

# Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*

Mayan Nationalism and Political Decolonization: Luis de Lión and *El tiempo principia en Xibalbá*

Nacionalismo maia e descolonização política: Luis de Lión e *El tiempo principia en Xibalbá* (O tempo começa em Xibalbá)

## Emilio del Valle Escalante

UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA, CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS

Profesor asociado en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill,

Estados Unidos. PhD Universidad de Pittsburgh. Autor de *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural* (FLACSO-Guatemala, 2008). También ha editado la primera antología de poesía maya en Guatemala: *U'k'ux kaj, u'k'ux ulew [Corazón del cielo, corazón de la tierra]: poesía maya guatemalteca contemporánea* (ILLI, 2010), y *Teorizando las literaturas indígenas* (Editorial A contracorriente, 2014). Sus artículos han aparecido en varias revistas especializadas como *Mesoamérica*, *Revista de Casa de las Américas*, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* y *Revista Iberoamericana*. Correo electrónico: edelvall@email.unc.edu

Artículo de reflexión

Este artículo es una versión modificada y actualizada de las versiones originales, "Maya Nationalism and Political Decolonization in Guatemala" (*Latin American Caribbean and Ethnic Studies* 1:2, 2006: 202-213) y "Discursos mayas y desafíos postcoloniales" (*Revista Iberoamericana* 72: 215-216, abril-septiembre 2006: 545-558). Documento accesible en línea desde la siguiente dirección: <http://revistas.javeriana.edu.co>

doi: 10.11144/Javeriana.cl19-38.nmdp

### Resumen

Este artículo analiza la novela *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) del escritor maya kaqchikel Luis de Lión (1939-1984), considerada la primera novela escrita por un escritor maya en Guatemala. Leída como una de las primeras manifestaciones epistemológicas y políticas del llamado Movimiento Maya en Guatemala, la obra de Lión, como se argumenta en este trabajo, desmitifica y desarticula construcciones tradicionales y estereotipadas del mundo indígena en el discurso indigenista (la literatura sobre los indígenas por no indígenas). Lión contrarresta el indigenismo proponiendo un nacionalismo maya como discurso liberador y alternativa política para una lucha anticolonial y antirracista para el mundo maya e indígena en general.

*Palabras clave:* nacionalismo maya; descolonización; Guatemala; Luis de Lión; literatura maya; indigenismo

### Abstract

This article analyzes the novel *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) of Mayan Kaqchikel writer Luis de Lion (1939-184), considered to be the first novel written by a Mayan writer in Guatemala. Read as one of the first epistemological and political displays of the so-called Mayan Movement in Guatemala, we argue in this paper that the works of Lion demystify and take apart traditional and stereotypical constructs of the indigenous world in the indigenist discourse (literature on indigenous people by non-indigenous authors). Lion counters this indigenist idea by proposing Mayan nationalism as a discourse of freedom and a political alternative for an anticolonial and antiracist struggle for the Maya, and the indigenous world in general.

*Keywords:* Mayan nationalism; decolonization; Guatemala; Luis de Lion; Mayan literature; indigenism

### Resumo

Este artigo analisa o romance *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) do escritor maia kaqchikel Luis de Lión (1939-1984), considerado o primeiro romance escrito por escritor maia na Guatemala. Lida como uma das primeiras manifestações epistemológicas e políticas do chamado Movimento Maia na Guatemala, a obra de Lión, como argumentado neste trabalho, desmitifica e desarticula construções tradicionais e estereotipadas do mundo indígena no discurso indigenista (a literatura sobre os indígenas por não indígenas). Lión contraria o indigenismo colocando um nacionalismo maia como discurso liberador e alternativa política para uma luta anticolonial e antirracista para o mundo maia e indígena em geral.

*Palavras-chave:* nacionalismo maia; descolonização; Guatemala; Luis de Lión; literatura maia; indigenismo.

RECIBIDO: 15 DE AGOSTO DE 2014. ACEPTADO: 11 DE OCTUBRE DE 2014. DISPONIBLE EN LÍNEA: 01 DE JULIO DE 2015

### Cómo citar este artículo:

Del Valle Escalante, Emilio. "¿Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*". *Cuadernos de Literatura* 19.38 (2015): 318-337. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.cl19-38.nmdp>



DESDE PRINCIPIOS DE los años sesenta, con la publicación del poemario *Agua en el silencio* (1961) del escritor kaqchikel Francisco Morales Santos, Guatemala ha visto todo un renacimiento literario indígena. Esta producción textual ha sido escrita y publicada en español o ediciones bilingües (idioma maya-castellano), e incluye tales géneros como novela, poesía, testimonio, ensayo y teatro<sup>1</sup>. Esta producción textual maya es parte de la emergencia de todo un renacer literario continental indígena que con mucha más fuerza que antes viene a mostrar la creatividad de los Pueblos Originarios para articular sus visiones del mundo<sup>2</sup>. Bien podemos afirmar que este renacimiento no solo pone “fin al imperio de los indigenismos criollos y mestizos, sino también constituyen la literatura en un territorio de agenciamiento indígena” (Arias *et al.* 7)<sup>3</sup>. El momento es propicio y se relaciona con la autoridad política adquirida por los movimientos sociales como el movimiento maya en Guatemala, el cual actualmente lucha por materializar demandas reivindicativas que, entre otras cosas, incluyen la oficialización de 21 idiomas mayas, reconocimiento a las especificidades culturales (por ej. uso del traje) y la religiosidad maya. Tanto la emergencia de estos movimientos como de este canon literario indígena han generado una serie de tensiones y debates que giran en torno a lo que los indígenas dicen sobre sí mismos y lo que otra gente dice y escribe sobre ellos (Attwood y Arnold ii).

En este ensayo me propongo explorar estas tensiones analizando el papel literario y militante de Luis de Lión, escritor maya kaqchikel guatemalteco, y su novela *El tiempo principia en Xibalbá* (1985), considerada por algunos como la primera novela maya en Guatemala (Arias v). La importancia de Lión y su novela, como veremos, reside en que representa una de las primeras manifestaciones epistemológicas y políticas del movimiento maya<sup>4</sup>. Tanto Lión como su obra,

1 Se puede acudir a la antología de poesía maya contemporánea recopilada por Valle Escalante (2010).

2 Para una discusión sobre la emergencia de las literaturas indígenas en el continente, ver Valle Escalante (2013).

3 Gonzalo Aguirre Beltrán (1992) provee una definición adecuada de indigenismo: “la base orgánica de tal ideología [el indigenismo] está representado, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. *Indigenismo* y mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada. El *indigenismo* requiere, como condición *sine qua non* de su ser, el *substratum* humano que le suministra el mestizaje” (113). Para discusiones sobre indigenismo en Latinoamérica ver entre muchos otros: Luis Villoro (1950), Antonio Cornejo Polar (2003), Henry Farve (1998) y Estelle Tarica (2008).

4 El movimiento maya emergió en los noventa en el contexto del fin de la guerra civil. Este promueve un nuevo discurso nacionalista basado en el reconocimiento a la *diferencia* cultural y lingüística. De ahí que ahora se hable de Guatemala como un país “Pluricultural y plurilingüe”. Para más información sobre el movimiento maya, ver entre otros, Cojti (1997), Warren (1998), Montejo (2005), Arias (2007), Bastos y Cumes (2007) y Valle Escalante (2008).

como argumentaré, nos permiten contemplar el surgimiento del movimiento en el contexto de la recién finalizada guerra civil guatemalteca (1960-1996), así como también advertir su discursividad en relación y a contrapelo del llamado indigenismo en América Latina. La lectura que haré de la novela de Lión mostrará por un lado, que el propósito del autor es desmitificar y desarticular construcciones tradicionales y estereotipadas del mundo indígena en el discurso indigenista; y por el otro, que Lión propone articular un nacionalismo maya como alternativa política para una lucha descolonial indígena en Abya Yala<sup>5</sup>.

I

José Luis de León Díaz, mejor conocido como Luis de Lión –nombre que usaba como seudónimo literario– es de origen maya kaqchikel, uno de 21 pueblos mayas en Guatemala. Nació en 1939 en una pequeña aldea llamada San Juan del Obispo. Luego de recibir educación primaria, decidió salir de su comunidad natal hacia la ciudad para seguir estudiando. Eventualmente se graduó de maestro de educación elemental y luego obtuvo trabajo como docente en varias escuelas del área rural del país. Posteriormente llegó a ser líder magisterial, catedrático universitario en la Universidad de San Carlos de Guatemala y miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). Estas experiencias como docente y activista, fueron harto significativas para Lión puesto que al ser expuesto a otras realidades sociales indígenas y campesinas, definieron y radicalizaron su propia conciencia social. Muchas de estas experiencias incluso, aparecen representadas en varios de sus cuentos y poemas de una manera en que reflejan, ya no solo la vida y la lucha de la supervivencia del campesinado en Guatemala, sino también una exaltación de esa vida y la naturaleza a manera de crear un mundo en que los indígenas ocupen el lugar principal<sup>6</sup>. Por venir de ese mundo y centralizar estos temas, el escritor kaqchikel Francisco Morales Santos, lo singulariza como un escritor que “representa el mundo de los marginados y es su voz de protesta. Luis representa una generación cuya ira explota en los años 60 de tanto estar soportando el peso

---

5 Abya Yala en idioma Kuna Tule de San Blas, Panamá, significa “tierra en plena madurez”. La población kuna sostiene que han habido cuatro etapas históricas en el desarrollo del planeta tierra: Kualagun Yala, Tagargun Yala, Tingua Yala y Abia Yala. Vivimos hoy día en la última etapa; la de la tierra madura, tierra de sangre. Desde los ochenta, Abya Yala se ha venido empleando por varios intelectuales y organizaciones indígenas como un posicionamiento político y como un lugar de enunciación propio y diferenciado de América Latina. El empleo de esta categoría fue sugerido por el intelectual Aymara Takir Mamani quien la justifica de la siguiente manera: “Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos” (Arias *et al.*, 10).

6 Ver de Lión (1966), (1969), (1994), (1998) y (1999).

del oscurantismo y la injusticia” (*Conversatorio* 29). Es precisamente la explosión de esa “ira” la que obtenemos en mucha de su literatura.

Por ejemplo en su breve cuento, “Los hijos del padre” (1999), de Lión narra la historia de una sociedad polarizada. Existen dos santos “principales” hijos de un mismo padre, uno que le hace los milagros a los ladinos<sup>7</sup>; y el otro que les hace los trabajitos a los indígenas, “la pobrería de los pueblos” (13). En semana santa, en un viernes santo, los dos pueblos llevan en procesión a sus respectivos santos principales. Ambos se encuentran en una misma calle, frente a una alfombra de flores. Cuando los ladinos exigen a los indígenas que se hagan atrás, estos deciden no hacerlo. Los indígenas, con la aprobación de su santo, “levantaron la cabeza y, sin medir, sin calcular a los otros, empezaron a caminar para adelante, con el tambor y el pito sonando a guerra... Había llegado la hora” (15). Como se puede ver, el escenario aquí descrito está equipado por un contexto de confrontación y de lucha. Frente a una situación de cansancio y desesperación por las condiciones de subordinación establecidas desde hace varios siglos, Lión imagina el inicio de un proyecto descolonizador que se base en una inevitable confrontación con un sistema hegemónico establecido. De esta manera, simbólicamente se representa un llamado militante colectivo que busque desarticular ese sistema hegemónico.

Son igualmente estas ideas, así como su activismo político, las que hacen que Lión sea identificado como un subversivo. A inicios de 1984 empezó a recibir amenazas de muerte. Presintió que algo le iba a suceder. 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. El 15 de mayo de 1984 Lión salió de su casa, dirigiéndose a la ciudad de Guatemala donde tenía una reunión con miembros del PGT. Ya no regresó ni se supo de su paradero sino hasta 1999, tres años después de que el gobierno y la guerrilla guatemalteca formalizaran el fin del conflicto armado con la firma de los Acuerdos de Paz<sup>8</sup>. En 1999, mediante la aprobación de la comisión de los Acuerdos de Paz, se hizo público un Diario Militar que

7 Según Mario Roberto Morales (2003), “Se suele llamar ladinos a quienes, asumiendo o no su evidente mestizaje biológico y cultural, remiten a su sentido de mismidad a los valores identitarios de la llamada ‘cultura occidental’, con la cual se identifican siguiendo sus modelos y acomodándolos a sus países, despreciando usualmente lo que perciben como autóctono, indígena, ‘propio’ y diferente en relación con esos modelos, a no ser que esta diferencia se presente como vestigio arqueológico de un mítico pasado esplendente” (1).

8 La primera edición de su única novela surgió un año después de su secuestro en 1985, publicada por Serviprensa Centroamericana. La segunda edición fue publicada en 1996, por Artemis y Edinter. El libro cuenta con dos ediciones más, una publicada por Magna Terra/Bancafé en 2003 y la más reciente, por Ediciones el pensativo en 2013. La obra también ha sido traducida

registraba los nombres de 183 personas capturadas por la Policía Judicial y el Ejército en la década de 1980. En esa lista, de Lión aparece con el número 135. La información indica que en mayo de 1984, luego de tres días de haber sido apresado, se le fue aplicado el código 300, que equivale a “ejecutado”<sup>9</sup>.

## II

Si bien la novela *El tiempo principia en Xibalbá* fue publicada en 1985, esta fue escrita entre los años 1970-1972. A finales del 72, recibió el Premio Centroamericano de Novela en los Juegos Florales de Quetzaltenango. La obra está dividida en cinco capítulos y tiene una estructura caótica; una especie de remolino o rompecabezas que el lector debe ir juntando a modo de hacer sentido de la trama. Tal estructura es incluso presagiada en la primera línea que abre el libro, con el viento que llega al pueblo “jugando, brincando por todas partes” (3), poniendo todo al revés o “patas arriba”. Así, el autor también nos hace “brincar por todas partes”, ubicando el “prólogo” en el último capítulo, o detallando aspectos centrales de la trama en varios sitios de la obra. Con esta estructura, Lión interrumpe la narrativa lineal eurocéntrica a la que estamos acostumbrados a modo de introducir una lógica de pensamiento diferenciada. Estas ideas, como haré ver, no son casuales dado que para Lión se trata de desarticular y hasta destruir el legado colonial a modo de introducir y crear algo nuevo desde el mundo maya.

La novela narra las historias de Pascual Baeza y Juan Caca. El primero es un indígena que luego de desertar el ejército y vivir experiencias de marginalización y racismo en la ciudad, regresa a morir a la comunidad donde está “enterrado su ombligo” (28). En la comunidad, Pascual se da cuenta que en el pueblo perduran las mismas condiciones coloniales que había dejado atrás. Decepcionado por tales condiciones, decide irse del pueblo nuevamente. Acude a la iglesia para despedirse de “esa gente que agachaba la cabeza desde hacía siglos, que nunca la levantaba”(29) y es allí cuando por primera vez contempla la imagen de madera de la virgen de Concepción en la iglesia, “la única ladina del pueblo” (64). Pascual entonces cambia de opinión y decide permanecer en la

---

al italiano y al inglés. En este ensayo las citaciones provienen de la segunda edición, Artemis y Edinter 1996.

- 9 Esta información se puede encontrar en los archivos desclasificados sobre seguridad nacional de los Estados Unidos. La que corresponde a de Lión está en: <<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB15/01-41.htm>> Ver también Montenegro (9). Para un resumen sobre la guerra civil guatemalteca, se puede acudir a *Guatemala: Memoria del silencio. Resumen del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (2001).

comunidad con el propósito de robarse la imagen de la virgen y violarla<sup>10</sup>. Luego del hecho, la comunidad se entera de lo sucedido. Consecuentemente destruyen la imagen (76) y en su lugar colocan a Concha, una mujer indígena que tiene “el mismo pelo, la misma cara, los mismos ojos, las mismas pestañas, las mismas cejas, la misma nariz, la misma boca y hasta el mismo tamaño [de la virgen de madera], con la diferencia nada más de que era morena, que tenía chiches, que era de carne y hueso y que, además, era puta” (10). Con la coronación de Concha como la nueva virgen de la comunidad, la gente decide hacer una procesión por el pueblo donde ella es venerada al punto que los hombres comienzan a pelearse por tocarla. Sus luchas terminan con sus propias muertes y la destrucción total de la comunidad, acabando todo en un “silencio final” (79).

Por otro lado, Lión también presenta la historia de Juan Caca, quien es “él [Pascual]...pero al revés” (66). Al contrario de Pascual, Juan experimenta la vida en la ciudad desde su niñez, cuando sus padres, unos devotos católicos, lo llevan al seminario para que se haga sacerdote. Juan, luego de la muerte de sus padres, cambia de opinión respecto al sacerdocio y regresa a la comunidad donde abre una tienda de comestibles. En la comunidad, Juan se entera de los rumores de la gente sobre él, quienes dicen que es homosexual puesto que es demasiado limpio y que nunca ha sido visto con una mujer. Los rumores le provocan una serie de pesadillas donde su madre le expresa las mismas preocupaciones de la gente del pueblo. Sintiendo culpabilidad y para acallar los rumores, Juan decide casarse con Concha, que ha tenido relaciones sexuales con todos los hombres del pueblo, menos los casados. El matrimonio fracasa debido a la impotencia sexual de Juan, lo cual apaga la sexualidad de Concha. Por su impotencia sexual, su afán por asimilar formas de vida ladinas y negar su apoyo y solidaridad a Pascual por haber violado a la imagen de la virgen de madera, Concha lo deja, acusándolo de cobarde. La impotencia de Juan termina cuando en un sueño llega a poseer a una mujer, que Juan cree puede ser la virgen de Concepción de madera o la de carne y hueso (Concha). No se sabe quién es ella aunque cómicamente también hay sugerencias de que la mujer del sueño es la propia madre de Juan (88). Al

---

10 Curiosamente, una escena similar es representada en la película *La otra conquista* (1998) dirigida por el chileno Salvador Carrasco. La película comienza con el hijo ficticio de Motecuhzoma II, Topiltzin, quien escribe un códice que expresa la brutalidad de los españoles y guarda la memoria histórica de los Nahuas. Luego de destruir el códice y de golpear a Topiltzin, los españoles deciden dejarlo vivo con el propósito de cristianizarlo. La película concluye con la conspiración de Topiltzin para robarse la imagen de la virgen que el convento ha recibido como regalo de Hernán Cortés. Luego de contemplarla, Topiltzin la introduce en su cuarto y se sugiere que este se apropia de ella.

despertar, Juan se da cuenta que su miembro se ha podrido. A su vez, despierta cuando los últimos gritos de la gente del pueblo van cesando con la destrucción de la comunidad. Juan se da cuenta de que ha muerto y de que esta solo, en un lugar donde “sólo estaban sus huesos, sólo su calavera recién muerta” (98).

La novela de Lión ha recibido mucha atención crítica dentro y fuera de Guatemala. Las lecturas que se han hecho de esta, en buena cuenta se han enfocado en aspectos formales, estilísticos, estéticos y literarios que han buscado mostrar ya sea las influencias e intertextualidades literarias que surgen de la novela, o el lugar que la obra ocupa dentro de un canon literario posmoderno o postcolonial latinoamericano<sup>11</sup>. Por otro lado, se han hecho críticas a la novela sobre la representación de los sujetos femeninos, especialmente de la imagen de la virgen de madera, para enfatizar –como lo hace Ana María Rodas (en *Conversatorio*)– “La tremenda atracción que ejerce la mujer ladina sobre el indígena” (11)<sup>12</sup>. Estos enfoques sin embargo, eclipsan la centralidad política, ideológica y epistemológica que el autor otorga al mundo maya como fuente para una reconstrucción nacional indígena. Quiero ahora centralizar estos aspectos en mi discusión de la obra. En el siguiente análisis de *El tiempo*, me enfocaré en la profunda reflexión que Lión hace sobre la necesidad de trascender el colonialismo y su legado eurocéntrico en Abya Yala. Como haré ver, para Lión esto solo puede ser posible con la creación de un nacionalismo indígena propio que, por un lado, desafíe y hasta destruya el modelo nacional/social existente y por el otro, que revitalice y afirme valores indígenas culturales propios.

### III

Si pensamos en los personajes centrales de la novela como representaciones alegóricas, nos damos cuenta que a través de Pascual y Juan, Lión está presentando dos modelos o dos opciones políticas para los indígenas. Con Juan, Lión parece proponer que los indígenas pueden seguir el camino de la asimilación, en este caso, de lo ladino. Juan, quien se “había ido niño indio... y había vuelto cargado de otro mundo, de otras costumbres” (81), ha regresado a la comunidad, pero no se ha relacionado con el pueblo, aun cuando su cara y su apellido lo denuncian como un hombre de la comunidad (80). Lión asocia a Juan con símbolos de la ideología dominante. Por ejemplo, vive en *la* única “casa blanca” del pueblo (48)

---

11 Para estas lecturas se puede acudir, entre otros, a Arias (1996), Liño (1997), Morales (ctd en *Conversatorio* 3-10), y Bubnova (2001).

12 Además de Rodas, ver también Castellanos (citado en *Conversatorio* 23-28), que aunque provee un estudio más riguroso, deriva conclusiones semejantes a las de Rodas.

y es demasiado “limpio”. Además, luego de que Pascual se roba y viola la imagen de la virgen de Concepción, Juan es el único que decide no participar en la consecuente movilización que destruye la imagen. Por el contrario, Juan sugiere que Pascual debiese haber sido encarcelado. Concha le reprocha entonces su falta de valor por no solidarizarse con Pascual: “Vos pensás como si fueras juez, como si fueras ejército. Parece como si fueras del lado de ellos” (80), le dice. Y luego cuando Juan insiste en que Pascual fuese llevado a la cárcel por “violar a la madre de Dios” Concha le responde, “Es que ella no es nuestra madre. Ella es una mujer ladina cualquiera” (80). Consecuentemente, por sus actitudes de dar la espalda al pueblo, Concha decide unirse al resto de la comunidad y dejar a Juan, acusándolo de cobarde por no mancharse “las manos con mierda” (81).

Por otro lado, con Pascual Lión presenta un personaje más militante y rebelde; alguien que busca cambiar las cosas en la comunidad. Al igual que Juan, Pascual también ha vivido en la ciudad. Luego de haber vivido experiencias de racismo y marginalización, Pascual ha regresado a su comunidad “con los ojos llenos de mundo, mundo odiado, mundo ladino en donde [fue] discriminado” (28). Al contrario de Juan, que dentro de la comunidad se siente ajeno al mundo indígena, Pascual, “el único que piensa, que se da cuenta que las cosas son de otro modo” (28), ha llegado y ha actuado políticamente. Pascual se da cuenta que en el pueblo “nadie se atreve a hablar mal de Dios ni de su madre ni de su hijo” (27), o también que en el pueblo “ni siquiera un nuevo nacimiento puede ser una nueva historia porque parece como si la vida del muerto se repitiera en el recién vivo” (27), lo que se traduce a “atreverse” a hablar mal de Dios, de su madre y de su hijo y actuar contra lo establecido para cambiar las cosas. Su regreso a la comunidad no solo significa un regreso y restablecimiento en la raíz de su ser, sino también el deseo de cambiar las condiciones materiales de existencia en la comunidad. La violación de la imagen de madera puede ser vista como una radical transgresión al mundo dominante, acción que posteriormente culminará en una acción colectiva que destruye la imagen o el símbolo de dominación. En efecto, la imagen de la Virgen de Concepción de madera, ocupa el lugar principal en la comunidad. Además de ser la “única” ladina del pueblo, Lión le otorga un simbolismo y significado ideológico como la “madre de todos los hombres” (63).

Al funcionar como lo hace, la virgen de madera representa *el* símbolo que pacíficamente mantiene un *status quo* colonial. La imagen de la virgen encarna un determinando confín que aparentemente no puede ser trascendido o transgredido por la autoridad cultural e ideológica que representa, “la madre de todos los hombres”. Antes de la llegada de Pascual, nadie se atreve a desafiar esta ideología ni trascender este confín que con su asociación religiosa traza sus orígenes a la

época colonial. Es más, la representación de la virgen de madera en la novela de Lión, puede bien asociarse al estudio *La guerra de las imágenes* (1990) de Serge Gruzinski, que analiza el papel que las imágenes religiosas han tenido en México desde la época colonial hasta el presente.

En su estudio, Gruzinski argumenta que debido a los obstáculos lingüísticos y espirituales que los conquistadores han encontrado en el “Nuevo Mundo”, la imagen ha jugado un rol “conquistador” crucial desde el siglo XVI. Según Gruzinski, en la época colonial los misioneros reconocían este papel como una estrategia efectiva para sustituir la “idolatría” y los “ídolos” de los indígenas con el evangelio e imágenes de nuevos iconos cristianos. A manera de erradicar la “idolatría” y creencias religiosas de los pueblos originarios mexicanos, representadas en sus imágenes, los conquistadores llevaron a cabo una sistemática destrucción de los ídolos nahuas, reemplazándolos con ídolos e imágenes peninsulares que buscaban representar la religión cristiana –dogmas cristianos, simbolismo e iconografía etc. Este proceso también “incluyó la prédica del cristianismo, la construcción de altares, de capillas y de cruces, la organización del culto” (45).

Además del proyecto evangelizador por medio de la imagen, los conquistadores también buscaban imponer una visión occidental que legitimara la creciente empresa imperial de los españoles. Se buscaba imponer, en otras palabras, un orden visual occidental en el imaginario nativo, el cual implicaba difundir la visión de una sociedad con ideas de dios, el cuerpo, la naturaleza, el espacio y el tiempo, íntimamente ligadas a Occidente. Desde la llegada de Cortés y bajo la autorización de Moctezuma, Gruzinski nos dice, toda una serie de imágenes fue substituida como proceso de una primera evangelización-occidentalización llevada a cabo por los conquistadores mismos para luego ser retomada por la iglesia. Un ejemplo paradigmático que Gruzinski menciona es el de los habitantes de Tlaxcala, quienes con la irrupción de la imagen occidental, recibieron la imagen de madera de una virgen con el nombre de *la Conquistadora*, la cual “apoyó, legitimó y remató la empresa militar y terrena de los conquistadores” (44).

Dentro de este contexto, las imágenes occidentales como las de la virgen representan *los* símbolos y artefactos mismos de esa empresa imperial que, según Gruzinski, a lo largo de los siglos ha buscado seducir “pacíficamente” al mundo indígena en la perversa lógica del colonialismo. Según el autor,

La imagen revelaba al indio su nuevo cuerpo, cuya carne visible recubría un alma invisible. Por medio de la perspectiva, le asignaba el punto de vista de un espectador, fuera del campo visual pero privilegiado, cuya mirada y cuyo cuerpo participaban plenamente en la contemplación que ella instauraba. Un espectador dotado, idealmente, de un “ojo moral” que, gracias al libre albe-

drío y a la fe, debía adquirir el dominio de la imagen verdadera para librarse del engaño del demonio y de las trampas de la idolatría. Inversión justa de las cosas: mientras que una mitad de Europa se hunde en la herejía protestante, [América] ofrece las promesas de una nueva cristiandad de la que no pocos misioneros hubieran querido excluir a los españoles. (100)

Con el deseo de “limpiar” la mente de los nativos, las imágenes traídas por los conquistadores buscaban instaurar un nuevo orden cristiano que estaba en peligro en Europa. Tales estrategias también impulsaban un proyecto imperial constituido a partir del valor de la imagen como un objeto privilegiado; un objeto usado para asimilar y “librarse del engaño del demonio y las trampas de la idolatría” a lo indios.

De forma similar, la imagen de la virgen de madera en la novela de Lión adquiere un significado colonial análogo puesto que revela un nuevo cuerpo, el de la “madre” de la comunidad. Igualmente, ha impuesto un orden 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. La gente, escribe Lión, “Veían en la virgen a una madrastra y a los cristos de las iglesias como hermanastros” (64). No es sino hasta la acción de Pascual, de violar a la virgen, que el pueblo advierte que la imagen representa un símbolo de poder y que difunde mecanismos de seducción colonial.

Con la consecuente trasgresión/destrucción de la virgen entonces, Lión simbólicamente está representando un accionar en nombre de la descolonización mental y política del pueblo, lo que consecuentemente constituye un rechazo y destrucción de la ideología dominante para no solo cambiar las condiciones materiales de existencia de la comunidad, sino primordialmente para liberarnos de ver y entender el mundo a partir de Occidente, en este caso particular, el cristianismo encarnado en la virgen de madera y las otras imágenes cristianas de la iglesia. En la novela, este giro se da cuando Lión escribe:

[...] hicieron a un lado evangelios y Apocalipsis, génesis y redenciones, bautizos, hostias, cálices, custodias, miedos de la tierra [...] y la sacaron [a la virgen de madera], 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. (76)

Lo que surge con la destrucción de la virgen ladina y la coronación de Concha como la nueva virgen de la comunidad, es algo que muestra un parecido al argumento central de Ranajit Guha en su libro *Elementary Aspects* (1983)

sobre las rebeliones campesinas. Guha dice que en estas rebeliones la inversión o alteración “era su principal modalidad. Era una lucha política en la cual el rebelde apropiaba y/o destruía la insignia de poder de su enemigo y esperaba de un modo u otro abolir los códigos de su subalternidad” (75). Dado que la imagen de la virgen simboliza el orden colonial que en el presente legitima su *status quo*, su destrucción y la restauración de una virgen indígena representa esa lucha política por destruir y alterar el orden hegemónico para abolir esos códigos de subalternidad. En otras palabras, con la destrucción de la imagen de madera simbólicamente se da un giro de poder que se traslada a la “virgen” indígena de carne y hueso, Concha, elegida y colocada en el lugar de la otra. Como resultado, con la nueva “madre” del pueblo, “Se descubría un nuevo rito, había una nueva reina que los miraba, que iría a darles, ella sí, felicidad eterna [...]” (75).

Concha, con un simbolismo sexual explícito indicado en su nombre, adquiere una dimensión erótica y sensual, así como también una particularidad como la “puta” de la comunidad. Esta representación de la “virgen indígena” obviamente parodia y contradice a la imagen de la virgen de madera, la cual representa lo sagrado, lo religioso y los valores del cristianismo que difunden la sexualidad como una práctica santificada. Concha, entonces, viene a romper radicalmente con esta visión, manifestando así una epistemología que adquiere una autoridad erótica y espiritual como una prostituta que nutre y utópicamente viene a satisfacer las necesidades de los hombres de la comunidad, “felicidad eterna”. Al final de cuentas es ella la que ubicará el lugar de la “nueva virgen” (76).

Con la restauración de una “nueva reina” indígena, Lión sugiere que se debe establecer un nuevo proyecto nacional que sustituya los valores y normas ladinas con los valores, costumbres y visiones del mundo indígena. En otras palabras, de Lión busca definir que la tarea fundamental de los indígenas debe ser una lucha política y epistemológica revolucionaria para romper con los modos hegemónicos de ver, pensar, y ser actuales, los cuales bloquean nuestra capacidad de vernos a nosotros mismos como gestores políticos y como sujetos dignos con una identidad cultural propia. Al contrario de depender de los colonizadores, se sugiere, es a partir de un pensamiento, de un entorno socio-cultural propio y de la herencia cultural maya que se puede imaginar, describir y reinventar el mundo y a nosotros mismos en formas liberadoras. En este sentido, coronar a Concha como la nueva virgen viene a sugerir una liberación que da inicio a un nuevo modelo político alternativo que surge a partir del mundo indígena. Además de esta simbólica restauración, el título de la novela, “El tiempo principia en Xibalbá”, es también indicativo de este proyecto.

Según Enrique Florescano (1999), Xibalbá que en k'iche' quiere decir el "lugar del miedo", es el sitio donde tiene lugar la contienda tremenda entre las potencias de la muerte y las de la regeneración, la lucha entre las fuerzas de la luz y las de la noche, la región donde se enfrentan las fuerzas telúricas y las celestes y donde lo que ha degenerado se transforma y renace. En Xibalbá, por otro lado, toma lugar el "combate que escenificaron los dioses creadores contra las fuerzas destructivas del cosmos en sus tres primeros intentos de darle vida al universo" (33-34). Xibalbá, el inframundo k'iche', además representa el lugar donde ocurre la nueva creación, donde finalmente germina la semilla de maíz luego de que Junajpú y Xbalanké, los gemelos divinos, vencen a los dioses del inframundo. Consecuentemente, "la victoria del dios de los Gemelos divinos simboliza el fin de las contradicciones que se habían suscitado", así como también "hace del cosmos un orden armonioso. A partir de ese momento el inframundo, la superficie terrestre y el cielo, en lugar de combatir entre sí, se unen para infundirle estabilidad al cosmos" (37). Con la derrota de los dioses de Xibalbá, se da la aparición del dios del maíz la cual "simboliza el comienzo de una era de abundancia y estabilidad apoyada en los agricultores, quienes se arrojan la función de proveedores del alimento humano y de sustentadores de la vida civilizada" (51).

En este sentido, con el título de la obra, así como la representación de la destrucción de la comunidad en la novela, Lión rechaza cualquier otra narrativa fundacional, como la Biblia, para recordarnos que los mayas tenemos una narrativa fundacional propia. Se sugiere además que así como los gemelos divinos transformaron el interior de la tierra en una matriz de germinación y reproducción de la vida, los mayas en el presente también tienen una tarea similar de transformación de la sociedad. Lión, en otras palabras, acude al mito de la creación de los "hombres de maíz" (para recordar el título de la obra asturiana) en el *Popol Wuj*, a manera de reactivar y colectivizar el rol de los gemelos divinos en el presente. La historia de Juan y Pascual incluso puede ser pensada como una ambiciosa reescritura de la cosmogonía maya descrita por Florescano, indicativa de que en el presente, los indígenas enfrentamos nuevos retos. Se trata pues de destruir y trascender todo aquello que obstaculiza una vida autónoma; una vida libre que nos permita sentirnos dignos de nuestra historia y cultura. Tal y como lo dice el libro sagrado maya k'iché, el nuevo desafío es derrotar a los dioses del inframundo –el legado colonial metaforizado por la imagen de la virgen de madera– a manera de dar inicio a una nueva reconstrucción cosmogónica caracterizada por la restauración nacional maya. En la novela, este deseo se manifiesta luego de la destrucción de la comunidad, definiendo un nuevo ciclo que se inicia de la siguiente manera: "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” (75, itálicas del autor).

El hecho de “reconstruir” la aldea supone reconstruir la nación a partir de la memoria histórica maya. La idea de “reconstruirla” no es el deseo de literalmente “volver a un pasado” como argumentarían algunos críticos<sup>13</sup>, sino más bien como lo argumentaría Frantz Fanon (1963), de volver al pasado “con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza” (213) o como lo argumentaría Silvia Rivera Cusicanqui (1991) con la idea de Nayrapacha –una visión del pasado, pero “pasado-como-futuro”, como una renovación del tiempo espacio, “un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida” (10). Es a partir de los valores ancestrales mayas, sugiere entonces Lión, de su propia cosmovisión, a partir de la colectividad que persiste en los pueblos indígenas, que la invención de un nuevo proyecto nacional es posible.

La posición radical de Lión respecto a una confrontación con lo ladino, manifestada tanto en la destrucción de la virgen de madera como en una declaración de guerra contra los ladinos en “Los hijos del padre”, podría ser interpretada como una reversión de paradigmas racistas occidentales hacia la elaboración de un racismo o “fundamentalismo” indígena. De hecho, este es el juicio que Jorge Mario Martínez (2000) deriva de *El tiempo*, observando que esta es representativa de “la ideología del fundamentalismo maya” (19). Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que la novela y el relato de Lión están respondiendo a un mundo polarizado cuya coexistencia conflictiva entre ladinos e indígenas, históricamente ha culminado en la subordinación de los pueblos mayas. Esta experiencia, como lo indica Silvia Rivera Cusicanqui, no debe sorprendernos, es resultado de una dialéctica que ha engendrado

[...] inevitablemente actitudes separatistas y confrontacionales: si no es posible la coexistencia, es lógico que los movimientos indígenas reproduzcan una identidad excluyente, y postulen procesos radicales de segregación o expulsión de los invasores, como una recuperación de la soberanía. (19)

Para coincidir también con la lectura que Cornel West (1993) hace de Fanon respecto a las ideas de cultura nacional y el proyecto de descolonización que sobresalen en *Los condenados de la tierra* (1967), se debe tener presente que Lión está articulando una respuesta humana a un problema de colonialismo mental y político que ha permanecido con nosotros por siglos. La obra en este contexto articula una

---

13 Esa obviamente sería la postura de Mario Vargas Llosa, quien la hace explícita en su elocuente libro *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996).

respuesta de afirmación cultural y política a contrapelo de un sentimiento de ser “degradado y despreciado, odiado y hostigado, oprimido y explotado, y marginado y deshumanizado a manos de países occidentales hegemónicos imperiales y xenófobos” (West 260). De ahí que lo primordial para el autor kaqchikel sea la revalorización y reafirmación de lo indígena como ente cultural autónomo y diferenciado. Se trata de pensar en una nación guatemalteca no culturalmente homogénea, sino más bien donde los indígenas también ocupen un lugar hegemónico. Por otra parte, debe entenderse que la postura del escritor maya también responde a desarrollar una conciencia crítica en los lectores acerca del colonialismo y las injusticias de la histórica experiencia de dominación que los pueblos indios hemos vivido. Para Lión se trata de elaborar un papel más militante en un proyecto de lucha antirracista y anticolonial. Como lo sugiere la lectura que bell hooks (1992) hace del teólogo negro James Cone, respecto a su insistencia de contrarrestar el racismo y la supremacía blanca proveyendo imágenes demoníacas de los blancos e imágenes positivas de los valores de la cultura negra.

Según hooks, con esta posición, desde un punto de vista epistemológico negro, Cone busca alentar a sus lectores a romper con ideologías blancas supremacistas a manera no solo de proyectar una visión del mundo diferente, sino también a manera de radicalmente cuestionar lo blanco como única visión del mundo posible (12). Cone estaba sugiriendo –nos dice hooks– un cambio de posición en la lucha antirracista que en el presente es abocada en la reciente producción crítica y literaria feminista, postcolonial y en los estudios culturales (12). De manera semejante podemos pensar el proyecto de Lión, quien escribe en una época en la que el acceso que los indígenas tenían a los libros era mucho más limitado. Francisco Morales Santos afirma que Lión estaba muy consciente de que “un escritor venido del campo, como él, escribe una literatura que no será para los individuos sobre los cuales escribe” –y citando a de Lión añade– “sino para quienes realmente la leen, que son los pequeño burgueses con los que se relaciona” (*Conversatorio* 32). Es obvio entonces que durante la época el blanco específico de Lión era mayormente una audiencia ladina, a la cual se dirigía para postular otra visión posible del mundo. En la novela misma, a veces pareciera que con el propósito de desconectarnos de la narrativa, hace una pausa para usar la segunda persona y dirigirse al lector a manera de condenar y denunciar la explotación de mano de obra indígena y el colonialismo. Nos dice:

¿Verdá que no sabés qué es lo que es llevar caites en los pies? ¿verdá que no sabés qué es tener callos en las manos? Vos no sabés lo que son las madrugas con el bastimento a la espalda y el azadón al hombro ni los atardeceres con el mecapan en la frente y el tercio de leña a la espalda. 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 como el finquero de aldea que sos. (35)

Aunque estas palabras refieren al personaje de Juan, pareciera que también se dirigen a los “finqueros” o quienes tienen en sus manos el poder hegemónico; quienes no han vivido la explotación laboral en carne propia. De Lión describe de esta manera las condiciones de explotación bajo las que los pueblos en condiciones de subalternidad sobreviven y se dirige a quienes son causantes de esas condiciones de explotación. Similar a Cone, bajo esa condena del colonialismo, ladino en este caso, y la reivindicación del mundo indígena, Lión inscribe una cosmovisión indígena que motiva no solo a condenar la explotación y el racismo en general, sino también a imaginar y pensar en otra visión del mundo además de la visión dominante difundida por el mundo ladino. Visión del mundo, vale insistir, que sea anticolonial y antirracista.

*El tiempo principia en Xibalbá* puede entenderse también dentro de un contexto que desafía el discurso indigenista, particularmente se puede pensar como una respuesta a *Hombres de maíz* (1949) de Asturias, la cual promueve la reivindicación de lo indígena mediante el mestizaje cultural. El crítico literario Mario Roberto Morales (2000), cuenta que Lión,

[...] por ser indígena, le preocupaba mucho Asturias y su versión de la indianidad guatemalteca. Fue Luis quien dijo que a Asturias había que ‘matarlo’ leyéndolo más, entendiéndolo profundamente, y aceptando que su aporte era, sobre todo, poético y literario y no social ni político. (854, nota 2)

Además, Lión decía sobre el mestizaje: “No puedo participar del llamado mestizaje precisamente porque lo hispano es la negación de mi lengua, de mi cultura” (*ctd en* Montenegro 8). En este sentido el escritor maya estaba muy consciente del tratamiento de lo *indio* en el indigenismo. Él sabe que lejos de reafirmar el desarrollo, auto-determinación y auto-suficiencia político-cultural para los pueblos indios, los medios de representación, como la literatura en este caso, de una manera pacífica siguen legitimando la subordinación de los indios y a Occidente como el centro “universal” hegemónico.

A contrapelo de estas tendencias, lo que obtenemos en *El tiempo principia en Xibalbá* no es un “problema indígena” como usualmente claman muchos escritores indigenistas, lo que existe es más bien un problema mestizo o ladino en este caso. Esta ideología, por ende, debe ser desarticulada e incluso destruida

–como se sugiere con la destrucción de la virgen de madera, “la única ladina del pueblo” (64)– para dar lugar a un nuevo proceso de reivindicación y reafirmación que emerja desde el mundo maya. Se trata, en todo caso, de *mayanizar* la nación, así como también de una reapropiación y reescritura de la historia indígena, ya no por los mediadores ladinos o mestizos que clamaban hablar por los indios, sino por los indios mismos. Lión por ende, busca rearticular la cosmogonía del *Popol Wuj* como un lugar de enunciación político y militante. Esta ya no solo se convierte en la epistemología de un proyecto descolonizador, sino también en la piedra angular de la nación<sup>14</sup>.

Para concluir, Lión muestra todo un proceso de apropiación de las formas del discurso literario con bases occidentales para obligar a los colonizadores y al otro no-indígena en general –en sus propios términos– a reconocer las diferencias y especificidades culturales y sociales de los indios. Se trata de hacerles entender que en cada ámbito de la vida social, los indígenas hemos estado involucrados en constantes procesos de auto-modernización en formas generalmente no reconocidas por las elites intelectuales latinoamericanas. La contribución de Lión y su novela en este sentido, es tanto epistemológica como política. Lión viene a sugerir que discursividades hegemónicas, como el indigenismo o el latinoamericanismo, deben ser entendidas como parte de la colonización de Abya Yala, donde no ha sido suficiente la apropiación de los territorios, de los recursos naturales y la mano de obra, sino también, mediante los sistemas de representación y al igual que la noción de orientalismo de Edward Said (27-28), se han elaborado sistemas textuales hegemónicos que han deshumanizado y estereotipado nuestros aspectos vitales mediante sus aparatos de representación.

Por otro lado está también la contribución política del autor. El personaje de Pascual en la novela puede ser asociado con el mismo Lión. La decisión de Pascual de actuar políticamente es también la decisión del autor kaqchikel de sacrificar su vida en la lucha armada guatemalteca. Lión bien sabía, en otras palabras, que la literatura no era suficiente para cambiar las condiciones de racismo y marginalización que los pueblos indígenas han vivido durante siglos. Por ende, era también necesario realizar una militancia y un activismo político para que los mayas tuviésemos un mejor futuro y para que tuviésemos voz. Tanto su vida

---

14 El proyecto de Lión puede ser asociado con el del intelectual aymara Fausto Reinaga quien a finales de los años setenta sentenciaba: “No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea. Mi ambición es forjar una revolución india; una ideología de mi raza” (60). De la misma forma podemos pensar el proyecto de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*.

como su obra, nos permiten incluso imaginar que estos eran los ideales de los mayas que se integraron a la lucha armada guatemalteca a partir de los setenta. O sea, llevar a cabo una lucha antirracista y anticolonial en nombre de una futura *Revolución india* (Reinaga 1969) que desafiara y desarticulara a la nación ladina o criollo-mestiza. De ahí que su proyecto puede ser visto como una contribución al proyecto civilizatorio indígena de Abya Yala.

### Obras citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Arias, Arturo. *Taking Their Word: Literature and the Signs of Central America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- . "Asomos de la narrativa indígena maya". *El tiempo principia en Xibalbá*. Luis de Lión. Guatemala: Artemis y Edinter, 1996. i-vii.
- Arias, Arturo, Luis Cárcamo-Huechante y Emilio del Valle Escalante. "Literaturas de Abya Yala". *Lasforum* XLIII.1 (2012): 7-10.
- Attwood, Bain, y John Arnold Eds. *Power, Knowledge and Aborigines*. Bundoora, Vic.: La Trobe University Press in association with the National Centre for Australian Studies Monash University, 1992.
- Bastos, Santiago, y Aura Cúmes Eds. *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLAC SO – Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica – CHOLSAMAJ, 2007.
- Bubnova, Tatiana. "The Indian Identity, the Existential Anguish and the Eternal Return (*El tiempo principia en Xibalbá*, by Luis de Lión)". *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. Mercedes Durán-Cogan y Antonio Gomez-Moriana, Eds. Nueva York: Routledge, 2001. 178-200.
- Cojtí Cuxil, Demetrio. *El movimiento maya (En Guatemala)/ Ri Maya' Moloj Pa Iximulew*. Guatemala, C.A.: Editorial Cholsamaj, 1997.
- Conservatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*. Guatemala: Galería imaginaria, 1991.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima – Berkeley, CA: CELACP – Latinoamericana editores, 2003.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971/1963.
- Favre, Henry. *Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Florescano, Enrique. *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.

- Gruzinski, Serge. *La Guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999/1990.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi-Nueva York: Oxford University Press, 1994.
- hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992.
- Liano, Dante. *Visión crítica de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1997.
- Lión, Luis de. *Los zopilotes*. Guatemala: Editorial Landivar, 1966.
- . *Su segunda muerte*. Guatemala: Serviprensa centroamericana, 1969.
- . *Poemas del Volcán de Agua: Los poemas míos*. Guatemala: Serviprensa centroamericana, 1994.
- . *El tiempo principia en Xibalbá*. Guatemala: Artemis Edinter, 1996/1985.
- . *Poemas del Volcán de fuego*. Guatemala: GRAFICASA, 1998.
- . *La puerta del cielo y otras puertas*. Guatemala: Artemis Edinter, 1999.
- Martínez, Jorge Mario. “La crítica obsoleta”. *La ermita* 5:21 (enero-marzo, 2001): 17-28.
- Montejo, Victor. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Montenegro, Gustavo Adolfo. “Luis de Lión: ‘Yo siempre tuve un cielo’”. *Prensa Libre. Revista Domingo* 1196. 9 de mayo de 2004: 8-11.
- Morales, Mario Roberto. “Matemos a Miguel Ángel Asturias”. *El señor presidente*. Miguel Ángel Asturias Edición crítica. Gerald Martin, Coord. París/Madrid: Colección Archivos, 2000, 853-864.
- . “A fuego lento: El dilema identitario de los ladinos”. *Siglo Veintiuno* (2003, 4 de noviembre).
- Reinaga, Fausto. “Revolución india”. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Guillermo Bonfil Batalla. México: Nueva Imagen, 1981. 60-86.
- . *Revolución india*. La Paz, Bolivia: Ediciones PIB, 1969.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo”. *Taller de Historia Oral Andina*. Bolivia, Chukiyawu: Ediciones Aruwiwiri, 1991.
- Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books, 1979/1978.
- Tarica, Estelle. *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Valle Escalante, Emilio del. *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Ciudad de Guatemala: FLACSO, 2008.

- . Comp. y Ed. *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2010.
- . “Teorizando las literaturas indígenas”. *A contracorriente* 10.3 (2013): 1-21. Disponible en <http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/712#.UkhK44ZwqSo>
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998/1950.
- Warren, Kay B. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- West, Cornell. “The New Cultural Politics of Difference”. *The Cultural Studies Reader*. Simon During Ed. Londres y Nueva York: Routledge, 1993. 256-270.