guerrilla. En el año de 1996 las negociaciones fueron finalizadas y se firmaron oficialmente los acuerdos de paz.

3.3. La novela indígena guatemalteca

Los mayas ocuparon el territorio guatemalteco cientos de años antes que la historiografía conociera de su existencia. Con la llegada de los españoles para el descubrimiento del continente y su conquista, se inició el tiempo del racismo y el desprecio. Considerados casi animales o humanos de clase inferior, los indígenas fueron esclavizados de distintas formas. De ser un pueblo avanzado y con una riqueza cultural imponente, quedó relegado a la consideración de un pueblo ignorante y sin valor de aportar culturalmente a la humanidad. El desprecio que desde la invasión española se inició se mantuvo constante y de múltiples formas hasta la actualidad. Los espacios de participación tanto sociales como políticos son cada vez más amplios y desde la literatura se han ido posicionando poco a poco en el reconocimiento social. A continuación se pretende hacer un recorrido de reconocimiento por los espacios que los indígenas han ocupado en la literatura del país y el debate que en torno a su literatura se ha abierto.

En Guatemala hablar de literatura maya es dirigir la vista directamente al *Popol Wuj* tanto por su contenido sagrado como por la importancia de ser un texto fundacional del pueblo maya quiché. Si bien este libro tiene su origen en la tradición oral del pueblo y se conservó para la posteridad gracias a la transcripción hecha en el siglo XVI por Fray Francisco Ximénes, es solamente uno de los variados escritos indígenas del país. Sin embargo, con el paso del tiempo, la creación de textos literarios que dieran cuenta de ellos mismos o de sus expresiones artísticas fueron nulos. Esta ausencia no es casual, ni falta de fundamento, por el contrario, la ausencia de conocimiento sobre la literatura indígena es

una evidencia clara de la violenta negación de los indígenas como sujetos históricos, del aprecio por su sensibilidad y su racionalidad, en resumen de su humanidad.

Es hasta finales del siglo XIX que los indígenas como sujetos sociales aparecen en la literatura, digamos que se da cuenta de su existencia, a través de la representación como estrategia discursiva. Fue José Milla quien: "...se había fijado en un personaje: el indio que servía en ciertas residencias de la capital. "Juan Chapín" se llamó este personaje literaturizado".¹¹⁶ Así fue como la literatura guatemalteca creada por mestizos fue asumiendo la tarea de darle un espacio a quienes ocupaban un puesto de la realidad nacional. Pero es para el siglo XX que este generoso esfuerzo tiene un mayor impulso, cuando las vanguardias asumen uno de sus ismos en función de esta abandonada población. El indigenismo en el país tuvo su punto más alto con *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, quien a pesar de estar incluido en la generación del 20, "no respeta" límites históricos y ofrece obras que trascienden su época adelantándose a la literatura. La crítica dirá que sus obras "...se pueden identificar más fácilmente dentro de un contexto postmoderno que dentro de la estética de la modernidad".¹¹⁷ De esta manera, Asturias ofrece temáticas como la identidad (tanto ladina como indígena), la realidad y los sueños entremezclándolo en el realismo mágico y la misma narrativa histórica. Si algo se puede decir del premio Nobel de Literatura es que su obra alcanza unos niveles no superados aún y que lo hace un autor de estudio obligatorio del corpus de autores nacionales.

Entonces cabe preguntarse por la importancia que esta obra, como representante de muchas otras obras¹¹⁸, tiene en la apertura al mundo indígena. Se puede decir que esta obra puede servir de puente entre las literaturas mestiza e indígena. Al ser escrita por un mestizo que se ha empapado de la historia maya y es sensible a la mística y cosmovisión indígena. Al respecto Luis Cardoza y Aragón dice que a:

Hombres de Maíz, unidad y estructura y lenguaje, entrego mi preferencia. ¿No es el más adentrado de sus libros? Parece evocación de un informante poeta, es un retrato

¹¹⁶ Franz Galich. "¿Existe una literatura indígena en Guatemala?". *Istmo* 20 de octubre de 2002. Recuperado el 05 de abril de 2018 en <http://istmo.denison.edu/n05/articulos/existe.html>

¹¹⁷ Aida Toledo. *Vocación de herejes*. Guatemala: Academia Editores. 2002, 15.

¹¹⁸ Otros autores como Mario Monteforte Toledo también publican obras con temáticas indígenas como: *Entre la piedra y la cruz* en 1948 y *Llegaron del mar* en 1966.

en el cual palpamos sus extremos y realidades insólitas; al propio tiempo, es el menos «occidental» de sus libros.¹¹⁹

Una obra maestra que dio apertura al mundo indígena, si bien le dio una apariencia mágica y misteriosa, pero al mismo tiempo lo puso en el centro de la atención literaria. Esto gracias a que “...en sus primeras obras Asturias había desempolvado la imagen del indígena elevándola literaria y culturalmente a un nivel mítico”.¹²⁰ Lo importante es el nivel de representación que una obra pudo ofrecer del mundo indígena porque es uno de sus aportes más valiosos a la literatura. El magnífico entrelazado de lo culto y popular genera un relato único. Se trata de la apropiación por parte de Asturias del mito y de su inserción en la literatura culta. Al insertarlo no lo marca como diferente, ajeno o inculto, sino como una verdadera unión de lenguajes.

Los esfuerzos de esta época tuvieron fuertes ecos en las literaturas posteriores, especialmente en las que surgieron mientras el conflicto armado interno estaba desarrollándose. En tanto las masacres dejaban su huella de violencia y racismo, la literatura alzaba su voz con obras como: *El lugar de su quietud* (1989) de Dante Liano, *Jaguar en llamas* (1990), *Los caminos de Paxil* (1991) de Arturo Arias y *Huracán corazón del cielo* (1995) de Franz Galich. Según este último autor, estas novelas intentan penetrar o al menos acercarse al mundo del indio. Sin embargo:

...más que penetrar en su mundo, descubrimos el nuestro, ya que "el problema del indio", hemos sido nosotros. Pero nosotros, los que he citado, pertenecemos a la porción de los ladinos que se han empeñado en la búsqueda de una identidad que tarde o temprano deje de sentirse extraño, extranjero o intruso en su porción del mundo donde habita. Somos los "ladinos buenos" a los que alude Rigoberta Menchú”.¹²¹

Estos esfuerzos no pueden ser desechados porque sean escritos por personas que no forman parte totalmente del mundo indígena. En muchas ocasiones se “menosprecia e invalida el discurso vanguardista al reducirlo a una recreación pequeño burguesa del discurso y la

¹¹⁹ Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición crítica. España: ALLCA XX, 1996, Liminar por Luis Cardoza y Aragón, XVI.

¹²⁰ Toledo, 16.

¹²¹ Galich, “¿Existe un literatura...”.

cultura (sic) campesinas e indígenas".¹²² Pero hacer eso es abandonar los recorridos históricos que la literatura nacional tuvo que dar para llegar al lugar que actualmente ocupa. En este sentido, si se desea problematizar el asunto de la representación de la población indígena de Guatemala se debe reconocer que se ha hablado de y por los pueblos indígenas del país. Mario Roberto Morales hablando de la representación que desde los mestizos se ha hecho, dice que no es bueno reducirlo:

porque sus implicaciones llevarían a que el vanguardismo y sus incorporaciones de lo popular hubiesen sido una especie de desviaciones culturales que seguramente debieran desecharse y borrarse de la historia cultural latinoamericana para ceder el paso a lo "auténticamente popular," léase: al discurso "verdadero" del explotado, marginal y subalterno, el cual quizá esté, al menos en parte, ubicado en la oralidad del testimonio a pesar de la acción de sus mediadores letrados.¹²³

La desaprobación de los mestizos conlleva la idea que estos escritos tenían vertientes que los deslegitimaba en sí mismos. Uno de estos caminos era que asumieran lo indígena como una forma de exotismo o como riqueza de valor decorativo de lo autóctono que enriquecía su relato con el valor de lo extraño. Hacerlo parece un claro aprovechamiento interesado del Otro. La otra opción que desaprobaba el acercamiento a lo indígena era cuando se hacía a través de una defensa guerrera en contra de los invasores o los blancos.

Ahora bien, la historia nos recuerda que con todo el movimiento social surgido durante el conflicto armado interno, el movimiento maya empezó a tener forma y actuación política y social. Desde entonces la intelectualidad indígena tuvo cabida y desde la literatura surgió ya un espacio para que los indígenas compartieran sus escritos y se diera a conocer su pensamiento. Así es como surgen ya los escritos de Luis de León o Rigoberta Menchú que desde géneros distinto asumían ya una autoconciencia clara de su ser indígena. Si bien la crítica (y los mismos indígenas) se ha encargado de cuestionar la legitimidad de una literatura indígena como tal, lo claro es que el espacio que no había tenido cabida, lo tuvo a partir de los años conflictivos de la segunda mitad del siglo. Galich dice que:

¹²² Mario Roberto Morales. *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: Flacso, 1998, 98.

¹²³ Morales, *La articulación...*, 98.

aunque se haya negado sistemáticamente al indio guatemalteco, éste ha sabido sobrevivir en muchas de sus formas auténticas de vida. Pero a fuerza de mimetizarse y metamorfosearse, muchas veces ha olvidado el inicio: una larva depositada por una bella mariposa. Es así como en ese bregar de más de 500 años, el indio ha sabido asimilar parte de la cultura occidental que le fuera útil en el infierno de la explotación capitalista.¹²⁴

La idea de una ladinización¹²⁵ de lo indígena o del mestizaje como un proceso de hibridez no puede pasar desapercibido ni debe ser ignorado. De la misma manera que no puede acusarse de falta de autenticidad sin ser un miembro auténtico de aquello que se juzga. También se debe considerar que entre la producción indígena escrita y los movimientos sociales, existe una conexión directa, ya que las luchas de los segundos posibilitaron y evidenciaron la existencia de los primeros.

3.3.1. La catalogación de novela indígena

Las preguntas que surgen para este momento son: ¿qué identifica a una novela cómo indígena? ¿Qué diferencia se encuentra entre una novela indígena y una mestiza? Con las respuestas que a continuación se presentan no se quiere dar cátedra al respecto, sino ofrecer una forma de entender y responder a estas cuestionantes. Construcción que se hace desde las propuestas de intelectuales en el tema. En este sentido es interesante entender que, como dice Del Valle Escalante, la literatura indígena:

...no se remite exclusivamente a una producción textual *en* lenguas originarias, o basada en la “tradicción oral”, sino más bien a obras de autores que en primer lugar afirman un posicionamiento a locus de enunciación indígena en base a una identificación cultural, geográfica, lingüística (aun si éstos no hablan un idioma indígena) y/o política.¹²⁶

El foco de atención se dirige entonces hacia el posicionamiento del autor más que a la evidencia del lenguaje o a la tradición reflejada en la oralidad del texto mismo. Es la identificación la que va determinando su pertenencia y que establece que una narrativa sea catalogada como indígena.

¹²⁴ Galich, “¿Existe un literatura...?”.

¹²⁵ Se entiende por ladinización la pérdida de los valores y costumbres indígenas por la asunción de otros externos a los propios.

¹²⁶ Emilio del Valle Escalante. *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Carolina del Norte: Editorial A Contracorriente, 2015, 6.

La oralidad que muchos críticos han postulado como medio de autoridad para la identificación de la literatura indígena es una forma de minimizar el valor de la misma. Hacerlo implica creer que los pueblos originarios del continente no tuvieron o no tienen la escritura como forma de expresión. Es conocido que existen muchas inscripciones de los pueblos originarios que evidencian el desarrollo de una expresión escrita que se encuentra en manos de la arqueología y la historia como medio de estudio para comprender el pensamiento de los ancestros mayas: "...cómo debido a la colonización y consecuente destrucción de mucha documentación nativa, las poblaciones indígenas dependieron más en la oralidad que en la producción escrita".¹²⁷ Por ello, no se puede reducir su producción a aquella que cumpla con esa restricción.

Como una conclusión preliminar para este debate se quiere presentar una cita que Del Valle Escalante utiliza en donde se muestra lo expresado por Wendy Rose una escritora perteneciente al pueblo hopi/miwok, quien considerando los intentos por definir las literaturas indígenas dice:

Si su idea se basa en las obras escritas por indígenas que ha leído, considere el hecho de que a menudo se elige de acuerdo con los estereotipos del editor. Si su idea se basa en una sólida formación académica sobre literaturas tribales, considere que muchos de nosotros no hablamos nuestro idioma nativo, no crecimos en nuestra tierra ancestral y no tenemos otra tradición literaria que la que recibimos en alguna clase. Si su idea se basa en la observación de ciertos temas o imágenes, considere que no existe un género de "literatura indígena" porque todos somos diferentes. Solo hay literatura escrita por personas que son indígenas y que, por lo tanto, infunden su trabajo con sus propias vidas de la misma manera que usted lo hace.¹²⁸

De esta manera se debe asegurar que las literaturas indígenas están ya separadas de aquello que los especialistas esperan encontrar en una obra de esta clase. Los autores cada vez son más conscientes de su mediación entre sus pueblos y la multitud de interpelantes que observan, admiran y son cuestionados por las palabras de sus narrativas.

En su esfuerzo por ser reconocidos y escuchados, además de estar respaldados por los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, los indígenas guatemaltecos

¹²⁷ Del Valle Escalante, *Teorizando las literaturas...*, 7.

¹²⁸ Del Valle Escalante, *Teorizando las literaturas...*, 8. La traducción es propia.

alcanzan la escucha de sus interlocutores. Alzando su propia voz “empieza a alcanzar autoridad a finales de los años setenta y principios de los ochenta con el género testimonial, especialmente luego de la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983)”.¹²⁹ La producción textual indígena empieza así su camino ya no de reconocimiento sino de ubicación dentro del canon literario regional y nacional. Esa discusión supera las pretensiones de este trabajo, pero cabe señalarse que tanto la consideración de esta literatura como parte de la literatura latinoamericana y guatemalteca como su separación en una categoría específicamente indígena es válida. Por un lado el respaldo del indigenismo ofrece un camino que abrió campo y que no puede ni debe ignorarse. Por otro lado, al ser objetivos con las demandas de los pueblos se debe reconocer lo poco que se les ha comprendido y las muchas posibilidades de ofrecer una literatura otra que pueda tener un reconocimiento propio y separado de los cánones geográficos.

3.3.2. Luis de Lión en la literatura de Guatemala

Luego de ubicar históricamente la narrativa indígena, finalmente sale al encuentro la presencia de Luis de Lión y su escritura. Ahora se tiene claro que este escritor llegó en un momento crucial para el país, cuando las crisis políticas y sociales impulsaban a asumir compromisos reales y radicales con las luchas de reivindicación popular. La aparición en escena de un indígena kaqchikel con amplia conciencia de su identidad enriquece el valor que su narrativa puede ofrecer a la literatura nacional. Mario Roberto Morales cuenta que:

Luis de Lión solía decir que él había descubierto que era indio cuando bajó a la Antigua desde su aldea, San Juan del Obispo. Decía que mientras vivió su niñez en la aldea esa pertenencia étnica, tanto más dolorosa cuanto más se incursionaba en el mundo ladino, no existió para él como diferenciada.¹³⁰

Cuando se hace referencia a que reconocía su identidad indígena no solamente se trata de ese descubrimiento de otredad que significó para el escritor salir de su pueblo en donde estaba rodeado de gente en un espacio comunitario, sino que se entiende como el modo de asumir la pertenencia a su etnia. En el contexto guatemalteco ese reconocimiento es

¹²⁹ Del Valle Escalante, *Teorizando las literaturas...*, 13.

¹³⁰ Morales, *La articulación...*, 255.

significativo sabiendo los niveles de racismo y discriminación que experimentan las personas al ser parte de alguna etnia maya.

Lo importante es que Luis de Li3n vive su ser ind3gena con orgullo hasta el punto de aceptar que sus colegas escritores lo llamaran “el indio” y adem3s buscaba reivindicar el significado peyorativo que en la sociedad ten3a al respecto. En ese sentido es que 3l: “...asumi3 la indianidad trastocando su sentido despectivo y dot3ndola de una dignidad y un orgullo rebelde que fueron tanto cr3ticos de la ladinidad como autocr3ticos de s3 misma”.¹³¹ Porque ten3a claro que su pueblo hab3a sido y era marginal y se encontraba en la periferia de la sociedad gracias a los blancos y ladinos. Tambi3n conoc3a su riqueza y cultura adem3s de sus vicios y problemas. En otras palabras, conoci3 su realidad con los pies sobre la tierra, sin idealizar ni minimizar a ninguno.

Toda esta experiencia de ser Otro frente a su entorno, le sirvi3 de insumo para escribir y dar a conocer sus proyectos de liberaci3n y de defensa de la dignidad de su pueblo. Dado que su c3rculo de amigos escritores era mestizo Luis de Li3n fue criticado y considerado un autor ladinizado. La cr3tica tambi3n pon3a en evidencia por un lado el hecho que no hablaba un idioma maya¹³² y, por otro lado, un supuesto alejamiento del mundo ind3gena al dejar su pueblo y vivir en la ciudad. Sin embargo todos esos intentos por minimizar su aporte desde una identidad maya quedan reducidos frente a la magnificencia de su obra y su lucha en defensa de su pueblo.¹³³

Si se tuviera que responder a la pregunta ¿por qu3 escrib3a Luis de Li3n? O si se quisiera saber para qu3 lo hac3a, es necesario no olvidar que la “importancia de Li3n y su novela [...], reside en que representa una de las primeras manifestaciones epistemol3gicas y pol3ticas del movimiento maya”.¹³⁴ Conociendo sus deseos y luchas sociales, est3 claro que sus escritos no eran un simple pasatiempo que lo entretuviera durante el tiempo libre,

¹³¹ Morales, *La articulaci3n...*, 257.

¹³² Aqu3 se pueden hacer una serie de reflexiones, dado que su familia paterna era maya y que Luis de Li3n tiene que haber escuchado el idioma y comprenderlo, aunque no lo hablara y le sirviera de idioma materno.

¹³³ Se ofrece un an3lisis completo de las cr3ticas que se le han hecho a Luis de Li3n en: Emilio del Valle Escalante. *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales en Guatemala. Colonialidad, modernidad y pol3ticas de la identidad cultural*. Guatemala: Flacso, 2008, 65.

¹³⁴ Del Valle Escalante. “Nacionalismo maya y descolonizaci3n pol3tica...”, 320.

sino un medio para responder y colaborar con las causas revolucionarias. En la introducción al libro de cuentos *La puerta del cielo y otras puertas* escrita por Francisco Morales Santos se cuenta que:

Luis de Lión afirmaba que no podía escribir sobre algo que no hubiera vivido. “La vivencia” decía, “es fundamental para que lo que se escriba no suene cosa hueca. Sin embargo, no solo es necesario vivir lo que se va a contar, sino reinventarlo. Sí, al trasladar la vivencia al libro es necesario un lenguaje que haga creíble lo inventado e increíble lo vivido”.¹³⁵

Cuando se leen sus narraciones queda claro que era un hombre de compromiso, que caminaba junto a su pueblo y que tenía sus raíces bien cimentadas en su cultura. Pese a que su narrativa tiene un amplio contenido realista-mágico, se palpa en esa irrealidad una cercanía especial. Pareciera que los símbolos ofrecidos guardan una unión muy íntima con aquello que representan.

Su propuesta narrativa superó las estructuras previas y ofreció espacios nuevos para la literatura indígena, sin dejar de lado la reinención de espacios que, habiendo existido, habían sido limitados para su pueblo. Es por ello que Ruth Leslie Dicker considera que los escritos de Luis de Lión poseen una superación de aquello que se esperaba según la crítica ladina y que:

...su enfoque no yacía en la realidad cotidiana del indígena de hoy, sino en una recuperación de su pasado misterioso, legendario, fantástico y, sobre todo, idealizado. Esto se debe, según Liano, a que el ladino siempre estará lejos de entender totalmente al indígena; entre los dos grupos, “siempre resta un cerco sutil y férreo, un valladar que no se puede traspasar”.¹³⁶

Tal vez sea por ese cerco que separa a ladinos e indígenas que después de más de cuatro décadas de contar con sus escritos aún se tenga oportunidad de encontrar en ellos nuevas interpretaciones y más profundas reflexiones. Todas ellas evidencian que al final su obra es una caja mágica llena de “curiosidades” para los mestizos y de recuerdos, anhelos y reivindicaciones para los indígenas.

¹³⁵ Luis de Lión. *La puerta del cielo y otras puertas*. Guatemala: Editorial Artemis Edinter. 1999.

¹³⁶ Ruth Leslie Dicker. “de madera a maíz: ecos del Popol Vuh en *El tiempo principia en Xibalbá*, de Luis de Lión”. *Revista de Literaturas Populares*, Julio-diciembre 2012. Recuperado del 02 de marzo de 2018 de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4193>

Sería erróneo pensar que Luis de Li3n se sale del mundo de los escritores de su 3poca. Imaginarlo aislado y c3mo el 3nico que estaba comprometido con las causas sociales ser3a idealizarlo a base de mentiras. Siendo objetivos, 3l perteneci3 a una generaci3n de escritores con quienes compart3an ideales, visiones y que comprend3an que el compromiso era necesario para mejorar las condiciones sociales de quienes eran periferia social y as3 dejar un mejor legado para el pa3s. “Esta generaci3n, con su activismo y literatura, desafi3 a los intelectuales «tradicionales» (en el sentido gramsciano) sugiriendo que el arte, m3s que un instrumento est3tico, era un arma de lucha y denuncia pol3tica”.¹³⁷ Era el compromiso pol3tico su mayor impulso para desarrollar una narrativa que desafiara la realidad, que la enfrentara y que, super3ndola, la transformara en un mejor espacio de vivencia justa.

Citando a Mario Roberto Morales, Del Valle Escalante dice que: “Fue Luis quien dijo que a Asturias hab3a que “matarlo” ley3ndolo m3s, entendi3ndolo profundamente y aceptando que su aporte era, sobre todo, po3tico y literario y no social ni pol3tico”.¹³⁸ El deseo de superar la obra de Asturias era la consecuencia de entender que la literatura ten3a un papel m3s reivindicativo que est3tico y que sus aportes pod3an unirse al esfuerzo de otros para sacar adelante un proyecto de naci3n. Pero se debe tener claro que las influencias literarias fueron fundamentales para la construcci3n del estilo propio que lo caracteriz3. La riqueza de otros autores le aport3 ideas favorables, es por ello que seg3n Morales no se puede negar:

que le debe a la tradici3n literaria latinoamericana mucho de su originalidad: de Rulfo interioriz3 cierta visi3n fragmentaria de la intemporalidad ficcional; de Y3ñez, el muestreo en estampas; de Garc3a M3rquez los tonos nost3lgicos al descubrir la vida rural; de Flavio Herrera, el tremendismo sexual; de Asturias, los momentos m3gicos; y de Arguedas, la posici3n de mestizo conflictuado, escindido.¹³⁹

Todas estas influencias le dieron un respaldo literario y le permitieron tener marcos de comparaci3n de alto nivel para que su obra fuera profunda, que respondiera a sus ideales,

¹³⁷ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales...*, 66-67.

¹³⁸ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales...*, 65.

¹³⁹ Morales, *La articulaci3n...*, 256.

que confrontara las realidades por las que luchaba y, sobre todo, que generara la construcción de una literatura desde sus raíces y fuentes indígenas.

Pensar la propuesta literaria de Luis de Li3n debe pasar por el entendimiento de su comprensi3n pol3tica de la realidad guatemalteca de su momento. Es en esa realidad de pa3s y en el contexto de ser ind3gena en un espacio geogr3fico hist3ricamente racista y opresor que cobra sentido su obra literaria. Se trata de un proyecto que claramente se palpa en la lectura del autor y en el que no est3 solo. Una generaci3n de escritores los acompa1a de cerca en el compromiso social, y por ello su escritura, vida y acci3n:

...debe ser pensada como un performance de sus propios ideales pol3ticos a favor de una revoluci3n que incidiera en un cambio pol3tico nacional: escribieron como pensaron y vivieron como escribieron, estuvieron comprometidos con el pueblo y con la lucha revolucionaria.¹⁴⁰

Pero se debe concebir la idea que Luis de Li3n pretend3a mucho m3s que la lucha revolucionaria. 3l ten3a, adem3s, un compromiso con su pueblo: hab3a descubierto y vivido en carne propia el sufrimiento con el cual eran menospreciados por el racismo de la sociedad y del cual era necesario liberarse. As3 mismo, reconoc3a las debilidades de su pueblo y lo autocriticaba. En concreto, la “asunci3n de una “occidentalidad” inevitable, as3 como la asunci3n de una indianidad conflictuada, es lo que Luis de Li3n elabora literariamente.¹⁴¹ En sus cuentos, poes3as y sobre todo en la novela que nos ocupa, revela al mundo su claridad pol3tica, la magia de su creatividad, lo profundo de su enraizamiento cultural y la grandeza de su proyecto literario.

Francisco Morales Santos en la introducci3n a la obra *Poemas del volc3n de fuego* se1ala que en la obra literaria del autor es entendible, sino evidente, la claridad de su lucha, pues “podemos ver con cuanta intensidad se preocupaba por los temas m3s esenciales de su tiempo y por desvelar los misterios de la creaci3n literaria”.¹⁴² Ya se ha dicho que para Luis de Li3n la literatura ten3a un papel m3s social y pol3tico, sin embargo jam3s dej3 de lado el sentido est3tico y de belleza que una narraci3n tiene por ser una obra de arte. Tal vez la

¹⁴⁰ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales...*, 67.

¹⁴¹ Morales, *La articulaci3n...*, 258.

¹⁴² De Li3n, *Poemas del volc3n de fuego...* 5.

riqueza de su obra se encuentra en la cotidianidad con la que muestra su mundo envuelto del misterio y lo maravilloso, sin alejarse de la realidad de su condición cultural. De Li3n “no necesita ir lejos para encontrar lo leg3timo, lo aut3ntico, lo puro y lo profundo, porque est3 a la vuelta de su casa, en sus vecinos, con sus alegr3as y sus desventuras”.¹⁴³ Su escritura tiene la cualidad de evocar la vida de los pueblos guatemaltecos, en costumbres, palabras, acciones y sentimientos por medio de su riqueza lingüística y de la utilizaci3n de aquello que conoce y es propio: su experiencia como ind3gena.

Como se ha entendido hasta ahora, seg3n Del Valle Escalante, Luis de Li3n busca: “la reivindicaci3n y reafirmaci3n de los pueblos ind3genas y la construcci3n de un nacionalismo maya”.¹⁴⁴ Porque se trata de un esfuerzo por superar condiciones adversas y de hacer un enfrentamiento concretamente revolucionario. Desafiando el pesimismo en que hab3a ca3do su pueblo y levantando alto la vista, hacia proyectos mayores. Se dice que “la categor3a de «revoluci3n», en De Li3n, adquiere una dimensi3n descolonizadora que busca concretar y legitimar una cosmovisi3n y nacionalismo maya a manera de desafiar el *status quo*”.¹⁴⁵ La opci3n es conseguir la recuperaci3n de los valores ancestrales de su pueblo, retomar el camino hist3ricamente arrebatado y abrazar un ideal posible de verdadera libertad.

En este sentido son dos las vertientes desde las que se mueve de Li3n: una es la confrontaci3n al poder hegem3nico, es decir, la puesta en evidencia de la realidad de opresi3n y el se3alamiento de los promotores y beneficiarios de tal acci3n. Con ello se plantea la desmitificaci3n de lo maya, tray3ndolo hacia la fascinante y dolorosa realidad. La otra es la regeneraci3n de un lugar de enunciaci3n maya, exalt3ndolo y empoder3ndolo, que en otras palabras significa traer al presente el pasado olvidado para reivindicar el presente y construir un proyecto nuevo.

Todo esto lleva a adentrarse en *El tiempo principia en Xibalb3*, una novela 3nica en su g3nero y de la cual se realizar3 un an3lisis en busca del *gesto decolonial* que presenta el autor en ella.

¹⁴³ De Li3n, *Poemas del volc3n de fuego...* 6.

¹⁴⁴ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales...*, 67.

¹⁴⁵ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desaf3os postcoloniales...*, 68.

*Pero cuando tú y yo formamos la figura de un pájaro
volando sobre nuestro propio cielo
-alas son nuestros brazos-
y tu vientre se llena de la más perfecta creación,
son los dioses los que sienten envidia de los hombres.¹⁴⁶*

¹⁴⁶ De León, "Los creadores...".

IV. ANÁLISIS Y HORIZONTE

Teniendo claro el marco teórico que fundamenta esta tesis, el contexto histórico socio-político de Guatemala y el lugar que ocupaba la literatura indígena dentro del contexto literario del país, se puede plantear el porqué de la elección de *El tiempo principia en Xibalbá* siendo esta quien abre la novela indígena contemporánea y especialmente como modelo que evidencia el *gesto decolonial*.

4.1. Planteamiento del problema

Dar la palabra a los pueblos indígenas y dejarse interpelar por realidades que superan los propios esquemas e interpretaciones puede ser un ejercicio que libere los nudos de la interpretación racional occidental. Sería una aurora de conocimientos nuevos y antiguos respecto a realidades ignoradas. Esta apertura hacia el Otro, profundizada por los estudios subalternos y el pensamiento postcolonial abren caminos nuevos de entendimiento de la realidad. Es una apuesta por descentrarse del aparato colonial y adentrarse en una periferia antes desconocida y que se fortalece en las últimas décadas del siglo XX. Luis de Lión, un guatemalteco kaqchikel tuvo la capacidad creativa de transmitir la autocomprensión de su pueblo frente al mundo ladino opresor. Ofreció su voz a la transmisión de lo que significaba ser indígena desde esa realidad concreta. Su creación literaria es una puerta de acceso a los imaginarios indígenas ancestrales y contemporáneos con lo cual aporta por medio del ejercicio narrativo, a las teorías y prácticas postcoloniales.

Por esto el presente estudio desea problematizar y poner en discusión la manera en que una obra como *El tiempo principia en Xibalbá*, concebida a fines de la década del 60 y presentada a concurso al inicio de la siguiente década del siglo XX, puede estudiarse desde las teorías postcoloniales, advirtiéndolo a través de los trabajos ya elaborados sobre la obra, que todavía no se ha indagado a fondo el asunto del gesto decolonial. Se trata de analizar la obra, observando el tipo de representación social y política que Luis de Lión crea para sus personajes. Intentando definir hasta dónde dichas representaciones pueden leerse y comprenderse desde el pensamiento postcolonial con un análisis planteado desde la deconstrucción.

Para desarrollar esta discusión se han planteado algunas preguntas que guíen esta investigación y que en el presente capítulo buscarán ser respondidas: ¿Qué representaciones de corte postcolonial se encuentran estructurando la obra *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión? ¿Se inaugura con esta novela del escritor kaqchikel, la novela postmoderna en Centroamérica? ¿Podemos hablar a partir de esta obra, de la fundación de una literatura indígena u originaria en Guatemala? Estas tres preguntas mayores están orientando el horizonte crítico de esta investigación, teniendo claras las posibilidades y limitaciones.

Al tratar de determinar las características o rasgos decoloniales que se presentan en la novela *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión, se deben identificar y luego señalar los aportes que este autor hace al pensamiento de la postcolonialidad, ubicándolos en la novela y analizando su contenido con la información cultural ofrecida. Para ello, entre los límites de esta narrativa, se encuentra la poca profundización que se ha tenido de la obra de Luis de Lión en este sentido, y porque se trata de una obra que el propio autor no viera publicada en libro.¹⁴⁷ El autor fue desaparecido y asesinado durante el conflicto armado, lo cual impidió el desarrollo de un aparato crítico alrededor de la obra, que se encargara tempranamente de orientar el análisis de su única novela. Es indudable y ahora ya ha sido más estudiado, que el factor político alrededor del autor mantuvo callados los estudios en torno a su obra poética también. Son muy recientes los trabajos que aportan al análisis y la comprensión de su obra completa. En este sentido la investigación en curso se limita al estudio de la novela y por lo tanto, no busca dar un aporte holístico de toda la narrativa de Luis de Lión, sino solamente hace un acercamiento que aproveche la riqueza de su novela.

En resumen, la creciente apertura por el estudio de los pueblos originarios y el acceso a nuevos puntos de expresión que en otros momentos de la historia estuvieron restringidos, favoreció que para la segunda mitad del siglo XX, muchas personas de las periferias pudieran hablar por sí mismas y que emergiera un género como el testimonial en la década del sesenta; punto que coincide con la aparición de *El tiempo principia en Xibalbá*, en el género de la novela de ficción.

¹⁴⁷ Como se trata de una obra póstuma, la primera edición de esta obra fue editada por sus amigos, en un deseo de recuperar la obra del autor ya desaparecido para ese momento. El borrador por usar fue precisamente la versión que él enviara al concurso de Quetzaltenango.

Los estudios subalternos y decoloniales aparecidos y ejercitados alrededor de este tipo de obras en Latinoamérica principalmente, posibilitaron su desarrollo y han abierto nuevos espacios de reflexión teórica. Es en este contexto que Luis de Lión, desde su ser indígena ofrece un acercamiento profundo de la autoconcepción indígena kaqchikel. Este acercamiento crítico a la novela *El tiempo principia en Xibalbá* busca ofrecer un aporte significativo en el análisis de la misma. Un estudio que identifique las características decoloniales y que las analice como nuevas estrategias de deconstrucción, dentro del género de la narrativa centroamericana. Esto se cree un aporte significativo a los estudios literarios con mirada cultural, además de constituirse en un acercamiento a la literatura indígena nacional. Este trabajo podría ser en sí mismo un ejercicio académico decolonial, dando apertura a voces antes no escuchadas.

4.1.1. La novela

El tiempo principia en Xibalbá está dividido en veinte apartados o secciones distintas que se agrupan en cinco capítulos y un prólogo de cierre. Pareciera que cada uno de estos apartados pudiera existir sin conexión con el resto de la novela y al mismo tiempo nos conecta con distintos momentos, permitiendo ir en varias direcciones. Lo seguro es que se puede considerar una novela cíclica¹⁴⁸ y además debe tenerse claro que la “excentricidad” de la novela puede ser más conflictiva. La aparición de personajes con el mismo nombre o el hecho de narrar sin mencionar el nombre del personaje que lleva la acción, complejiza la historia. Es en ese sentido que la crítica ha considerado que esta novela:

constituye un desafío para el lector, ya que, no solamente quiebra la linealidad del tiempo, sino que torna compleja la cronología a tal punto que es necesario leer varias veces el texto para intentar ordenar de algún modo los hechos.¹⁴⁹

Pero también se puede considerar que se trata de un rompimiento con el pensamiento lineal occidental para evidenciar un nuevo modo literario de manifestación desde el pensamiento

¹⁴⁸ Cuando se dice que es una novela cíclica, se hace referencia a que tiene una estructura circular, pues tanto el inicio como el final están formados por la misma frase: “Primero fue el viento”. Esta estructura ofrece la sensación de repetición infinita.

¹⁴⁹ Karen Poe. “Sexo, cuerpo e identidad en *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión”. *Revista Reflexiones* 2003: 83-91, 84. Recuperado el 02 de diciembre de 2017. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11378>

indígena. En la narración resaltan muchos elementos valiosos para el análisis, tanto en el contenido de forma, por ejemplo la estructura o la utilización del lenguaje coloquial; como en el contenido de fondo, con el posicionamiento del indígena frente a la otredad; igualmente la utilización de la sexualidad como medio para manifestar realidades sociales ocultas.

Para los lectores la identificación de personajes principales es una empresa compleja de enfrentar pues la narración no llega a centrarse completamente en alguien sino que va movilizándolo el centro de atención. Esto es entre dos hombres llamados Pascual Baeza y Juan Caca o dos mujeres llamadas ambas Concepción, una la Virgen Patrona del pueblo y la otra la prostituta del mismo. El pueblo como personaje colectivo también tiene su participación importante y se le debe reconocer como ente activo en el desarrollo de la narración. De esta manera se presentan los actores de la narración, constructores de su destino pero movidos por fuerzas sobrenaturales que interactúan con la realidad.

Si por una parte los personajes pueden enredar a los lectores, por otra, la narración es un verdadero goce a los sentidos. La riqueza del lenguaje y la utilización de recursos narrativos le da vida y fuerza a las descripciones realizadas. La forma de escribir por parte del autor hace que la lectura sea fluida y que las voces que se escuchan se puedan identificar con una población concreta:

Es el habla rústica, desinhibida y verde como la que se acostumbra escuchar entre campesinos en todo el mundo. Esta habla intensamente localizada, y a la vez despersonalizada, produce una voz colectivizada con una sola tonalidad, la voz del pueblo.¹⁵⁰

Esta voz no llega a sonar despectiva, no ridiculiza a sus hablantes y no disminuye su capacidad de expresión, al contrario, les da vida y fortaleza con la utilización de su expresión pura y clara. La utilización de palabras o frases que socialmente se consideran mal sonantes y que se evita utilizar en espacios públicos, son colocadas como parte de la

¹⁵⁰ Ix'loom Laura Martín. "Luis de Lión y la persistencia de la tradición retórica maya". *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*. Universidad de Austin, Texas, 2005, 5. Recuperado el 10 de octubre de 2017 en <https://diariodelgallo.files.wordpress.com/2012/02/luis-de-lion-y-la-persistencia-de-la-tradicion-retorica-maya.pdf>

narración sin ningún miramiento, sino aprovechando su fuerza para resaltar el contenido narrativo.

La dificultad al armar el argumento de la novela, permite decir que *El tiempo principia en Xibalbá* es una narración que produce ciertos quiebres al esquema tradicional de la novela de sus contemporáneos. Su fragmentación la dota de cierta distancia respecto a las concepciones unitarias del género novelístico más contemporáneo, y le otorga una libertad bastante peculiar. Los estudios sobre la obra han ido estableciendo que toda la experimentación lograda por el autor en la construcción de esta narrativa es el resultado de una serie de ejercicios y lecturas por construir algo distinto y especial. Mario Roberto Morales narra las intenciones, casi obsesivas, que en conversaciones diversas sostuvieron con Luis de Lión al respecto, diciendo que deseaban:

escribir una novela en la que no ocurriera nada, en la que la anécdota no tuviera el papel estructurante del texto y que además los lectores pudieran empezar a leerla por donde quisieran, continuarla por cualquier parte y terminarla igualmente por donde desearan.¹⁵¹

En el caso de Luis de Lión, la novela se construyó y dio como resultado algo mucho más elaborado. Más que un intento de construcción fragmentaria, pues desarrolló mundos complejos y crípticos para los lectores de los años setenta, que no pueden ser aprehendidos con tanta facilidad inclusive hoy, ya que poseen cierta plasticidad que parece ser proveniente de otra estética. No se trata de mundos realistas, sino de la aprehensión de una realidad paralela. Los detalles en las descripciones son a veces hasta grotescos. Se mueven en subjetivades distintas y colocando al lector frente a la escena, impactado ante la realidad que narra. Si se pudiera hablar de algún tipo de estructura, se tendría que pensar que siendo circular, maneja una narración involutiva, que nos lleva temporalmente hacia atrás.

La primera sección de cada uno de los cinco capítulos es la construcción de una escena que colectivamente lleva por el pueblo, recorriendo temporalidades no históricas, pues la narración está fuera de un momento histórico específico. Tanto tiempo como espacio se encuentran metaforizados en imágenes sobrepuestas de varios tiempos y

¹⁵¹ Mario Roberto Morales. "Luis de Lión, el indio por un indio". *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*, 18 de mayo de 1991: 1-10, 6.

espacialidades que no se pueden comprender sin penetrar los mundos alucinados, que hoy están más cercanos a nuestro conocimiento del mundo maya actual.¹⁵² Así mismo, la fragmentación de la novela podría llegar a ser también una unidad no lineal, pero al final de cuentas unidad ensambladora. Por todo lo anterior se iniciará el análisis desde esa compleja realidad de la novela.

4.2. Gesto decolonial

La riqueza literaria, cultural, histórica y liberadora que resguarda la novela de Luis de Lión permite que pueda ser analizada desde diversos puntos de vista. Sus cualidades son tan variadas que regala apertura para la interpretación y al mismo tiempo direcciona hacia un análisis interpretativo casi evidente. Es por ello que se busca en esta obra el *gesto decolonial*, que para efectos organizativos se han agrupado en tres apartados desde donde se aprovechará la acción narrativa. Enmarcado además, dentro de las cuatro ideas, que se consideran claves de un análisis deconstructivo. El lector de esta novela, descubrirá que los hilos temáticos e interpretativos de las secciones se entrelazan y finalmente forman un solo tejido.

Se debe resaltar que siguiendo el análisis de la novela se construye desde las propuestas interpretativas mostradas en el marco teórico, aun cuando no se mencione directamente cada una de ellas. Es decir, sin que se hable de sujeto subalterno se hablará de personajes que hacen presente esta categoría; o sin mencionar la deconstrucción se abrirá el debate en torno a la generación de un pensamiento identitario concreto. Esta aclaración es importante porque durante las siguientes páginas no se encontrará relaciones directas a dicha propuesta teórica y, sin embargo, se aprovechará toda su riqueza. Esta opción por distanciarse de las referencias teóricas es una elección consciente del autor que pretende que el análisis sea realmente una nueva forma de enfrentarse con la realidad literaria creada por Luis de Lión. Además que responde al ideal liberador de las imposiciones estructurales, al liberarse de las formas tradicionales de análisis y sistematización.

¹⁵² Luis Alvizures. Conversación con Aida Toledo sobre *El tiempo principia en Xibalbá* y el gesto decolonial. Guatemala, 5 de febrero de 2018.

4.2.1. Discusión sobre la propia identidad

En los últimos años, la idea que la intencionalidad de Luis de Lión iba más allá que una pura creación literaria novedosa y creativa ha cobrado fuerza. Y quizás por eso la novela se ha ido estudiando desde distintas perspectivas. Para la crítica guatemalteca, específicamente para Del Valle Escalante, hay que estudiar la novela desde su centralidad. Con esto lo que quiere explicar es que: “Estas perspectivas, sin embargo, marginan la centralidad política, ideológica y epistemológica que el autor otorga al mundo maya y su imaginario social en la novela”.¹⁵³ En esta investigación se considera muy importante este aporte crítico, ya que parece significativo para el tema que se trata en esta investigación, el asunto de lo decolonial. Y por eso, en ese mismo sentido es que las consideraciones por la identidad del indígena expresada desde el mismo indígena es una fuente desde donde surgen nuevas rutas de análisis.

Pertenecer a un grupo “minoritario” o marginal no puede ser entendido sino por aquellos que forman parte de dichas categorías. Ser mujer, homosexual o indígena es una realidad de periferia, y como tal, está marcada por la injusticia, la discriminación y el desprecio. Ser indígena en un país racista es difícil y hablar desde su ser indígena es otro tanto más, por ello múltiples autores han apreciado y admirado la literatura de Luis de Lión. Su novela está llena de referencias sobre la identidad y explora las subjetividades mayas al respecto de lo que siente un indígena al ser visto por los otros, con el ojo de la exclusión. A continuación se verán algunas de ellas.

En la escritura del autor se puede escuchar la voz de un campesino, las palabras utilizadas, los silencios y pausas o las ausencias desde donde se manifiesta una forma de hablar concreta. Estas discursividades no son forzadas, no desentonan con la narración en su conjunto, sino que producen una sensación de hablas cotidianas apegadas a la realidad del lugar desde donde proceden. Uno de estos ejemplos es el siguiente:

Eso fue de este lado, de donde sale el sol. De allá donde termina el llano, pasadito el alambrado, más arribita de donde los pinos silban y silban al palo de señorita,

¹⁵³ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales...*, 71-72.

exactamente donde en el invierno baja una corriente de agua que forma una caída de chayas entre las piedras.¹⁵⁴

El uso del lenguaje demuestra una cercanía al pueblo y el reconocimiento del manejo del propio idioma. Pero también llevan a encontrar usos del lenguaje que son emblemáticos para el pueblo maya, como las repeticiones. Según Martín: “La repetición se valora mucho en el discurso maya, tanto en la conversación como en el discurso ceremonial”.¹⁵⁵ Una evidencia del apoyo en este recurso es cuando el autor presenta el pensamiento de algún personaje y da a conocer sus ideas y cavilaciones muy íntimas y personales. No utiliza un discurso ordenado y lineal, sino repetitivo y variable:

Siento que... mete la mano adentro de mi calzoncillo, siento que... me soba lo que ni yo mismo me he sobado, siento que... le baja y le sube la capita, siento... una cosa sabrosita que nunca había sentido ahora que me lo soba, siento que... ahora abre las canillas, siento que... sus canillas me quemán, siento que... en medio de sus canillas hay pelitos como los que yo tengo, siento que... más debajo de los pelitos hay una cuevita, siento que... mi pajarito ella lo hace volar con dirección a esa cuevita, siento que... mi pajarito entra a la cuevita, siento que... esa cuevita es caliente, resbalosa, siento que... esto parece el puro cielo, siento que... cómo es de sabroso, creo que... el cielo no está allá arriba sino aquí abajo, debajo, siento que... ahora ella me jala más, me abraza, me besa, me asfixia, Jesús, qué rico, qué sabroso, siento que... ahora me aleja ahora me jala ahora me aleja ahora me jala ahora me alejo ahora te jalo ahora me alejo ahora te jalo ahora me alejo ahora te jalo me alejo te jalo me alejo te jalo me alejo te jalo Jesús qué sabroso me alejo te jalo me alejo te jalo me... voy a morir-me... voy a ir de este mundo... me... voy a... ir ir... ir... ir... i... r...¹⁵⁶

En tanto que al ser utilizado como recurso narrativo, la repetición es un medio también para afianzar la cercanía y conocimiento de su pueblo, donde además muestra las ideas o los recuerdos del lugar, es decir, cómo sigue estática en el imaginario, no solo personal, sino colectivo, esa acostumbrada inmovilidad del pueblo:

Él, por su parte, cuando llegó a la entrada del pueblo y puso su pie sobre la primera piedra, sobre el primer pedazo de tierra; cuando vio la primera calle llena de hoyos y piedras y cercos y ranchos humeando; cuando vio que ninguna de las grandes

¹⁵⁴ Luis de Lión. *El tiempo principia en Xibalbá*. Guatemala: Ediciones del Pensativo, 2013, 32.

¹⁵⁵ Martín, “Luis de Lión y la persistencia...”, 6.

¹⁵⁶ De Lión, *El tiempo...*, 131.

piedras que estaban en la entrada se habían movido; cuando se vio en los niños que jugaban en la pila de la Cuchilla, pequeños, descalzos, barrigones, idiotas; cuando vio a las mujeres que lavaban iguales al recuerdo que tenían de ellas; cuando levantó la vista un poco y alcanzó a ver entre los árboles y los cercos y los ranchos la parte de arriba de la iglesia con su mismo color blancosucio y quizá adentro con los mismo santos que saldrían en procesión los días de fiesta acompañados de las mismas cofradías que rezarían las mismas oraciones; y cuando finalmente vio que algunos hombres iban o venían del campo con el azadón al hombro, el bastimento a la espalda y el machete en la mano o con un tercio de leña o una red de frutas a la espalda sostenido por el mecapal.¹⁵⁷

La fotografía de una aldea guatemalteca, con la genialidad de captar en los espacios cotidianos y aparentemente menos importantes, las sensaciones que se experimentan a través de los sentidos. Darle palabras concretas que expresen dichos sentimientos.

Ahora bien, cuando se plantea el tema de la identidad, se hace porque es un tema en conflicto, y presenta una lucha de opuestos que implica el dominio y la opresión. En este sentido el autor lleva la narración en distintos momentos hacia una crítica mordaz de los procesos de ladinización obligatoria, a las transformaciones que provoca en los sujetos indígenas que dejan de sentirse parte de la comunidad a la que pertenecen. Es Juan Caca el personaje que abraza ese desprecio por la indianidad, por lo que vive en la única casa blanca del pueblo, con la limpieza al máximo y relacionado con la población solo para darles ayuda en su necesidad, porque él no necesita nada de ellos. Y dice de esta manera:

Nunca fuiste hijo de tu padre, menos de tu madre aunque ella te haya tenido. ¿Verdá que no sabés qué es llevar caites en los pies? ¿Verdá que no sabés qué es tener callos en las manos? [...] No. Tu mundo siempre fue otro mundo, tu aire siempre fue otro aire. Vos nunca estuviste enlazado a la tierra. Bueno, claro que sí, claro que vas a la tierra, a la tierra que te heredaron, pero no como el hombre que se rompe sobre el surco sino el finquero de aldea que sos.¹⁵⁸

Este reclamo es para quien rechaza su identidad, que desprecia lo que en realidad es. La fuerza del reclamo que se hace sobre Juan Caca es finalmente el dolor de ver entre su gente sufrimiento generado por alguien que, siendo parte del pueblo, quiere sentirse fuera y con ello superior al resto. Pero además de este reclamo, se ofrecen varias críticas más. Una de

¹⁵⁷ De Li3n, *El tiempo...*, 81.

¹⁵⁸ De Li3n, *El tiempo...*, 69.

ellas el desasosiego de quien intentando ladinizarse no es aceptado por los ladinos. Porque una cosa es querer abandonar las propias raíces y otra muy distinta es ser aceptado por quienes con sus desprecios han transmitido que ser indígena es ser poco menos que ser humano. Este es el caso de Pascual Baeza, el rebelde desde el día de su nacimiento, luchador por vivir desde el parto y hacedor de su destino. Pascual es el ejemplo de quien no pudo adentrarse en el mundo ladino y regresa a sus orígenes igual de insatisfecho de como se fue, pero cambiado, transformado o transculturado por su contacto con el exterior de la aldea:

Cuando Pascual regresó al pueblo traía, además de los años que lo habían llevado de niño a hombre, una cara como si ya fuera de otra parte; traía en los dientes, en lugar de algunos de ellos, pedazos de oro que trataba de mostrar con orgullo cuando reía o hablaba; traía en la boca palabras raras, desconocidas como de hombre que ha aprendido otros idiomas; traía en los pies zapatos en lugar de caites; traía en la cabeza sombrero de vicuña en lugar de la gracia del sombrero de petate y en el cuerpo ropa distinta de la que se usaba en la aldea. Ya no era de aquí. Así parecía.¹⁵⁹

Su regreso es un retorno frustrado, porque no consiguió ni en el Ejército, ni en la delincuencia, ni en el compartir la vida con una prostituta, lo que buscaba. No consiguió un hijo y aunque él amaba el color de la piel de ella, la prostituta nunca se dejó embarazar porque “no quería que fuera indio igual a su padre”.¹⁶⁰ El desprecio que recibe en su intento ladinizador hace que Pascual regrese al pueblo distinto o sea incapaz de ser uno más de los hombres del pueblo y él mismo, despreciado por ser un indio. Ahora bien, tanto Juan como Pascual representan desde distintos puntos de vista un mismo problema: el reconocimiento de la identidad. A través de estos dos personajes, De Lión problematiza los efectos de la ladinización y el impacto social y personal desde la identidad maya contemporánea.

En este trabajo se hace necesario profundizar en las implicaciones que la identidad tiene frente a las condiciones sociales planteadas en la novela. Para ello se utiliza el recurso de leer estas posturas de los dos personajes con una mirada política, es decir dos posturas desde las cuales podrían actuar los indígenas, analizadas desde una perspectiva actual. Se

¹⁵⁹ De Lión, *El tiempo...*, 80.

¹⁶⁰ De Lión, *El tiempo...*, 82.

asume entonces que De Lión utiliza estas representaciones para discutir su postura política. En los dos personajes hombres se presentan:

...dos modelos o dos alternativas políticas para los indígenas. Con Juan parece proponer que los indios pueden seguir el camino de la asimilación [... y] con Pascual, de Lión presenta un personaje más militante y rebelde que busca cambiar las cosas en la comunidad.¹⁶¹

Ambos hombres están marcados por la inconformidad. Juan desde el estrado de un juez que observa con cierto desprecio a su pueblo, y Pascual desde el escape alcohólico de la cantina en donde desahoga sus penas. Ninguno consigue ser un héroe en la historia, ni la asimilación de la identidad impuesta en Juan, ni la lucha ofrecida por Pascual consiguen un triunfo. Desde el terreno de lo sexual, como espacio de lo más íntimamente humano, se manifiesta la frustración de sus proyectos. El primero queda frustrado en su ser hombre, incapaz de estar con una mujer, agotado llega a la muerte con la pudrición de su cuerpo y en el abandono total, solo, sin el respaldo de su pueblo. El segundo ve frustrado su esfuerzo de estar con una ladina, la Virgen de Concepción finalmente, siendo de palo, no se deja poseer por él. La reacción del pueblo al tremendo alboroto por el robo de la imagen es una acción casi alucinatoria, ya que en el fondo se supone que él hacía lo que todos deseaban pero que no se atrevían a buscar por sí mismos.

Luis de Lión lleva el tema de la identidad a reproblematicar los odios y venganzas históricos entre indígenas y ladinos. La marginalidad del primer grupo identitario es expresada con dolor, pero con firmeza en el reconocimiento y en la autoaceptación. En otras palabras “expresa el dolor de la ladinización como un dejar de ser indio ante los indios y un no poder dejar de ser indio ante los ladinos”.¹⁶² Esta parece más una evidencia de la realidad que un descubrimiento nuevo. El aporte del autor está en que lo dice de primera mano, desde la vivencia propia de ser descendiente maya en medio de un mundo ladinizado. Sus estudios, los compañeros y la vivencia en la ciudad le dieron insumos para conocer a fondo el mundo ladino y sentirse como otro distinto frente a ese mundo. Así mismo le dio el respaldo para que fuera ahora “...un indio el que, a menudo con humor

¹⁶¹ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales...*, 72.

¹⁶² Morales, “Luis de Lión, el indio por un indio”..., 4.

ladino [...] se desgarran el alma para contar, con ese aparente cinismo (ladino) [...] la escisión ontológica que implica el proceso de la ladinización”.¹⁶³ Pero que se debe seguir viendo más allá de este valioso aporte.

Críticamente, no cabe la menor duda que en la novela hay una búsqueda estética de parte del escritor, pero el proceso de estar y discutir desde el ser indígena es un viaje hacia el interior profundo de la humanidad indígena. Por ello cuando se “hace una obra de arte con ese dolor, con ese desgarramiento, con esa escisión que para un indio es casi cósmica”,¹⁶⁴ se consigue una creación sublime. No se involucran solo hechos sociales, acontecidos en un momento histórico, sino acontecimientos internos, altamente subjetivos y, a través de la construcción de un mundo que desde este momento y circunstancia puede parecer mágico, bajo un halo de fantasía casi sobrenatural.

Finalmente se deben reconocer las múltiples relaciones que entrelaza el autor para construir su pensamiento: aprovechando todo lo que le es personal a nivel colectivo, pero también lo ajeno, lo del mundo de afuera, que fue aprendido y aprovechado. En este sentido Mario Roberto Morales dice que:

Los términos en los que Luis acomete su empresa literario-ontológica lo hacen relacionarse con su clase, con su etnia y consigo mismo desde su cultura partida por la mitad pero –por ello– con el arma de una crítica feroz adquirida a la sombra de establecimientos estatales de educación, ladinos. La ideología ladina acaba de amargarle la visión india, pues es el ladino quien amarga la vida de los indios en el ámbito de la importantísima contradicción que en Guatemala está dada por la diferenciación étnica.¹⁶⁵

Es imposible ocultar la realidad de racismo del país en la actualidad, Luis de Lión construyó un discurso que lo discute desde dentro, en una época mucho más dura. En donde los derechos humanos no existían, y por ello su crítica es aguda y mordaz. No obstante se debe reconocer que busca responder a la pregunta por el cómo enfrentar esa oposición, es decir, cómo desarticular esa relación de opresión.

¹⁶³ Morales, “Luis de Lión, el indio por un indio”..., 4.

¹⁶⁴ Morales, “Luis de Lión, el indio por un indio”..., 5.

¹⁶⁵ Morales, “Luis de Lión, el indio por un indio”..., 6.

4.2.2. Desarticulación de las relaciones de poder y dominación

Se ha comentado cómo Luis de Lión aprovecha a entrelazar distintas temáticas para profundizar en el tema de la identidad, y lo hace desmitificando su propio mundo. Ser indígena es situación de opresión y el autor no duda en mostrar la totalidad del mundo indígena, sin querer idealizarlo ni mucho menos victimizarlo; sino que simplemente: “Devela su costumbrismo, su machismo; le señala sus aberraciones, sus complejos, sus deleites y extraños placeres. Descubre al humano y mata al elemento paisajístico en que lo convirtieron narradores de otros tiempos.”¹⁶⁶ Su construcción del mundo indígena hace un recorrido realista desde su propia visión, unificado a la experiencia de ver desde fuera lo que se es interiormente. Es entonces que aparece una temática que es reveladora para el entendimiento de su novela: la sexualidad.

Guatemala es un país que histórica y culturalmente ha sido conservador, guardián de las prácticas “adecuadas” que la moral requiere y que la religión, generalmente católica, le ha enseñado a tener. Es por ello que cuando Luis de Lión se adentra en una temática tan controversial pone a su entorno la atención requerida para ser escuchado. Dice Karen Poe que: “Tomar como punto de partida el filón de la sexualidad para presentar conflictos de orden étnico, identitario, religioso, social o de género, no deja de tener consecuencias profundas”.¹⁶⁷ Una de ellas el silencio tras su publicación y otra el desprecio y la atracción por su ser indígena y por su apertura a ser explícito e irreverente. Pero lo que más interesa para esta investigación es su poder para expresar toda una posición ideológica y política desde una temática que pudiera envolver todo el contenido.

Pensando en este asunto, se considera como clave la idea radical de presentar la sexualidad en el centro de la narración y cómo esta viene a establecer una relación directa entre el significado de la sexualidad y el de la humanidad. Es decir que uno de los reclamos que se ubican en la novela es el reconocimiento de la humanidad de los indígenas. En este sentido:

¹⁶⁶ Sagrario Castellanos. “Mujeres, antagonismo y Xibalbá”. *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*, 18 de mayo de 1991: 23-28, 23.

¹⁶⁷ Poe, 84.

La crítica ladina entiende *El tiempo principia en Xibalbá* por Luis de Lión desde la perspectiva de una sociedad opresora y la interpreta como un ataque sobre la cultura dominante. Pero se ha desviado por su preocupación por la revelación – una sorpresa para algunos – que los Mayas también son humanos como los demás, que saben del sexo y el erotismo y que tienen gran sentido de humor, lleno de una ironía aguda y mordiente.¹⁶⁸

Ha quedado demostrado que tras la invasión y conquista del territorio americano, la condición de indígena fue menospreciada al ser considerada una raza inferior hasta el punto de creerlos menos que humanos. Casi 500 años después parecería un atraso seguir creyendo eso, pero Luis de Lión decide sacar el tema al debate cultural y lo hace antes que se gesté el movimiento maya en el país.¹⁶⁹, porque todavía las prácticas sociales tienen ese perfil. La visión de un pueblo del que no se puede imaginar en el goce de su sexualidad, en la riqueza de la energía humana afectiva y sexual. En otras palabras, la creencia de su inferior humanidad.

Ahora bien, ¿cómo se refleja en la novela esa idea de la sexualidad y la humanidad? Es ahí en donde entran dos de los personajes más importantes de la historia: la Virgen de Concepción y la prostituta del pueblo, que también es conocida por el mismo nombre. Según Castellanos, “...la mujer resutla (sic) ser el eje alrededor del cual se precipitan y yuxtaponen las rivalidades entre indígenas y ladinos”.¹⁷⁰ La virgen como la única ladina del pueblo es la atracción y el deseo de todos los hombres y la envidia (escondida) de las mujeres. Pero la Concha es quien satisface sus deseos, quien los lleva al cielo en la tierra y quien concreta sus sueños despertados por la virgen ladina. Su primer marido le preguntaba: “¿Qué tenés entre las canillas, vos? Parece como si fuera la entrada del infierno”.¹⁷¹ Se trataba de la demostración del placer descubierto en alguien como ellos mismo, en una india.

Era la conexión que tenía con la imagen de la Virgen de Concepción lo que la hacía tan atrayente para los hombres. Tenía “...el mismo pelo, la misma cara, los mismo ojos, las

¹⁶⁸ Martín, 12.

¹⁶⁹ Según Emilio del Valle Escalante es en la década del 1990 que este movimiento toma fuerza. Del Valle Escalante, “Nacionalismo maya y descolonización política...”, 320.

¹⁷⁰ Castellanos, “Mujeres, antagonismo y Xibalbá”..., 24.

¹⁷¹ De Lión, *El tiempo...*, 41.

mismas pestañas, las mismas cejas, la misma nariz, la misma boca y hasta el mismo tamaño, con la diferencia nada más que era morena, que tenía chiches, que era de carne y hueso y que, además, era puta.¹⁷² La igualdad de los nombres y la introducción del componente mágico en la narración, hace que estos dos personajes se confundan, pero al mismo tiempo que se descubra en ellos las cualidades que representan. En una de ellas se observará la capacidad de la libertad, la confrontación y el placer, mientras que en la otra finalmente solo se encuentra engaño y desprecio por lo indígena. Es la Concha quien se muestra en la libertad de ser y vivir según su propio deseo, lo que ella es y que ha aceptado con claridad.

Sería un atrevimiento pensar que el autor está intentando presentar una posición feminista pero se le debe reconocer la importancia que le ha puesto al papel femenino dentro de la narración. Tal vez el punto no sea mostrar la centralidad en lo femenino, sino el de evidenciar el final del modelo falocéntrico del modelo patriarcal. Está claro que la “novela de de Lión, a pesar de presentar una sexualidad centrada en el modelo normativo de la genitalidad masculina, tiene el mérito de enfrentarnos al fracaso de ese modelo, a su ruina y no a su culminación exitosa”.¹⁷³ Son los dos personajes masculinos, aquellos que han representado las posturas frente al mundo ladino, quienes no aceptan estar con la Concha.

Por una parte, Pascual rechaza a Concha porque no quiere nada con ella. “Andate. No sos vos la mujer que yo espero [...] Andate, pues. Para eso tenés marido, ¡puta de mierda!”.¹⁷⁴ Ya él tenía una visión de lo que quería, porque esperaba a la Virgen, a la ladina. Pero su desprecio no le vale de mucho, ya que no puede estar con una imagen de madera. Sus esfuerzos por robar la imagen de la iglesia y llevarla a su casa para hacerla suya se ven frustrados: “La madera crujió bajo el peso del hombre. Durante toda la noche pasó en lucha constante contra la madera, puyándola, queriendo atravesarla a puro huevo, pero la madera se resistía.”¹⁷⁵ Todo su esfuerzo no tiene el más mínimo fruto, solo el

¹⁷² De Lión, *El tiempo...*, 40.

¹⁷³ Poe, 87.

¹⁷⁴ De Lión, *El tiempo...*, 57.

¹⁷⁵ De Lión, *El tiempo...*, 100.

agotamiento y la derrota. Pascual nunca fue aceptado por los ladinos y aunque haya llegado a tener la oportunidad de hacer suya a la ladina, que era con quien soñaba, ella no era de carne y hueso, solo resultaba siendo un duro trozo de madera. La metáfora de esta situación debe tener más connotaciones. Haber raptado la imagen de la Virgen, está ligado a un simbolismo mucho más profundo, en la venganza del colectivo comunitario, que solo ha quedado de forma recesiva. Pareciera ser el inverso del rapto colonial, y quizás en el fallido rapto, hay un gesto decolonial desde la memoria colectiva, resumida en el personaje de Pascual. Ya que durante el descubrimiento, la conquista y la colonia, los raptos, ventas y trueques se suceden en el cuerpo de las mujeres indígenas, pero nunca el Otro cometió el rapto en sentido inverso. Habría que estudiar más este asunto para entender el fuerte simbolismo que se produce en estas escenas donde la Virgen es raptada por el indígena que va a consumir la violación en el cuerpo de la mujer blanca.¹⁷⁶

Por otra parte, está Juan Caca que llega a casarse con Concha pero que jamás concreta su relación con ella. Pese a las súplicas de esta, él no cede en cumplir sus deseos y pasiones. Le dice: “Concha, no siás puta”¹⁷⁷ como si lo que ella pide a su esposo estuviera fuera de lo que debe ser. Por su parte, Juan llega a pensar que no parece hombre, y se cuestiona el que no pueda estar con su mujer: “Y él siente que ahora sí no va a poder, que ahora sí no aguantará. Y la tira de un empujón, salta de la cama mientras ella cae patasarriba, sale corriendo”.¹⁷⁸ No puede estar con ella. Es solo acercándose al final de la novela que Juan tiene un momento de sueño y realidad, un evento sobrenatural en el que es violado por una mujer. Karen Poe lo explica diciendo:

La escena está planteada de tal modo que el protagonista masculino no sabe si la violación fue real o soñada, si la mujer fue su esposa Concha (la Virgen-puta) o si fue la Virgen de madera, la ladina que se hizo de carne para violarlo, (o lo que es más transgresor ¿su propia madre biológica?).¹⁷⁹

¹⁷⁶ Luis Alvizures. Conversación con Aida Toledo respecto al gesto decolonial. Guatemala, 7 de enero de 2018.

¹⁷⁷ De León, *El tiempo...*, 58.

¹⁷⁸ De León, *El tiempo...*, 59.

¹⁷⁹ Poe, 89.

En esta investigación no se entra a fondo a cuestiones puramente psicoanalíticas acerca del miedo y la angustia que los colectivos mayas hayan sufrido a lo largo de muchos años de estar en medio de situaciones desiguales, tanto políticas, económicas, sociales y sexuales. Es obvio que el miedo a la violación debe haber sido una constante heredada de generación en generación, por los indígenas contemporáneos. El sueño de la violación que sufre el personaje es muy fuerte. Y como se encuentra invertido, parece más un caso de sustitución simbólica. De todos modos la esposa, Concha, se parece a la Virgen, y el ataque de pánico que le da en esa escena, refleja un miedo ancestral a la violación de parte de la cultura otra, que en su imaginario, viene representada en la figura de la Virgen.¹⁸⁰

Ese encuentro es tan difuso que lo lleva únicamente a la soledad, al sufrimiento y finalmente a la muerte. Se pudre poco a poco hasta que es solo una calavera que no tiene más unos pedacitos de carne ya podrida. Su final es entonces tan fracasado como el de Pascual. ¿Habrá un final que no sea fracasado?

La Concha, la prostituta, la incansable es quien podría tener el final sin fracaso. Pero se debe interpretar esa situación. El personaje de esta mujer es realmente transgresor dentro de la novela, poco sabemos de ella en un terreno que no sea el sexual. Es más un ser enigmático, simple, pero distinto al resto. En primer lugar, como ya se observó, tanto Juan como Pascual se niegan a tener relaciones con ella porque no encaja en sus propios proyectos o aspiraciones. Según Ana María Rodas es algo que supera su color de piel o su etnia:

a lo largo de la narración, solamente una vez se menciona lo racial, mientras que se reitera, una y otra vez, su esencia carnal., su gusto por el sexo, su cuerpo de pájaros que conducía al cielo. Su esencia de puta.¹⁸¹

En general, histórica y socialmente el goce del cuerpo ha estado desligado del género femenino. Se permite el placer solo cuando existe amor de por medio y con más razón si

¹⁸⁰ Luis Alvizures. Conversación con Aida Toledo respecto al gesto decolonial. Guatemala, 7 de enero de 2018.

¹⁸¹ Ana María Rodas. "La virgen y la puta". *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de León*, 18 de mayo de 1991: 11-14, 14.

dicho placer puede tener como fruto futuro un hijo. En este sentido “La sensualidad, *per se*, no es aceptable en una mujer”.¹⁸² Parece que fuera en contra de su naturaleza.

En segundo lugar, se le niega a la mujer el placer igual que se les negaba la humanidad a los indígenas por una pura arbitrariedad de quienes estaban en el centro de poder y tenían la potestad de decidir. “Lo que en ella es una conexión directa con el **Mal**, es en ellos moneda de uso corriente”¹⁸³ Por ello, la transgresión de Concha es grande, pues su posición de subalterna la debería limitar en su actuar. Pero no sucede así, a pesar de que la religión la castiga y las otras mujeres la juzgan y critican, no consiguen detenerla. Se la describe así:

Sí, ella estaba en su apogeo, como quien dice en la mera cumbre. Era el tiempo en que le dio por llorar de la pura alegría. Y ni modo, era sabroso, riquísimo, gozar seguido ese rito lacrimoso con que ella recibía a los hombres, los hacía soñar como si de verdad estuviera sobre la auténtica Virgen de Concepción, aunque quienes lo cuentan no lo digan. Indios al fin.¹⁸⁴

Pero se trata de una mujer especial, por quien no pasa el tiempo, a quien siempre se le ve como a una adolescente. Su fuerza de atracción está vinculada con su parecido a la Virgen, pero se focaliza en su sexo, en su capacidad para dar placer.

Generalmente el sexo femenino se admira y resalta por su capacidad de dar vida, es decir por la maternidad. En ese momento en el que se considera (según la sociedad) que una mujer llega a la plenitud de su ser mujer. Pero Concha no tiene hijos, y al contrario de dar vida, en ella se puede vislumbrar algo distinto que es el camino hacia la muerte. Es una mujer distinta a las otras: “en tanto que vos puta toda la vida tan solo para que cualquier hombre te sembrara de repente un hijo. Pero no servís, tu vientre está muerto para siempre”.¹⁸⁵ Ese vientre muerto que era el cielo para muchos, es la representación del camino hacia la muerte. “Hasta podríamos atrevernos a decir que Xibalbá tiene rostro de mujer”.¹⁸⁶ Cabe entonces dejar claro que Xibalbá es el inframundo dominado por la muerte.

¹⁸² Rodas. “La virgen y la puta”..., 12.

¹⁸³ Rodas. “La virgen y la puta”..., 13.

¹⁸⁴ De Li3n, *El tiempo...*, 44.

¹⁸⁵ De Li3n, *El tiempo...*, 105.

¹⁸⁶ Castellanos, “Mujeres, antagonismo y Xibalbá”..., 28.

Tal vez el pueblo gobernado por la prostituta que desde su centro de deseo los lleva a todos hacia la muerte:

Y era triste el rezado. Y causaba rabia ver que, subiendo y bajando las calles y en hombros de todos los hombres y con faroles de huesos para iluminarla, con humo de huesos para incensararla, fuera la antimujer y pasara sobre la tierra que habían hollado todos los antepasados, sobre sus recuerdos, sus nombres, sus apellidos, sus sueños y sobre sus muertes. Pero no se podía hacer nada. Era ella y su cofradía, la de la Muerte.¹⁸⁷

En el momento culminante de la novela, en la procesión en donde es Concha quien es llevada en hombros, cuando ya todos los hombres están en el culmen del éxtasis y su marginalidad ha sido puesta en el centro de la atención, es en ese momento que la muerte hace su entrada triunfal. En medio de un ritual sangriento, misterioso y sobrenatural, todos se matan y ella se desvanece en la pila: “Pero nadie vio que se hizo. Porque cuando por fin terminó la batalla, en el quebradizo silencio, solo se escuchaban el silencio de los que habían muerto, los quejidos de los que agonizaban”¹⁸⁸ El Xibalbá se presenta y deja todo en el silencio. Todos los hombres mueren, los acompaña también Juan Caca que muere solo en su casa blanca. Únicamente quedan vivas las mujeres y tal vez Pascual, de quien no se sabe el final.

Ahora se podría pensar: ¿por qué no dedicar este apartado a la ubicación de la imagen de la Virgen de Concepción como signo de la imposición colonial? Claro está que la utilización simbólica de la imagen de la Virgen tiene una connotación de crítica descolonial. Autores como Del Valle Escalante ya han propuesto esa idea y es evidente la crítica hecha por Luis de Lión. Pues con la imagen de la Virgen se “ha impuesto un patrón visual y jerárquico que difunde un nuevo orden «moral» occidental, el cual impide y obstaculiza que la gente de la comunidad se vea a sí misma y acuda a sus propias creencias religiosas”.¹⁸⁹ Este análisis tiene toda la actualidad y pertinencia para el presente trabajo, pero se consideró significativo descubrir en el contrario de la Virgen de Concepción la respuesta a esa crítica decolonial.

¹⁸⁷ De Lión, *El tiempo...*, 119.

¹⁸⁸ De Lión, *El tiempo...*, 121.

¹⁸⁹ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales...*, 74.

Mientras que la crítica a la imposición religiosa es aguda y pretende generar un espacio de resistencia, la elevación de Concha a reina y centro de las pasiones de los hombres del pueblo es una trinchera desconcertante. Porque revela cuestionantes por el significado de la muerte, el papel de las mujeres en el pueblo o el sentido de la sexualidad. Manifiesta una herida profunda que lanza un reclamo por su libertad robada, por el reconocimiento de ser humanos, por la necesidad de expresar el placer de sentir y disfrutar. En fin, se trata de un reclamo que surge desde la identidad pero que ataca los valores impuestos y la visión que el mundo tiene de lo indígena.

4.2.3. Identificación de valores propios y la asimilación de los impuestos

Cuando la crítica ha intentado disminuir la fuerza de *El tiempo principia en Xibalbá* lo ha hecho considerando que Luis de Lión había perdido la pureza de su identidad en la relación con el mundo ladino al que había estado expuesto durante muchos años de su vida. Sin embargo, se considera incorrecto creer que ese contacto haya sido solo una experiencia de pérdida. Por el contrario, la riqueza que esta novela tiene en sus páginas es porque en el contacto con lo Otro, el autor tuvo la capacidad de reconocer sus diferencias y aprovecharlas para ofrecer un mundo desconocido, mágico, hostil y lleno de pasiones.

Si se buscara asignar un espacio racial a cada uno de los personajes más sobresalientes de la novela, es en los personajes femeninos en donde se encuentran los dos extremos más marcados: la Virgen de Concepción con su blancura y todo el simbolismo de la carga religiosa que la imagen representa; y la Concha con su forma transgresora de vivir su realidad y su papel en el campo de la prostitución como oficio muy antiguo. En los personajes masculinos, Juan Caca se personifica con una identidad escindida y negada, el proceso de transculturación y su impacto en este personaje es muy fuerte. Y en el caso de Pascual Baeza se encuentra una identidad que luce inconforme. Su actitud sexual se miraba fuertemente cuestionada por su colectivo, cuando en realidad le provocaba una gran pena y sufrimiento. Los personajes todos, pertenecen al pueblo, y sus vidas se entretajan mágicamente, a tal punto que los “dos personajes masculinos, así como las dos vírgenes son difícilmente separables a lo largo del texto. Del mismo modo que es imposible separar

la cultura europea de la cultura autóctona.”¹⁹⁰ Cinco siglos de colonización y dominio de los blancos sobre el pueblo indígena dejan su consecuencia, más allá que la experiencia ladinizante que haya podido vivir el autor.

Retomando una idea de Martin acerca de cómo la novela de Luis de Lión establece relaciones con su tradición, en la utilización de recursos muy evidentes, discutimos la idea a partir de esta cita:

Como el Popol Vuh, la novela tiene transformaciones y disfraces, dualidades de personaje y lugar, imágenes alegóricas y acciones mágicas, líneas narrativas no cronológicas, y cambios de enfoque entre narrativa y descripción que no respetan ni la lógica convencional ni la historia natural. Los pájaros son mensajeros, las personas no son lo que parecen ser y la violencia y conflicto son precursores de energías creativas. Las direcciones cardinales tienen significados más allá de lo geográfico. Los elementos de la naturaleza, tal como el viento, llevan significados simbólicos. El mundo natural proyecta una influencia poderosa sobre el mundo humano. Para vivir en el mundo hay que usar todos los sentidos. La relación directa entre la novela y la cosmovisión maya empieza con el título.¹⁹¹

Esta larga cita hace un recorrido por aspectos claves de la novela que transmiten una sentida experiencia y un conocimiento profundo del *Popol Wuj* por parte del autor. La mezcla de elementos, simbolismos y realidades hace que la narrativa de ambos textos esconda el misticismo de la cultura milenaria maya.

Ya se ha expresado que los personajes tienden a complejizar las acciones de la narración. Un recurso que aporta a generar la cortina del estado de ensueño en el que parece que se mueven los personajes y las acciones. Esa realidad presentada tanto en los personajes femeninos como masculinos refleja una dualidad que supera el recurso narrativo y que nos puede remitir hasta la cultura maya de la siguiente manera: “El concepto maya de la dualidad indica que cada entidad tiene múltiples posibilidades y componentes, unos negativos, otros positivos. Por ejemplo, cada persona tiene una contraparte espiritual con el cual comparte tanto rasgos como destinos”.¹⁹² Así se podría ver en las vírgenes ese sentido de contrapuestos y la lucha que entre ellas se generan. “Qué era eso que adoraran a una

¹⁹⁰ Poe, 90.

¹⁹¹ Martin, 6.

¹⁹² Martin, 8.

Virgen y no a vos que les habías servido para quitarse las ganas”.¹⁹³ Ellas, una inmaculada y la otra prostituta, llevan sus rasgos en igualdad y lo que las divide es la esencia que la hace a una triunfadora y a la otra despreciada y destruida, punto que se verá más adelante.

Al hacer la relación con el *Popol Wuj* también se resalta la intencionalidad del autor por adentrarse en la narración de la creación. Desde el título se vislumbra ese posible vínculo relacional con la descripción de la formación del universo y del ser humano en él. Según Martín:

La narrativa de Luis de Lión comparte algunas de las metas de la gran narración de la creación del universo. Primero, describe un mundo donde la gente común sufre los efectos de grandes fuerzas ajenas que ni se pueden entender. A la vez narra una historia de compulsiones oscuras, grotescas y secretas.¹⁹⁴

Si bien la idea presentada en la cita anterior es correcta, se quiere en este espacio hacer una lectura distinta del deseo del autor por plantear una creación, ya que los elementos utilizados pueden remitir hacia la creación cósmica del *Popol Wuj* pero pareciera que la vinculación a la creación no se quiera hacer hasta ese origen del mundo maya.

La primera sección de cada uno de los cuatro primeros capítulos de la novela contiene una narración que es distinta al resto de la novela y que pareciera seguir el hilo conductor de los nombres de los capítulos: Primero fue el viento..., La otra mitad de la noche ya no durmieron..., Y el día llegó..., Y de verdad estaban vivos... Las primeras tres de estas narraciones no tienen como personaje principal a nadie más que al pueblo entero y sus padecimientos causados por los poderes desconocidos. La historia que relata es la de una creación que es destructiva, una creación que se concreta con la muerte.

Pareciera que el inicio del tiempo al que se hace referencia es el final de la existencia del indígena originario, como una concepción impuesta por la llegada de los conquistadores, es decir la destrucción de ese legado de opresión. No se trata de una creación cósmica, sino de una creación cultural o de una identidad híbrida. Un reflejo de las palabras ya citadas de Mario Roberto Morales en donde contaba cómo Luis de Lión había reconocido su ser “indio” al salir de su pueblo hacia la ciudad de Antigua Guatemala. Esta

¹⁹³ De Lión, *El tiempo...*, 105.

¹⁹⁴ Martín, 6.

es la creación de la que parece que hablan estas cuatro secciones iniciales. Cronológicamente podrían plantear tres etapas históricas y una propuesta de culminación de la creación. Sí acontece un proceso de creación pero se encuentra metaforizado en el momento de arribo de los españoles con todos sus insumos de la otra cultura.

La primera etapa es la llegada de los españoles. “Acurrucada, amontonada, la gente grande escondía a los patojos, mientras afuera, rechinando, pujando, llorando, algunos mejor se dejaban caer al suelo”.¹⁹⁵ Su llegada fue como el viento violento que destruye todo a su paso. “Era un animal con forma de viento. O una gente con forma de animal”.¹⁹⁶ Ese fue el inicio de la creación, pero como toda creación tiene sus procesos, tiene que haber equivocaciones, y en estas, profecías del futuro. Entonces cayó sobre la aldea un tecolote mudo”.¹⁹⁷ El mensajero de la muerte, hace su aparición anunciando la cercanía de la muerte.

Tras la invasión y conquista, la segunda etapa es la de sentirse muertos. Ya se les negó la posibilidad de ser iguales y frente a los conquistadores, son considerados casi animales salvajes y eso es tener la vida de adorno. Fue un tiempo de oscuridad y agonía: “...los minutos eran de hule y la noche un viernesanto de chispas parado eternamente de lo pesada y grande”.¹⁹⁸ Tras la destrucción lo que queda es hambre, silencio, agonía y desesperanza. La realidad superaba sus posibilidades y por eso “...mejor decidieron acostumbrarse a la oscuridad y seguir mirando para donde siempre amanecía”.¹⁹⁹

El tercer momento es el momento del renacer maya, el tiempo vivido ya por Luis de Lión, en donde se empezaba el camino del reconocimiento con la llegada del día, pero era un día otro porque “...empezaron a buscarse, a verse, a reconocerse. Pero todavía se espantaban entre sí, se miraban y salían corriendo”.²⁰⁰ Pero es esta etapa de mucha importancia, porque es el despertar, el abrir los ojos hacia el caminar, hacia el movimiento.

¹⁹⁵ De Lión, *El tiempo...*, 31.

¹⁹⁶ De Lión, *El tiempo...*, 32.

¹⁹⁷ De Lión, *El tiempo...*, 34.

¹⁹⁸ De Lión, *El tiempo...*, 67.

¹⁹⁹ De Lión, *El tiempo...*, 68.

²⁰⁰ De Lión, *El tiempo...*, 95.

“...y cuando recordaron todo empezaron a caminar para adelante, a chocar contra todo lo que deseaban”.²⁰¹ El despertar a la conciencia de su propio ser y el reconocimiento de la propia identidad.

En el último apartado es el momento culminante de la novela y en donde este relato de la creación se entrelaza con las historias de Juan, Pascual y las vírgenes: “Y cuando se dieron cuenta que no estaban muertos, principiaron a reconstruir la aldea, a querer reinventarla exactamente igual a la imagen que tenían de ella en el cerebro desde hacía siglos”.²⁰² Es entonces cuando se ponen manos a la obra, destruyen la imagen de la Virgen de Concepción, coronan a la Concha y recorren el pueblo en una procesión de muerte. En ese momento de hacerse actores activos de su historia es cuando la muerte los alcanza a todos. Cuando la profecía del tecolote se cumple y entonces la creación queda completa. Esa es la nueva propuesta de creación que ofrece Luis de Lión, una que se construye activamente y es por ello que la propuesta política es la de romper la relación con el opresor. Y por eso el gesto es decolonial.

De esta manera, en cuanto al tema de los valores impuestos al pueblo indígena en general, la novela resalta grandemente el papel de la religión como la opresora, pues históricamente son ellos los que funcionan como intermediarios políticos del poder central que se encuentra instalado en España. Son múltiples los momentos en los que Luis de Lión manifiesta el disgusto que le genera al pueblo tener que adorar a una madrastra y tener en Jesús a un hermanastro, porque no era igual que sus hermanos. Tal vez, desde una posición políticamente activa y pensando en la liberación de su pueblo, el autor avanza en la narración hacia el momento culminante, acabando con esa imagen que simbolizaba el poder:

entraron a la iglesia y tiraron a un lado reclinatorios, cortinas, santos viejos e inútiles para los milagros, vírgenes frescas por fuera pero podridas por dentro, hicieron a un lado evangelios y apocalipsis, génesis y redenciones, bautizos, hostias, cálices, custodias, miedos de la tierra, promesas de cielos, cristos yacentes, cristos todavía crucificados y cristos todavía esperando el paredón del fusilamiento con las armas que dispararían sobre sus cuerpos todavía al hombro, extremaunciones,

²⁰¹ De Lión, *El tiempo...*, 97.

²⁰² De Lión, *El tiempo...*, 117.

confesiones, milagros, retablos, campanas, flores, velas, candelas, altares y llevándola a ella en hombros delicadamente como a una virgen de cristal que se pudiera quebrar al menor ruido, no digamos al menor golpe, se llegaron al camarín en donde estaba la otra, la de Concepción, y la sacaron, la despojaron de su corona, de su manto, de su vestido, y luego la escupieron, la ultrajaron con palabras de puta aquí y puta allá, la machetearon, la tiraron en un rincón con las demás cosas viejas de la iglesia.²⁰³

Si este texto no es una muestra de una posición ideológica y política frente el poder opresor que durante siglos amedrentó al pueblo indígena, no habrá otro pasaje en la novela que lo sea. La fuerza del texto es evidencia suficiente para entender que frente a los valores impuestos, el autor propone el levantamiento y el abandono, violento si es necesario, de todo aquello que niega la libertad a su propia identidad.

4.3. Aporte a la narrativa indígena

Teniendo un panorama básico de cómo se encuentra la novela indígena en Guatemala durante la época de vida de Luis de Lión y tras conocer la riqueza de su narrativa se puede intentar responder a las preguntas que se generaban desde el planteamiento del problema en torno a la fundación de una narrativa indígena, originaria y postmoderna en Guatemala. De esta manera ha quedado demostrado ya, y los registros históricos lo respaldan, que es la primera novela escrita por un indígena durante la modernidad. Pero además: “es la primera novela guatemalteca en donde se pueden encontrar aspectos relevantes dentro del análisis postcolonial”.²⁰⁴ Con su novela el autor da apertura a la posibilidad de su pueblo para escribir y expresar públicamente su pensamiento. Así es como su propuesta rompe con el silencio que estaba ocupando su lugar.

El tiempo principia en Xibalbá es una novela que revolucionó la idea de lo indígena, instalado en el país, a lo largo de mucho tiempo, su autor apuntó a un horizonte muy amplio y alcanzó su cometido porque logró hablar lo que nadie se había atrevido a decir. Puso en el centro de atención a los marginados, eligió en ellos sus contenidos más puros en cuanto a realidad, a humanidad. Esos temas expresaron las voces de los subalternos con todas las

²⁰³ De Lión, *El tiempo...*, 118.

²⁰⁴ Toledo, *Vocación...*, 50.

mezclas que tanto el autor como el país pueden tener, pero que finalmente convergen en expresar la experiencia desde la vida misma del autor. Su aporte a la narrativa está en que otros autores anteriores habían visto el mundo indígena desde fuera pero con Luis de Lión ese mundo se vio desde dentro y se proyectó hacia fuera. Con esta propuesta se descubren temas nuevos y los pone sobre la mesa desde el uso de lo mágico, posiblemente desde otra espiritualidad. Pero recordando que:

Lejos de cualquier "realismo maravilloso" que imagina en la base de la producción simbólica una materia informe y desconcertante, el estudio socioantropológico muestra que las obras pueden ser comprendidas si abarcamos a la vez la explicación de los procesos sociales en que se nutren y de los procedimientos con que los artistas los retrabajan.²⁰⁵

Esto quiere decir que ese realismo matizado de maravilloso, ese mundo mágico y lo sobrenatural que invade toda la novela puede y debería ser entendido desde el conocimiento de la realidad social de su tiempo. No es necesaria una justificación muy rebuscada, sino abrir los ojos a la realidad.

Por otro lado, al llevar al lector hacia la marginalidad de la aldea, le cambia el locus de entendimiento. Lo evidente es que los cánones occidentales, el pensamiento lineal y la estructura no encajan en la novela, pues su contenido es en forma y fondo decolonial. Desafía al poder dominante al descolonizar el saber y el ser, rompiendo las cadenas que unían la cultura indígena a la subalternidad oprimida, y planteando un proyecto político de liberación a futuro. Tal vez el más importante de sus rompimientos sea con la diferencia colonial, porque acaba con las ideas colonialistas impuestas siglos antes de que los indígenas no eran seres humanos:

Sin embargo, la referencia a la sexualidad como contacto humano íntimo parece llevar la semejanza entre la deidad y la mujer indígena a un plano más profundo que el de las oposiciones culturales, religiosas y étnicas. La sexualidad, en este contexto, parece simbolizar el contacto con el Otro dentro de una sociedad escindida, no solo como exponente de una cultura, sino como ser humano.²⁰⁶

²⁰⁵ García Canclini, 75.

²⁰⁶ Leonor Vásquez González. "El tiempo principia en Xibalbá: claves míticas y realidad socio-política". *Mitologías hoy* 2011: 42-51, 46. Recuperado el 15 de enero de 2018 en: <http://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v2-vazquez/38>

La conexión con las raíces mayas y la cosmovisión que eso implica, se hace presente en todo momento en la narración y por ello otro “concepto importante es la intrincada relación entre el humano, la naturaleza y el mundo sobrenatural”.²⁰⁷ La integralidad y unidad que congrega al ser humano con la madre tierra y su entorno se enraíza y le da forma a la novela. Este es otro rompimiento con los conceptos occidentales que le da apertura a nuevas líneas narrativas.

En ese mismo sentido, la representación de las mujeres en la novela y su papel transgresor vinculan a Luis de Lión con ideas muy innovadoras en cuanto a la equidad de género, porque consciente o inconscientemente las coloca, en el personaje de la Concha, en el centro de su proyecto liberador. Por ello el “hecho de «reconstruir» la aldea figura la metáfora de reconstruir la nación a partir de la memoria histórica maya”²⁰⁸ no para volver al pasado sino para desde la fuentes buscar un futuro posible. Ese futuro no puede ser sin la presencia y armonía de hombres y mujeres. Tal vez el escritor lo tenía claro, que no podía repetir los valores impuestos a su propia cultura, es decir, era mejor no reproducir la opresión recibida desde el poder, en otros miembros de su mismo pueblo.

El aporte que *El tiempo principia en Xibalbá* hace a la novela indígena guatemalteca de finales del siglo XX consiste en abrir esta categoría no utilizada anteriormente para una narrativa. Con su actitud provocadora, irreverente y transgresiva, Luis de Lión ofrece una novela que supera una historia impactante. Lega al país y a la literatura del mundo una narrativa identitaria de su pueblo, buscando incentivar y motivar el surgimiento de un nuevo movimiento maya. Esta novela sirve de cimiento para la construcción, aun en progreso, de un reconocimiento del Otro, el indígena como humano. En esto consiste el gesto decolonial: en la puesta en evidencia sobre la desigualdad, la resistencia a mostrar su aceptación y no caducar en el intento, y una cierta humildad en la actitud de decirlo.

²⁰⁷ Martin, 8.

²⁰⁸ Del Valle Escalante, *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales...*, 77.

4.4. Apostilla: el impacto religioso

“La Virgen de Concepción era una puta”.²⁰⁹ En todas las religiones es común encontrar figuras sagradas, personajes significativos que representan lo sagrado, y en palabras más cercanas, todos los valores que se esperan que los fieles puedan hacer propios. El cristianismo, y dentro de este especialmente la Iglesia Católica, también cuenta con figuras sagradas que ejemplifican los ideales en valores y actitudes que se espera de sus seguidores. Siendo una iglesia surgida dentro de una cultura patriarcal, su fuerza femenina se ha concentrado en la figura de la Virgen María, la madre de Jesús. Una mujer de quien se han destacado la virginidad, la humildad y la sencillez como virtudes que inspiren a los cristianos, pero especialmente a las cristianas.

Con la virtud de la virginidad, la Iglesia católica ha enfatizado un rechazo por la sexualidad como expresión de humanidad y la ha relegado al plano puramente reproductivo, reduciendo así todo su potencial creativo y energético. La Virgen María representa justamente la pureza de esa virtud, es decir, la expresión máxima de virginidad porque el fruto de su vientre fue concebido sin contacto con un hombre y tras su nacimiento permaneció virgen. Así mismo, siendo madre del hijo de Dios, fue preservada del pecado original, para que por medio de ella, Jesús naciera libre de pecado. Este es un dogma de fe que fue proclamado por el Papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854, en su bula *Ineffabilis Deus*:

declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles.²¹⁰

De esta forma la Virgen se convirtió en un ícono de pureza y perfección. La madre de toda la humanidad que recibe a Dios como su padre. Ella ha sido modelo y baluarte para los católicos, una luz guía o allanadora del camino hacia la gracias de Dios.

²⁰⁹ De León, *El tiempo...*, 103.

²¹⁰ Pío IX, *Bula Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854. Recuperado el 11 de mayo de 2018 de http://www.corazones.org/doc/ineffabilis_deus.htm

Por lo anterior, cuando se utiliza la frase con que se abre este apartado, se genera un corto circuito con las ideas y enseñanzas que de la Virgen se tienen. Se trata de una confrontación directa a la verdad religiosa adoctrinada en la comunidad católica y en su institución. Por supuesto al continuar con la lectura se entiende quién era la mujer que se prostituía y por qué se hacía la referencia a la Virgen. Sin embargo no deja de ser una representación fuerte, violenta y, para los más conservadores, indignante. La novela entera contiene referencias a la presencia de la iglesia y su religiosidad en el pueblo: en la casa blanca, los domingos en la iglesia y en el imaginario de los indígenas que asumen las instrucciones del cura del pueblo.

Sin embargo de la Virgen no solo se hace uso de su nombre para llamar a la prostituta del pueblo, sino que es ella también la atracción de todos los hombres. Al ser la ladina del pueblo, llama la atención y el deseo sexual de todos los varones del pueblo, inclusive de Juan Caca que parece no querer estar con una mujer y Pascual Baeza, a quien la Virgen le concede el milagro de pasar una noche juntos aunque no hayan consumado su pasión:

Pero desde la noche del beso los hombres se dieron cuenta que la querían con apetito, con deseo. No, aunque el padre lo dijera ella no era su madre. Por eso, todos la habían besado en la boca por medio de la boca de un principal.²¹¹

Dejó de ser un ícono religioso para convertirse en la imagen de un deseo humano. La atracción física y la pasión que genera en los hombres del pueblo se convierten en el inicio de la destrucción. Su figura deja el plano sagrado, se introduce en la humanidad y, finalmente, al engañar a los “inditos” para convencerlos que no le hicieran nada a Pascual y que ella les concedería los milagritos que le pidieran, termina ultrajada y destruida en la iglesia. Es sustituida por la Concha, la mujer que sí les regala su cuerpo a los hombres del pueblo.

Esta controversial narración conecta directamente no contra la religión en sí misma, sino contra el papel que la Iglesia católica ha jugado en relación con el tema de la conquista y dominación de los pueblos indígenas. Su papel fue la invasión del pensamiento y los sentimientos, la imposición de creencias ajenas a la cosmovisión cultural maya, bajo la

²¹¹ De Lión, *El tiempo...*, 103.

bandera de la destrucción de las identidades. Esta conquista fue tan efectiva que a lo largo de los años ha permanecido enraizada fuertemente. Se trata de una defensa necesaria: la defensa pública de la posibilidad de tener una creencia propia y distinta a la de los conquistadores:

Es que ella no es nuestra madre. Ella es una mujer ladina cualquiera; pero puesta aquí para darnos carita, una ladina de pueblo, qué se entiende. La prueba está en que vienen de la ciudad y entran a la iglesia y la ven como si nada. Claro, no es la Virgen de su Catedral, no es siquiera una putita de sus cantinas. En cambio aquí todos se desviven por ella, le hacen grandes fiestas, la tienen como la Reina, pero ya se sabe por qué. –Parecía como si al hablar se estuviera vaciando, como si se estuviera desangrando una herida antigua pero aun fresca. –¿Sabés una cosa? Yo me he fijado en eso: en la ciudad los hombres de aquí buscan en las ladinas la cara de la Virgen, aquí buscan en la Virgen la cara de las ladinas. Por eso la Virgen es la Reina y ellas la niña tal, la Señora tal. En cambio, nosotras somos la Juana, la Concha, la Venancia. ¡Las gallinas del patio! ¿Sabés una cosa? –Sus ojos se iluminaron de una luz desconocida, como de otro mundo, de otra sangre: –No te quiero...²¹²

Este es el discurso puesto en boca de la Concha justo antes de ser coronada como reina y revestida con los mantos sagrados usados por la imagen de la Virgen de Concepción. Su discurso es surgido desde lo profundo de la herida que la colonización ha dejado en la vida de los indígenas y que sigue sangrando por el daño profundo que sigue causando el racismo. La discriminación surgida con la llegada de los europeos a América se desplazó hacia los criollos y mestizos, en una larga e interminable cadena de exclusión hasta nuestros días.

Posiblemente un lector católico se sentirá irritado, enojado o incómodo con las afirmaciones que en la narración se hacen de la Virgen en representación de la Iglesia, pero debe hacerse consciente que se trata de un ejercicio que busca llegar más allá. La profundidad de la herida se encuentra en la imposición que les negó a los indígenas su dignidad de humanos, lo sagrado de su pasado y el valor de su riqueza cultural, religiosa y cosmogónica en general. En ese sentido, todo el discurso es una defensa frente al opresor y por ello legitima sus palabras en los perjuicios causados por siglos a estos pueblos. Finalmente, no es el papel de esta apostilla defender al autor, pues no necesita defensa, sino

²¹² De León, *El tiempo...*, 123.

aclarar a los lectores que no se trata de un ataque, sino de una defensa justificada y legítima que, surgida muchos años después de causada la herida, se hace necesario reconocerla y dejar constancia.

V. CONCLUSIONES

El contenido de este estudio es un resumido compendio de las ideas de distintos autores que entrelazadas son capaces de conformar una urdimbre muy elocuente y que, como muchas otras colectividades, es mucha más que la suma de sus partes. Es así que para cerrar su contenido se plantearán algunas conclusiones que se consideran pertinentes para el trabajo investigativo. Los aprendizajes significativos obtenidos de la lectura de la novela de Luis de León y su posterior interpretación con los elementos sugeridos en el marco teórico, son fuente de conocimientos, de respuestas a las preguntas de investigación y de construcción de nuevas cuestionantes más amplias.

Comprendiendo la fuerza que el colonialismo tuvo en el continente americano y la incidencia en todos los ámbitos de la vida de sus pobladores se hacen evidentes las secuelas que han mantenido a los pueblos indígenas en la sumisión a la colonialidad. El reconocimiento de esa opresión y los esfuerzos por salir de ella han sido múltiples y presentados desde distintos espacios. Desde las teorías postcoloniales se han hecho esfuerzos por descentrar las prácticas teóricas y dar lugar a otros espacios de enunciación menos conocidos y distintos al poder hegemónico. Latinoamérica ha ofrecido algunas categorías que en su desarrollo han aportado a profundizar en esta temática.

El estudio sobre la periferia y la subalternidad contribuye al entendimiento que el lugar desde el cual se enuncia es importante e influirá en el discurso. Así mismo, al hacerlo desde la periferia, busca encontrar posiciones otras que generen nuevas maneras de diálogo. Gracias a la categoría de hibridez se comprende que la pureza en los distintos puntos de referencia es imposible ya que la historia ha legado a las culturas del continente una mezcla muy rica y diversa entrelazada en todos los ámbitos posibles. Han sido el arte y la literatura una de las principales expresiones de dicha diversidad. Desde la literatura se presentan posiciones teóricas que no necesitan de una relación con las grandes teorías creadas desde los centros de poder. Además romper con la creencia que la literatura tiene menor validez en la construcción de pensamiento es una apuesta desde la periferia para generar conocimientos Otros. Estas posturas están ubicadas y responden a un contexto específico que no puede universalizarse como lo pensó originalmente Occidente al intentar totalizar su pensamiento para el mundo.

Por su parte el proyecto de la transmodernidad ofrece una lectura no lineal ni progresiva de la historia y la cultura, abriendo caminos para que la descolonización del saber y el ser pueda realizarse. De esta manera la expresión de conocimiento fuera de las categorías occidentales más que un privilegio de la periferia es un derecho que ha sido restringido por mucho tiempo. Gracias a la diferencia colonial los pueblos originarios de América fueron inferiorizados y deslegitimados en sus culturas, conocimientos y vida en general. Fue tan abarcadora esta diferencia que redujo a estos habitantes a la existencia por debajo de la humanidad.

Es por ello que la propuesta de la interseccionalidad se inserta dentro de las decoloniales ya que busca el reconocimiento de las múltiples categorías con las que las mujeres sufrieron discriminación por ser mujeres, ser de color o estar en determinada clase social. El poder colonizador poseyó a las personas y las explotó en sus cuerpos, sexualidad, pensamiento y espiritualidad; el cristianismo fue uno de los medios de la colonialidad para llevar a cabo esa empresa. Entonces en ese aprovechar la división categorial para invisibilizar a las dominadas es que la interseccionalidad surge como voz de quienes han sido relegados al silencio.

Las categorías y pensamientos presentados no podían quedar dispersos. La necesidad de enfrentarse a tantas categorías y saberes que se confrontan a la hegemonía del pensamiento no es más que el esfuerzo por manifestar las muchas caras que la decolonialidad tiene y en la que el *gesto decolonial* se inserta. Por ello se consideró la deconstrucción como el medio para incluirlas en una postura crítica alternativa, ya que al buscar resquebrajar el sistema, se aprovecha de las oposiciones existentes para demostrar cómo se ha otorgado a una de las partes la centralidad, mientras que a la otra se le ha despreciado, aunque hayan sido construidas sobre la base de la diferencia.

Uno de los aportes significativos se encuentra en el entendimiento que tanto el discurso, el significado y la lectura son históricos, es decir, que se encuentran posicionados en el tiempo y esta historicidad les hace ser productos de procesos de contextualización. Así mismo ofrece consideraciones adecuadas en la interpretación de los textos al no creer que dará como resultado un análisis verdadero y único, sino una problematización del contenido. En este sentido la marginalidad que se busca en el contenido analizado es

significativa porque intenta romper con el orden jerárquico y busca nuevas formas de relaciones y diálogo. Eso es la puesta en práctica de la suplementariedad como estrategia interpretativa.

La deconstrucción, en resumen, hace una lectura filosófica de textos literarios para generar temas que salgan de los limitados esquemas de los análisis anteriores. Además busca favorecer lo marginal a través de estrategias de lectura que lo descubran y contrapongan los contrarios para que en el estudio individual del texto mismo y sus partes se encuentren verdades que confronten el logocentrismo y su poder de unificación y totalidad. Por lo anterior, analizar una novela indígena significa volver la vista hacia uno de los rincones olvidados para intentar saber por qué han sido relegados a ese espacio de minusvaloración.

Se considera que la construcción teórica del significado del *gesto decolonial* ha sido coherente con las propuestas hechas desde la deconstrucción y desde los estudios postcoloniales. Al pretender ser solo un marco por el cual se permite el paso de la obra misma, permite el movimiento libre del pensamiento y la creatividad. En ese sentido el *gesto decolonial* faculta la búsqueda de una identidad presente en los valores culturales, sociales y religiosos que se presentan en oposición a otro, es decir, por diferenciación. Ubicar la identidad propia es un paso, pero desarticular las oposiciones de marginalización es otro paso fundamental, dando nuevos sentidos a las categorías colonialmente impuestas. El último paso es el reconocimiento del contenido híbrido que resulta de las mezclas culturales que alejan la realidad de la pureza.

En el entendimiento de los aspectos relevantes que se plantearon en el primer capítulo del estudio, el segundo capítulo ofreció una contextualización que permitiera conocer históricamente al autor, el espacio sociopolítico en el que vivió y el momento literario por el que se encontraban las letras del país. Se pudo reconocer que el autor fue un hombre que asumió las experiencias de su momento histórico y se comprometió con las luchas de reivindicación de su pueblo. Su principal arma, las letras, le permitió exponer su pensamiento transmitir sus ideales, principios y propuestas.

La inserción de la novela de Luis de Lión en la literatura indígena está unida a la aceptación que el autor tenía de su identidad kaqchikel, es este el principal vínculo para

considerar la novela la primera de su tipo en la historia de los pueblos indígenas guatemaltecos. Con lo que se concluye que con *El tiempo principia en Xibalbá* se inaugura la novela indígena u originaria en Guatemala. Sin embargo, se ha dejado pendiente una revisión de la literatura postmoderna centroamericana para ubicar si también esta novela lleva la primacía en la literatura de la región. Lo único claro es que a nivel de Guatemala se posiciona como la primera novela indígena con la autoconcepción de serlo.

El tiempo principia en Xibalbá contiene muchas muestras de la identidad indígena, como el lenguaje coloquial utilizado por el autor, los personajes y la utilización de la repetición como recurso literario. Además se manifiesta la identidad en la construcción de estampas inequívocas de los pueblos del país en donde se descubren los valores, las características y momentos significativos de la población. Pero lo más significativo en cuanto a la identidad es el conflicto existente entre el ser indígena y la aceptación o negación del mismo. La contraposición entre lo indio y lo ladino es lo que genera la lucha de opuestos y que manifiesta lo compleja que es la empresa de reconocer la identidad que ha sido oprimida. Pues el sufrimiento de despreciarse es tan profundo como el de no ser aceptado por otros. Son los personajes hombres quienes viven la inconformidad de su identidad condicionada por la situación de racismo que ha permanecido en el país.

Por el contrario, las mujeres tienen más claridad de su identidad. Es la Concha el personaje que asume su identidad con todas las implicaciones que eso conlleva. Luis de Lión coloca en ese personaje, a una mujer indígena despreciada por disfrutar los placeres sexuales, la fuerza de todo el reconocimiento identitario. Ella, representante de la muerte, es quien desarticula las relaciones de poder y dominación. La sexualidad identificada en la novela tiene la fuerza de enlazar la identidad con la misma humanidad. En otras palabras los conflictos de orden sexual son una forma de expresar el conflicto y reclamo por la humanidad de los indígenas. En este sentido, en las fracasadas experiencias de Juan Caca y Pascual Baeza se reconoce un rompimiento con el falocentrismo patriarcal y la presentación de una posibilidad o de una experiencia otra, distinta a las impuestas. La Concha es la manifestación de la vivencia plena de la humanidad, el personaje más transgresor de la novela.

La novela de Luis de Lión rompe con el pensamiento lineal occidental y se plantea un modelo cíclico que se encuentra fuera de la temporalidad. Su riqueza se encuentra en que experimentó la vivencia de su ser indígena y el contacto con lo Otro en el mundo ladino. En este sentido el autor tuvo la capacidad de reconocer sus diferencias y aprovecharlas para ofrecer un mundo desconocido para los no indígenas y cargado de magia, hostilidad y pasiones.

Se encontró que el relato de creación propuesto por el autor es el final de la existencia del indígena como una concepción impuesta por la llegada de los conquistadores, en otras palabras, se trata de la destrucción del legado de opresión y desprecio. No se trata de una creación cósmica, sino de una creación cultural e identitaria. Es un proyecto político de liberación que se traduce en un poner en el centro de atención a los marginados y sus temas más humanos para enfrentarse a la desvaloración que de ellos se tenía y reflexionar a partir de su estado de acabamiento y hostilidad. Es un desafío al poder dominante, al descolonizar el saber y el ser por medio del cual se rompen las relaciones entre cultura indígena y la subalternidad oprimida.

Este trabajo de tesis, con la recopilación del aparato crítico y la aplicación al análisis de la novela de Luis de Lión, es un aporte significativo a la construcción de una bibliografía que se interese por el reconocimiento de la literatura indígena, tanto para registrarla históricamente como para profundizar en su contenido. Ya que el objeto de estudio fue una única novela, la primera de su tipo, y con esta lectura y análisis se abren muchas preguntas que deberán ser respondidas en torno a la presencia de otras narrativas y el análisis de sus respectivos contenidos. Así, el *gesto decolonial* permanece como medio de análisis, para favorecer la apertura a las expresiones críticas que aporten en libertad al entendimiento de una obra literaria.

VI. LISTA DE TRABAJOS CITADOS

- Achugar, Hugo. *La biblioteca en ruinas. Reflexiones culturales desde la periferia*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1994.
- Ahumada Infante, Aldo. "Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto". *Polis*. 29 de abril de 2013. Recuperado el 30 de noviembre 2017 en <http://polis.revues.org/8882>
- Albizúrez, Francisco & Barrios, Catalina. *Historia de la literatura guatemalteca*. (Vol. 3). Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1987.
- Alvizures, Luis. Conversación con Aida Toledo respecto al gesto decolonial. Guatemala, 7 de enero de 2018.
- . Conversación con Aida Toledo sobre *El tiempo principia en Xibalbá* y el gesto decolonial. Guatemala, 5 de febrero de 2018.
- Arzobispado de Guatemala. *Guatemala nunca más: El entorno histórico*. (Vol. II). Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998.
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de maíz*. Edición crítica. España: ALLCA XX, 1996, Liminar por Luis Cardoza y Aragón, XVI.
- Bailey, Gladys. *Sexo-género, género-etnia: o metodología de género: Una nueva dimensión teórica*. Guatemala: Impresos GARVE. 1976.
- Blanco, Juan. *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Una introducción*. Guatemala: URL-Centro de estudios humanísticos, 2009.
- Castellanos, Sagrario. "Mujeres, antagonismo y Xibalbá". *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*, 18 de mayo de 1991: 23-28.
- Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra, 1998.
- De Lión, Luis. "Los creadores". *Poemas del volcán de fuego*. Guatemala: GRAFICASA, 1998.
- . *El tiempo principia en Xibalbá*. Guatemala: Ediciones del Pensativo, 2013.

- . *La puerta del cielo y otras puertas*. Guatemala: Editorial Artemis Edinter. 1999.
- Del Valle Escalante, Emilio. “Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*”. *Cuadernos de Literatura*, 2015. Recuperado 05 de marzo de 2018 en <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.nmdp>
- . *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala. Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Guatemala: Flacso, 2008.
- . *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Carolina del Norte: Editorial A Contracorriente, 2015.
- Dicker, Ruth Leslie. “de madera a maíz: ecos del Popol Vuh en *El tiempo principia en Xibalbá*, de Luis de Lión”. *Revista de Literaturas Populares*, Julio-diciembre 2012. Recuperado del 02 de marzo de 2018 de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4193>
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A. 2001.
- Galich, Franz. “¿Existe una literatura indígena en Guatemala?”. *Istmo* 20 de octubre de 2002. Recuperado el 05 de abril de 2018 en <http://istmo.denison.edu/n05/articulos/existe.html>
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1990.
- Liano, Dante. *Visión Crítica de la Literatura Guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1997.
- Lugones, María. “Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial”. Walter Mignolo, Ed. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- . “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia* Julio – Diciembre, 2011: 105-119.
- Martin, Ix'loom Laura. “Luis de Lión y la persistencia de la tradición retórica maya”. *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*. Universidad de Austin, Texas, 2005. Recuperado el 10 de octubre de 2017 en

<https://diariodelgallo.files.wordpress.com/2012/02/luis-de-lion-y-la-persistencia-de-la-tradicion-retorica-maya.pdf>

Mellino, Miguel. *La crítica poscolonial, Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Argentina: Editorial Paidós SAICF, 2008.

Mignolo, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel Ed. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

------. “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”. En Beatriz González, *Cultura y Tercer Mundo: 1.Cambios en el Saber Académico*. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996. Recuperado el 15 de enero de 2017 de Biblioteca virtual de Ciencias Sociales: www.cholonautas.edu.pe

------. “La idea de América Latina: la derecha, la izquierda y la opción decolonial”. *Crítica y emancipación*. Primer semestre 2009: 251-276.

------. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

------. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

Morales, Mario Roberto. “Luis de Lión, el indio por un indio”. *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*, 18 de mayo de 1991: 1-10.

------. *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: Flacso, 1998.

Pezzarossi, Cristina. “Etnias en el País de la Eterna Primavera (donde llueve de mayo a septiembre)”. *Plaza Pública* (Guatemala) julio 18 de 2012. Recuperado el 15 de marzo de 2018 en <https://www.plazapublica.com.gt/content/etnias-en-el-pais-de-la-eterna-primavera-donde-llueve-de-mayo-septiembre>

- Pío IX, *Bula Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854. Recuperado el 11 de mayo de 2018 de http://www.corazones.org/doc/ineffabilis_deus.htm
- Poe, Karen. “Sexo, cuerpo e identidad en *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión”. *Revista Reflexiones* 2003: 83-91. Recuperado el 02 de diciembre de 2017. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11378>
- Proyecto Luis de Lión. “Luis de Lión: una voz desde el silencio imposible”. *Revista Análisis de la Realidad Nacional* Julio 2017: 158-170,
- Rodas, Ana María. “El Indio”, *El Periódico*, Guatemala, 14 de febrero de 1999.
- . “La virgen y la puta”. *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*, 18 de mayo de 1991: 11-14.
- Toledo, Aida. *Vocación de herejes*. Guatemala: Academia Editores. 2002.
- Torres Rivas, Edelberto. *Del autoritarismo a la paz*. Guatemala: Flacso, 1998.
- Vásquez González, Leonor. “El tiempo principia en Xibalbá: claves míticas y realidad socio- política”. *Mitologías hoy* 2011: 42-51. Recuperado el 15 de enero de 2018 en: <http://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v2-vazquez/38>
- Vela, Manolo E. *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Magna Terra Editores. s/f.
- Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 19 de octubre de 2016:1-17. Recuperado el 20 de noviembre de 2017. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>