



Cultura patrimonial en Guatemala. Recuentos del despojo en la Cultura Maya (I)

C. Rafael Castillo Taracena¹

Recibido: 18 de septiembre 2017 - Aceptado: 20 de noviembre 2017

Resumen

El siguiente artículo representa una aproximación a la comprensión crítica del patrimonio cultural y de los procesos de patrimonialización de la cultura maya en Guatemala. La fractura originaria es la separación de dos mundos y nuestro punto de partida. Uno pre y otro post, pero ambos referidos a la conquista. La comunidad agraria mesoamericana prehispánica se encuentra en el lado oscuro. Oculta y desvanecida por los años de despojo y explotación en los patrimonialismos, pero viva y presta a mostrarse en las luchas por lo común. A continuación, nos limitaremos a reconstruir la imagen de esta pirámide invertida a la cual llamamos cultura patrimonial.

Palabras clave: cultura patrimonial, despojo, mayas

Abstract

The following article represents an approach to the critical understanding of the cultural heritage and the processes of patrimonialization of the Mayan culture in Guatemala. The original fracture is the separation of two worlds and our point of departure. One pre and another post but both referred to the conquest. The pre-Hispanic Mesoamerican agrarian community is on the dark side, hidden and faded by the years of dispossession and exploitation in the patrimonialisms, but alive and willing to show in the struggles of the common man. Next, we will limit ourselves to reconstruct the image of this inverted pyramid which we call patrimonial culture.

Keywords: patrimonial culture, dispossession, maya

¹ Estudiante del Doctorado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanística "Alfonso Vález Pliego" (ICSyH) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO), sede académica Guatemala. Licenciado en Arqueología por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC).



Introducción

“A ese cortejo triunfal, como fue siempre la costumbre, pertenece también el botín. Lo que se define como bienes culturales”, “No hay documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”

Walter Benjamin, Tesis VII, sobre el concepto de historia (Löwy, 2005: 81)

El «patrimonio» como concepto del reino de la propiedad privada oculta el hecho de que este sólo ha sido posible con la expropiación de lo común. Entiéndase «lo común» como una categoría crítica que analiza una serie de prácticas sociales colectivas, cooperativas y redistributivas sobre lo que se tiene y produce, y que no están sometidas netamente a la lógica mercantil, ni a la estatal. (Navarro, 2012: 150). «Lo común» lo integra la riqueza común del mundo material, los *global commons* (citado de Hardt y Negri, 2011: 10), los bienes comunes sociales —que son sencillamente formas diversas y heterogéneas de producir y reproducir la vida—, así como también las viejas y nuevas formas de lo político para generar y regenerar lo común surgidas del conflicto socioambiental [histórico]².

Con esto podemos decir que «lo común» en la forma patrimonio existe antagónico a la propiedad privada capitalista mostrando el carácter inacabado del proceso. En las luchas en defensa de «lo común» se expresa y despliega el antagonismo entre dos clases de sujetos: los expropiados y los expropiadores. De acuerdo con Holloway (2013: 22), la riqueza del hacer humano se encuentra pervertida en la forma mercancía, pero también lucha contra ella desbordándose en otros modos de interacción social que sancionan la constitución del sujeto.

En la esfera de la cultura patrimonial se encuentra esta disputa. La lucha *huichol* por Wirakuta, México, en contra de la construcción de una carretera federal en su territorio sagrado, la *mapuche* por el Cerro Sagrado Colo Colo en Chile, la *cuna* y *k'iche* en defensa de sus bosques ancestrales sagrados, en Colombia y Guatemala respectivamente, la de los ejidatarios y vecinos de los alrededores de la Pirámide Cholula, Puebla, en contra del proyecto público-privado “Plaza de las siete culturas”, la de los *q'eqchi'* alrededor de Semúc Champey y la grutas de Candelaria en la Alta Verapaz, Guatemala, en contra de proyectos privados y privado-estatales de turismo de aventura, por citar tal sólo unos pocos casos, contribuyen a la subversión de la racionalidad devastadora del (neo)extractivismo, permitiendo activar luchas orientadas a limitar las prerrogativas de uso existentes sobre el hacer humano y la naturaleza, y de la cultura que de derive de su encuentro.

² Agregado del autor.



Despojo originario

La conquista de América Latina en el XVI forma parte del proceso de expansión del capitalismo y de los mecanismos propios de la acumulación originaria, particularidad geográfica y temporal que a su vez muestra el carácter global e interconectado del proceso. Composto y Navarro, 2014: 36) En la medida que se dispuso de terceros sectores sociales y de territorios no capitalistas, proveedores de materias primas y fuerza de trabajo para la apertura de nuevos mercados y espacios para la inversión, los polos privilegiados de la acumulación capitalista se hicieron dependientes de lo existente en sus fronteras.³ Tanto a lo externo de las relaciones del proceso de valorización como a lo interno en los ámbitos que no se encuentran plenamente ceñidos al capital (Composto y Navarro, 2014: 33).

Los metales preciosos de América fueron fundamentales para aplacar la crisis que vivía Europa. En la celebración de la Reconquista tras el genocidio, expulsión y requisa de los bienes de miles de árabes y judíos y la posterior unificación de España como nación, Cristóbal Colón defendió “su hallazgo” frente a los reyes católicos advirtiéndoles sobre la gran riqueza que ponía a su disposición (Báez, 2008: 32). El navegante genovés no se equivocó pues el periodo de mayor esplendor del imperio español (1580-1630) coincide con aquel en que gracias a la implementación de nuevas técnicas de amalgama con mercurio los mineros americanos pudieron duplicar las exportaciones de metales preciosos a España y de acá a Europa. (Braudel, 2010: 631). Trayecto en que los cofres españoles se abrían para circular monedas por todo el mundo; cada salida representaba una valorización inmediata del metal (Braudel 2010: 631).

No obstante, no sería España la beneficiaria exclusiva del despojo en Las Indias. Braudel sostiene que el oro y la plata de la minería española en América, sustituyó el abastecimiento de las minas africanas y alemanas en el Mediterráneo (2010: 630). El autor indica que al tiempo que comenzaban los primeros galeones españoles a arribar a Europa a mediados del siglo XVI, España se convirtió en “Las Indias” de Europa. En parte, por el flujo de metal que desde la bolsa de Amberes (Bélgica), creada en 1531 con el metal proveniente de España y por tanto de América, se hacía los Países Bajos para financiar su defensa en las costas del Atlántico, como también por otras políticas exportación y prácticas de circulación de moneda que permitieron a Las Indias “vomitar sus riquezas”⁴ sobre Europa. (Braudel, 2010: 635).⁵

Mientras tanto, en América se desencadenaba la fuerza destructiva de la invasión y el despojo múltiple. La Encomienda que recibiera Juan de Espinar después de la derrota de los *mames* en *Zaculew* (03 de octubre de 1524) ilustra la codicia desatada por las riquezas amerindias desde

³ Rosa Luxemburgo [1913] (1968) en su análisis del imperialismo insiste en que la reproducción ampliada en los países del capitalismo central sólo es posible mediante la continuidad de la acumulación originaria en la periferia no capitalista (Composto y Navarro, 2014: 38).

⁴ Según frase de Antoine de Montchrestien en su Tratado de Economía Política (1615).

⁵ Como ejemplo Braudel menciona la política de reservas y de inteligencia entre Felipe II e Isabel, la cual garantizaba que la reina y los mercaderes británicos se beneficiaran del metal saqueado a través de préstamos (Braudel, 2010: 637).



ultramar y la manera que la extraían. Según Kramer, Lovell y Lutz (1993: 52), el éxito de su empresa, que le valió problemas con el mismo Pedro de Alvarado, se debió a la explotación que impuso sobre el hacer indígena en los lavaderos de oro del río Malacatán y en las minas de plata en los cerros de Chiántla, ambos en Huehuetenango, así como de todas las riquezas que provenían de la mano artesana indígena en la fabricación de ropa, productos alimenticios, aves y animales de corral, cestería, etc..., que el encomendero recibía por repartimiento y lo enriquecía.

Genocidio en Mesoamérica

“Porque son tantos y tales los estragos y crueldades, matanzas y destrucción, despoblaciones, robos, violencias y tiranías”

(Las Casas, “Brevisima Relación de la destrucción de las indias”)⁶

La verdadera barbarie de América Latina se conoció hasta que la enfermedad, la espada, la persecución, (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 76) la violación sexual de mujeres y niñas, (Báez, 2008: 330), el hambre, la esclavitud y el látigo, principalmente europeos, y hasta el suicidio⁷, provocaron una catástrofe demográfica sin precedentes en América Latina.

MacLeod (1980) informa de una pandemia de peste neumática entre 1529 y 1531, la cual habría comenzado en Panamá con brotes por varias provincias centroamericanas hasta Chiapas, seguido de una hambruna que desoló a las poblaciones del istmo. De la misma manera se informa de otra pandemia de este tipo proveniente de México hacia la segunda mitad de 1540 (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 72-73). También se mencionan las pestes de 1545-1548 y 1576-1577 como las más devastadoras en Centroamérica en el siglo XVI (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: (72-73).

Por su parte, textos indígenas permiten recuperar la calamidad venida con las tropas de asalto enviadas por Alvarado cuatro años antes de su entrada a la región en 1521.

He aquí que durante el vigésimo quinto año apareció la peste ¡oh hijos míos! Primero se enfermaban de tos, padecían de sangre de narices y de mal de orina. Fue verdadera terriblemente terrible el número de muertes que hubo en esa época. Murió entonces el príncipe Vakaki Ahmak. Poco a poco

⁶ Cita en (Báez, 2008: 38)

⁷ Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán *“El capitán Alonso López de Ávila perdió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer andando en la guerra de Bacalar. Esta prometió a su marido, temiendo que en la guerra no lo matasen, no conocer otro hombre sino él, y así bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear”* (Báez, 2003: 330)



grandes sombras y completa noche envolvieron a nuestros padres y abuelos y a nosotros también ¡oh hijos míos! cuando reinaba la peste (Memorial de Sololá) (Kramer, W. Lovell y Lutz, 1993:70).

El capitán conquistador y cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, en su Historia General y Natural de las Indias, menciona suicidios entre los indios de Cuba como una manera de escaparse del trabajo excesivo y la mala alimentación a la que fueron sometidos (Báez, 2008: 37). Para 1535, el Oficial Real Francisco Sánchez declaró que una tercera parte de la población indígena de Nicaragua había perecido debido al tráfico esclavista al que fueron sometidos (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 70).

Estudiosos del tema han propuesto que para la época del arribo de Cristobal Colón existía una población de cien millones de habitantes en América (Woodrow Borah, citado por Báez, 2008: 37). En el México antiguo vivían entre 18 a 30 millones de habitantes (Cook, Sherburne F. y Borah; Woodrow, 1976; Woodrow 1964; citados por Báez, 2008: 330). Mientras que en Centroamérica hacia el año 1520 existieron aproximadamente cinco millones de personas de los cuales setenta años después la mayoría había desaparecido. (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 70).

La violencia mítica como manifestación de poder (Benjamin, 2001), fue la generadora del derecho colonial. En Tenochtitlan, después de la profanación que ordena Cortés al Templo Mayor y la sustitución de las imágenes de *Tezcatlipoca*⁸ y *Huitzilopochtli*⁹ por la Virgen de los Remedios, éste sentenció como idólatra al ya prisionero Moctezuma y a sus súbditos (León-Portilla, 2008: 85). Meses después en este mismo lugar Pedro de Alvarado ejecuta su primera masacre, el mismo día que se celebraba la *Tóxcatl*, la fiesta principal dedicada a *Tezcatlipoca* y *Huitzilopochtli* (León-Portilla, 2008: 91-93). La violencia mítica de la Reconquista fue empuñada por Cortés emblemáticamente con la espada y la virgen al hacerse llamar el nuevo Constantino (Báez, 2008).

Alvarado, al igual que Cristóbal de Olid, fue enviado por Hernán Cortés hacia el año de 1522 desde el centro de México a lugares más allá del dominio de los aztecas, en donde tiene contacto con emisarios de los kaqchikeles de *Iximché*, quienes le ofrecieron una cantidad considerable de “riquezas de la tierra” en un esfuerzo por lograr una alianza con los nuevos invasores frente a sus enemigos de la región, cometido que lograron por algún tiempo. (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 29).

El 6 de diciembre de 1523 Alvarado decide partir de nuevo desde México hacia la conquista de nuevos territorios. Ingresando por la costa sur guatemalteca derrota a los *k'iche's* en *Xe Pit*, *Xe Tulül* (Zapotitlán en idioma *Nahuatl*, hoy departamento de Retalhuleu), para luego avanzar al altiplano guatemalteco, donde enfrentó y venció a la resistencia militar de los *k'iche's*, con

⁸ Considerado el dios de la guerra para los mexicas (Sahagún, 1990: 5).

⁹ Considerado el creador, puro espíritu y gobernador (Sahagún, 1990: 5).



ayuda de dos mil guerreros *kaqchikeles* y otros tantos *tlaxcaltecas* y *quaquecholanos*. Primero, en los valles de *Xe Lajub'* (conocida ya en ese entonces por los mexicas como Quetzaltenango) y luego en su última sede de poder *Q'uma'r ka'aj*, donde fueron quemados sus gobernantes, aniquilados sus ejércitos y finalmente sometido el resto de población a la obediencia y pago de tributos (Kramer, Lovell y Lutz, 1993: 30-32).

Las campañas de conquista durante los meses posteriores estuvieron dirigidas hacia los enemigos de los *kaqchikeles*; los *tz'utujiiles* con sede en las orillas de lago de Atitlán y los pipiles, en lo que hoy es el departamento de Escuintla. La ayuda de los *kaqchikeles* fue fundamental pues conocían a los adversarios y sabían sobre los caminos para acercarse a ellos entre las selvas espesas de aquel entonces.

Al final del hostigamiento, tanto *tz'utujiiles* como *pipiles* y demás provincias de las costas del Pacífico se rindieron y Alvarado logra la conquista de las tres regiones mayas más importantes de la época, para luego fundar, el 25 de julio de 1524, en la ciudad fortaleza de los *kaqchiqueles*, *Iximche'*, la primera ciudad española en el istmo centroamericano, Santiago de *Goathemala*.

Meses antes, el 12 de abril de 1524, el conquistador Pedro de Alvarado después de la destrucción de *Q'uma'r ka'aj* hace su entrada a la ciudad fortaleza de *Iximche'*, fundada medio siglo atrás como nuevo poder en la región por varios linajes *kaqchikeles*. Alvarado ocupó el palacio del linaje *Xajila'*, hizo acampar a su tropa en la ciudad y en los días posteriores rápidamente comenzó la exigencia de oro y concubinas. Alvarado pidió a los *Ajpop* de *Iximche'*, *Kaji' Imox* y *B'eleje' K'at* un mil doscientas unidades de oro y una muchacha de la nobleza. (Otzoy, 1999: 188-189).

Al parecer esta cantidad de oro era impagable por los *kaqchiqueles* ya que unos días después los linajes principales encabezaron el abandono de la ciudad, y se refugiaron en las montañas aledañas, negándose radicalmente al pago de oro y otros tributos, y resistiendo una guerra contra los conquistadores por un período aproximado de cinco años (1,900 días).¹⁰ El destino de ambos *ajpop* fue el mismo que su pueblo, *B'eleje' K'at* murió lavando oro años después, mientras *Kaji' Imox* fue llevado a la hoguera por Alvarado hasta 1540 después de mermar su poder rebajándolo al pago de tributo. (Otzoy, 1999: 189-190).

Evaluaciones sobre el impacto que tuvo la conquista y las posibilidades de sobrevivencia de los indígenas, sugieren que fueron aquellos grupos o regiones en donde habitaban sociedades más complejas y productivas y con pocos recursos las que no atrajeron a los conquistadores, al contrario de aquellos grupos menos desarrollados con mayores recursos a su disposición y por lo tanto más codiciados por el invasor (Newson, 1985; citado por Kramer, Lovell y Lutz: 78-

¹⁰ En la Declaración de *Iximche'* de 1980, en donde organizaciones indígenas, estudiantiles y sindicales denunciaban los despojos de tierras y las masacres de indígenas en la región de Panzós en 1978, se recordó al *ajpop kaqchiquel* Kahí Imox como el "primer guerrillero guatemalteco".



79). Sin embargo, los registros sobre la conquista muestran que fue en los centros de poder o ciudades fortaleza donde la conquista descargó toda su fuerza destructiva y no así en las regiones periféricas de poblados dispersos, relativamente autónomos para antes de la invasión.

La fractura colonial en las fuentes de lo común

“muchas personas que no tienen indios se quieren ir”

“no tienen quién les dé de comer”

(Recordación Florida, Fuentes y Guzmán)

Anibal Quijano sostiene que la conquista de América en el siglo XVI inaugura un patrón de dominación que mundializa el capitalismo, basado en el binomio modernidad/colonialidad el cual insta una racionalidad que identifica el hacer y naturaleza nativas con el proceso de acumulación foránea. (Quijano, 2000: 342). No es casualidad, como indican Claudia Composto y Mina Navarro (2014: 41), que el emergente patrón mundial de dominación/explotación/despojo se pueda explicar en los términos de la reproducción ampliada y el despojo.

La investigación de Ruggiero Romano sobre el sistema económico colonial señala las bases materiales de esa riqueza a la que se refirió el navegante genovés, justificando la invasión y despojo de la tierra “descubierta”. Tomando distancia del análisis neoevolucionista del autor dado que plantea observar la historia del trabajo socialmente determinado como un proceso natural de transformación organizada de la energía (Romano 2004), nos interesamos en el señalamiento que hace de las formas de expropiación del trabajo nativo y su tierra nutricia (mencionadas en su texto como recursos), bases materiales del patrón de dominación colonial al que se refiere Quijano.

Romano menciona que la cesión de la tierra y las unidades de medida que de esa apropiación se establecían tienen relación directa con las formas en que se repartía un botín de conquista, este último, medido por el tipo de participación y mérito del guerrero durante el asalto (Romano, 2004: 80). Por ejemplo, menciona el autor, la unidad de medida “caballería” representó un área de tierra (un terreno de 20 x 61 metros aproximadamente) destinada a recompensar a los hombres que se habían peleado en la batalla no sólo su brazo sino los caballos de su propiedad. (Romano, 2004: 80). De igual manera pero de menores dimensiones existió la “peonía”, una porción de tierra que el rey cedía a los conquistadores de



a pie para el sostén familiar a cambio de defender su soberanía sobre los nuevos territorios conquistados.

Sin embargo, en la agrimensura colonial este concepto también se entendió como una cantidad de trabajo de labranza, y para ser más precisos, a una cantidad de tierra acorde a una determinada cantidad de trabajo de labranza, que claro está, no sería el del terrateniente sino el de los indígenas despojados. El patrón mundial de dominación/explotación/despojo al que refieren los autores antes citados se expresa en la constitución colonial del indígena, como aquel sujeto el cual su fuerza e intelecto junto a su tierra nutricia (todos bienes comunes) es convertida violentamente en patrimonio de otros. La reproducción de la dominación colonial está sostenida en este presupuesto constitutivo que atraviesa a las identidades coloniales.

Fue hasta que se desarrolló la separación del hacer indígena de su fuente de riqueza, la tierra, que la conquista comenzó a consumarse (Martínez, 1976: 31). En la primera etapa de la colonización, el repartimiento y la encomienda fueron instituciones que nacieron unidas y representaron los primeros cercamientos del hacer mesoamericano, siendo implantadas por primera vez por Cristóbal Colón en las Antillas para luego pasar en su forma primitiva al continente con las empresas de conquista ulteriores. (Martínez, 1976: 62).

El repartimiento consistió en conceder a los conquistadores tanto tierras como indios para trabajarlas a cambio de su cristianización; lo que permitió a éstos hacerse de tierras y de nativos en todo el continente para su explotación (Martínez, 1976: 62-63). No obstante de que la esclavitud estaba prohibida, pues era considerada un pecado para el cristianismo, los conquistadores encontraron formas legales para garantizarse dicho sometimiento.

Bernal Díaz del Castillo, el conquistador y cronista de la conquista de México y Guatemala, recibió la concesión de una *encomienda* de varios pueblos kaqchiqueles de Sacatepéquez a mediados del siglo XVII. Según la investigación de la historiadora Barbara Borg, del Castillo exigía a los tributarios encomendados de la Corona una cantidad importante de sus cosechas, junto a otro tipo de bienes de uso producto de sus actividades de aprovisionamiento, incluyendo servicios netamente personales (Borg, 1998: 164).

La *encomienda* como forma de organización patrimonial característica del Estado *novo* hispano se originó del reparto de privilegios con arreglo a fines materiales, principalmente como aquellos que habían tenido una participación en la conquista. El principio agrario “tierra como aliciente de conquista” en la Leyes de Burgos (1512), permitió el acaparamiento de la misma y con ello la emergencia de una clase de terratenientes criollos que se enriquecieron a partir de un patrimonio del Rey (Martínez, 1976: 211). El otorgamiento de una concesión de tierras (no de posesión según el principio de señorío) que el rey hacía a sus súbditos, permitió el establecimiento de un orden de estamentos que puso a los pueblos indígenas en la base de la estructura social colonial. A través del tributo –patrimonio de conquista– principalmente: criollos, colonos, la corona, comerciantes peninsulares y la burguesía centroeuropea,



expropiaron los bienes comunes del indígena. A partir de las *Leyes Nuevas* (1542) las tierras comunales de los pueblos de indios se convirtieron en la base material de la economía colonial y del latifundismo. El bloqueo agrario de los ladinos pobres también garantizó mano de obra en las fincas a cambio de tierra en usufructo.

La *encomienda* como forma organizacional y de dominación patrimonial fue legitimada con la santidad de la misión cristiana. El Requerimiento de Palacios Rubios fue un documento real en donde se obligaban a las sociedades nativas americanas a aceptar al Dios católico como único y verdadero en la tierra, y que por ende abandonaran sus antiguas prácticas religiosas consideradas idolatrías, así como también a aceptar pacíficamente la soberanía del monarca español quien había recibido en donación del último vicario de Cristo, el Papa, los territorios indianos (Martínez, 1976: 64). Redactado por el jurista Juan López de Palacios Rubios en el marco de las Leyes de Burgos (1511), a petición de la corona española, el *Requerimiento* tuvo como propósito justificar la guerra de conquista contra los pueblos originarios como medio legítimo para poder cumplir el mandato del Papa Alejandro VI y de la fe cristiana. Acá unos párrafos del documento que los conquistadores leían antes de proceder con el rapto y posterior esclavitud:

certifícoos que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéremos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia, y al de sus Magestades, y tomaremos vuestras personas, e a vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos, e como tales los venderemos, y dispondremos de ellos como sus Magestades mandares, e os tomaremos vuestros bienes, e os haremos todos los daños e males que pudieremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su Señor y le resisten e contradicen (Martínez, 1976: 64).

A partir de este mítico derecho civilizatorio los encomenderos pudieron hacer crecer el número de hombres y mujeres a su disposición, esclavizándolos para su explotación, hasta que las Nuevas Leyes de Indias (1542) de Carlos V, dieron un giro opuesto a la situación con el fin de acabar con el avasallamiento indígena por los conquistadores y sus descendientes.

La tensión interpretativa entre los planteamientos del fraile dominico Bartolomé de Las Casas y el jurista Juan Ginés de Sepúlveda, sobre los derechos de conquista y cristianización en las Indias, tiene relación directa con la disputa por el botín americano que sostenía entre sí la clase explotadora. De acuerdo con Martínez Peláez, Fray Bartolomé de Las Casas perteneció a la orden más cercana al Rey, Santo Domingo, orden que fue una importante fuerza política aliada de la Corona que adoptó una política en defensa de los indios con el fin práctico de proteger el “patrimonio real” (Martínez, 1976: 70).



Según indica Enrique Dussel, la praxis conquistadora se legitima en un designio divino (La bula del Papa Alejandro VI), en un mito civilizador que intenta justificar la violencia al tiempo que declara natural la esclavitud e inocente el asesinato del otro salvaje.

Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaros) se sometan al imperio de príncipes y naciones más culturas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a la vida más humana y al culto de la virtud. (Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*” citado en (Dussel, 2008: 85).

Por el contrario, la teoría de la “pretensión universal de verdad” de la escolástica moderna de Las Casas planteaba a los indígenas como sujetos de derecho, de cara a las empresas de conquista y colonización, y en sintonía con la razón moderna de Francisco de Vitoria (profesor en la Escuela de Salamanca donde Las Casas estudió) en donde se planteaba a los indígenas como sujetos de derechos económicos (Dussel, 2008, 215).

El derecho a la guerra justa, el derecho a defenderse por la fuerza y con ello la defensa de su culto a sus dioses y a su religión, surgía de la reivindicación y reconocimiento de la idea de pueblo como origen legítimo del poder. Con esto la esclavitud colonial y su justificación moral —la erradicación de idolatrías— se sancionaron moralmente como injustas, reclamando la aceptación de la alteridad cultural y ética primigenia de los pueblos amerindios —derecho natural—, señalados por Las Casas como un problema de “errónea conciencia” que la doctrina cristiana con el tiempo puede corregir. Es decir, aceptar la pretensión de verdad de pueblos originarios en *las indias* para de allí emprender la enseñanza de la fe cristiana como un medio ético y moral de civilización. Al mismo tiempo que se rechazaba la servidumbre indígena en el Repartimiento y la Encomienda de las primeras décadas, no así a la dominación patrimonial del indígena.

En las siguientes citas que recuperamos de los humanistas Vitoria y Las Casas es posible observar esta relación íntima entre la moralidad cristiana y la política económica colonial, vista desde la perspectiva patrimonial de la realeza española y de la burguesía comercial europea en América en el Siglo XVI:

Si vuestra Majestad no quitase los indios a los conquistadores, sin ninguna duda todos los indios perecerán en breves días..., ...No conviene que en la tierra firme de las Indias haya ningún gran señor, ni tenga jurisdicción alguna sobre los indios, sino Vuestra Majestad..., ...Sabiendo los indios que son de Vuestra Majestad, y que han de estar seguros en sus casas (...) salirse han de los montes a los llanos y rasos a hacer sus poblaciones juntas, donde aparecerá infinita gente que está escondida por miedo de las vejaciones y



malos tratamientos de los españoles. (Las Casas, *Tratado sobre las Encomiendas*, citado por Martínez Peláez (1976: 663).

Por ello es un eufemismo hablar, por ejemplo de “comercios” en el sistema de la “Encomienda”, donde el indígena debía contribuir con trabajo gratuito, sin recibir nada a cambio; el oro y la plata que se extraían simplemente pasaba a ser propiedad privada del súbdito metropolitano o de la Corona, sin ningún tipo de intercambio con el indígena” (Francisco de Vitoria, citado en Dussel (2008: 222).

La voracidad fue tal que rápidamente se generó una disputa por el control del hacer indígena entre los conquistadores y sus descendientes, y los intereses peninsulares y la iglesia. Los defensores de los indios lograron persuadir al rey sobre la necesidad de liberar de la esclavitud a los indios argumentando que en ellos se encontraba una riqueza que el soberano no disfrutaba.

Así, en 1542 nacen las “Leyes Nuevas”, marco jurídico en donde se establecía que todos los indios eran vasallos libres tributarios del rey (Martínez, 1976: 73). Con éstas se intentó abolir la esclavitud indígena y los servicios personales (reconociendo los títulos que algunos españoles tenían) dejando el tributo como única forma legal para asirse del hacer indígena (Martínez, 1976: 73). El daño colateral consistió en el aumento de esclavitud africana, con esto la corona y los esclavistas veían resuelto el problema y el debate moral sobre la esclavitud indígena quedó abandonado.¹¹

Esta escisión entre el trabajador y sus medios productivos operó a partir de formas jurídicas orientadas a la privatización de la tierra y la explotación de la mano de obra indígena. El régimen agrario colonial en el siglo XVI presentó una modalidad que favoreció directa e indirectamente la creación de latifundios. Los principios de señorío (1524-1821), de tierra como aliciente de conquista (1524 – S. XVI) y de composición de tierras usurpadas (1591-1821), permitieron el acaparamiento del medio productivo, y con ello el desarrollo de una clase terrateniente. Mientras este último, junto al principio de tierras de indios (1541-1821), favoreció ingresos económicos a las cajas reales (Martínez, 1976: 145-179).

Paralelamente, la explotación se operó a través de la sujeción de mano de obra indígena con la creación de los pueblos de indios (1541) y el repartimiento (1601), como lo hiciera (aunque de manera diferente, pero con el mismo resultado) el bloqueo agrario de las capas medias urbanas conformadas por ladinos pobres (Martínez, 1976: 159). Dos características a resaltar sobre las tierras de indios para comprender el despojo múltiple durante la época colonial, son las siguientes: 1) la facilidad que las tierras comunales indígenas tenían para sufrir toda clase de violaciones permitiendo su desmembración constante hasta las

¹¹ El autor refiere que el período inmediatamente anterior a la promulgación de las leyes fue en donde se desarrolló la más despiadada cacería y venta de esclavos en Guatemala. (Martínez, 1976: 76).



postrimerías de la Independencia y, 2) la contradicción entre el carácter colectivo de su tenencia y el carácter individual de su utilización (Martínez, 1976: 166-172).

No obstante, de que la tierra se encontraba en un régimen de propiedad comunal, su forma de repartición era arbitraria y parcelaria, su labranza se hacía individualmente, y los productos agrícolas generados eran utilizados de manera privada para pagar tributos y para el sostén familiar. Este mecanismo operaba paralelamente para impedir el arraigo y el sentimiento de posesión (Martínez, 1976: 166-172)), así como para liberar de las manos de los criollos a la servidumbre indígena. La intensión de las Nueva Leyes de Indias de 1542 fue convertir al indígena en trabajador asalariado, cosa que impedirían de diferentes maneras los terratenientes criollos hasta que fue derogado el Reglamento de Jornaleros (1877-1945).

El despojo cultural en la comunidad agraria mesoamericana

“Entre las diosas la más principal era la madre de los dioses, llamaban Tlallinyollon¹², a ésta atribuían todas las medicinas”

(Sahagún, 1990)

Las culturas mesoamericanas sufrieron saqueo y destrucción cuando se quitó la tierra y se avasalló el trabajo nativo. La cultura agraria indígena quedó huérfana en el divorcio entre el trabajo y la posesión de los medios materiales para su realización, siendo fragmentada a través de rupturas que hacen que las formas de producción y de reproducción de la vida del mundo mesoamericano se separen de su cultura.

El saqueo cultural de Mesoamérica durante la invasión y colonización española representa el cercamiento de formas del hacer productor y reproductor de valores de uso. La enajenación del trabajo indígena se logró cuando fue separado de su patrimonio vital, la tierra. La destrucción de formas de pensar la vida, en sus planos productivos y reproductivos, impactó violentamente en las humanidades de las poblaciones nativas latinoamericanas. Fracturó costumbres, depredó saberes, destruyó y enajenó formas de trabajar.

Los pueblos y culturas mesoamericanas experimentaron un golpe profundo cuando las prácticas de su espiritualidad fueron sentenciadas como idolatrías. El tiempo de la vida campesina fue atravesado por el tiempo de la necesidad del oro y las mercancías.

El calendario lunar de los mayas llamado *Tzolk'in* (260 días solares), que desarrolla una temporalidad que teje el tiempo de creación humana con el tiempo agrícola, sería condenado

¹² Traducción al español según Sahagún (Sahagún, 1990: 7) Tlallii= Tierra, tlalli iyolloco = en el centro, en el corazón de la tierra.



al anonimato. Los actos de destrucción del legado maya, como fuera la destrucción del santuario de la diosa Ixchel realizado por Cortés en 1519 en la isla Cozumel, o la extirpación de idolatrías contra los taínos de la isla Española que provocó casi su extinción, son evidencias tangibles de un proceso de despojos y destrucción en los ámbitos de la cultura. La destrucción del templo-adoratorio de esta deidad maya se materializó como un intento por separar a los mayas isleños de sus conocimientos sobre la procreación humana, de su relación con la temporalidad de la naturaleza.

Las advocaciones a Ixchel son el amor, la gestación, el trabajo textil, la luna y la medicina. Su imagen constituye una constelación de saberes y haceres que sostienen a una sociedad que está vinculada a la tierra y los productos de su labor social, su uso y disfrute colectivo, pese a las enajenaciones sufridas en el despotismo tributario prehispánico de los estados tardíos mayas.¹³

El templo maya destruido por el capitán colonialista representó además de un acto demostrativo de poder, un medio táctico para su empresa de conquista. Según Enrique Florescano (1987: 116-117), el franciscano Jerónimo Mendieta influenciado por las ideas escatológicas de Joaquín Fiore concibe a Cortés como “el nuevo Moisés”, el elegido por la Divina Providencia para conquistar a los aztecas y conducirlos a la tierra prometida, y a las nuevas tierras reportadas por Cristóbal Colón como el “Nuevo Mundo”, el lugar en donde debía construirse la verdadera Jerusalén.

Según Baéz (2008: 63), en la crónica de visión caudillista de López de Gomara, Cortés disimuló sus apetencias de riqueza confesando falsamente que su propósito de guerrear a los indios era erradicar sus idolatrías. Cortés en sus cartas al rey se empeñó en hacer relevante su apego a la misión católica en la conquista, señalando su mérito en la utilización de la imagen de la Virgen de los Remedios, la Virgen Conquistadora, para levantar el ánimo y motivar a su tropa a no sucumbir ante las adversidades de la invasión. Cuando Cortés, el “nuevo Constantino” como hizo llamarse (Dussel, 2008), destruye el templo de la diosa Ixchel en Isla Mujeres en 1519, no sólo niega a la religión nativa sino también a un tipo particular de relación con la naturaleza y con la existencia misma.

Patrimonio y patrimonialismo criollo

La negación de la cultura agraria mesoamericana representó el ocultamiento de la verdadera fuente de la riqueza colonial: el hacer indígena. La cultura patrimonial que le corresponde a este proceso histórico de despojo múltiple y continuado, y el discurso apologético que le

¹³ Robert Carmack nos indica que el período Posclásico Tardío (1200-1524 d.C.), arqueológicamente es testificado por la emergencia de ciudades que controlaban entidades políticas extensivas o en proceso de expansión pero sin el grado de control centralizado de los siglos anteriores (1993: 114). En las ciudades de los estados mayas tardíos la arquitectura monumental cívico-ceremonial se detuvo, la arquitectura residencial de las clases dominantes se edificó más nucleada y defensiva, el arte político y los textos jeroglíficos dinásticos se hicieron menos sobresalientes (Carmack, 1993: 114).



cubre, es la representación invertida de la apropiación histórica de los bienes comunes en la Cultura Maya.

Marx, en su crítica al programa del Partido Socialista Alemán titulado *Crítica del Programa de Gota*¹⁴ hizo distinción entre dos formas diferentes de propiedad. La primera, aquella que se basa en el usufructo colectivo de los productos del trabajo propio. Es decir, de aquel trabajo que dispone de la posesión de los medios materiales para su realización (Marx, 2000). El otro tipo de propiedad, sólo posible con la destrucción de la primera (Marx, 2014: 681), es aquella que se genera en la apropiación privada del trabajo ajeno. Es decir, aquella propiedad que se basa en un trabajo que está separado fragmentariamente de la disposición libre y autogestiva de los medios materiales para su realización (Marx, 2000). La primera se entiende como bienes comunes, mientras la segunda como patrimonio.

Por su parte Max Weber en *Economía y sociedad* planteó el concepto “patrimonialismo” para identificar un subtipo de dominación tradicional, que surge de la desintegración interna de la autoridad doméstica y deriva hacia la “gran hacienda arbitrariamente dirigida por un Señor”, al *Oikos* griego, o cobertura organizada del patrimonio (Zabludovsky, 1986: 78-79). Dominación que se fundamenta en la santidad del orden social (la tradición) y de los poderes o del arbitrio (la burocracia y la fuerza militar) (Zabludovsky, 1986: 76).

Su definición de dominación plantea la probabilidad de encontrar obediencia en un orden o mandato determinado a partir de la constante búsqueda de legitimidad del grupo que domina, y no como la probabilidad de ejercer poder (Weber, 2008: 170). Basado en su metodología de tipos ideales el autor plantea que los tipos de dominación o de autoridad se constituyen en base a legitimidad y a diferentes tipos de motivos de sumisión, sean estos con arreglo a fines materiales o a valores, señalando que éstos últimos “no siempre responden a motivos económicos; ni toda dominación se sirve del medio económico”, pero que toda autoridad o dominación requiere de cierto grado de obediencia (Weber, 2008: 171).

Sin embargo, también indica que las relaciones modernas conocidas muestran que la legitimidad de una dominación mantiene relaciones muy determinadas con la legitimidad de la propiedad (Weber, 2008: 171). Con la aparición de un cuadro administrativo y militar personal, indica Weber, la dominación tradicional tiende al patrimonialismo, es decir, la conversión de un derecho preeminente entre iguales a derecho personal, apropiado como cualquier objeto en posesión y valorizable como cualquier mercancía (Weber, 2008: 185). Con esto se sostiene que toda dominación patrimonial se orienta por la tradición en virtud de un derecho propio.

Según Zabludovsky el concepto de patrimonialismo se ha utilizado para explicar la estructura de la dominación política en la Nueva España (1986: 84). Para Enrique Florescano e Isabel Gil



Sánchez (1976) —citados por la autora—, el Estado español fue un estado patrimonial en donde los territorios conquistados en Mesoamérica fueron considerados parte de los bienes privados de los reyes de Castilla, administrados a través del otorgamiento de prebendas y privilegios entre sus súbditos, generando una estratificación estamentaria de la sociedad entre españoles, indígenas, esclavos, criollos y las castas (Zabludovsky, 1986: 84).

Para Richard Morse en su artículo titulado *The Heritage of Latin América*, cita de Zabludovsky, los conquistadores concibieron al Estado español en sus colonias como un conjunto de tierras, tributos, oficios, concesiones y honores que son patrimonio real, aunque sean reivindicados legítimamente por aquellos que hicieron posible la obtención de esos bienes (Zabludovsky, 1986: 86). Siguiendo a Morse, este carácter patrimonialista del Estado español se hereda a las nuevas repúblicas latinoamericanas, en donde la organización del Estado no radica en la voluntad popular, sino de la voluntad de quién ejerce el mando, el cual presupone en propiedad (Zabludovsky, 1986: 90).

Un estudio reciente sobre el carácter patrimonialista de las formas políticas en México plantea recuperar y a la vez distanciarse de la definición hecha por Weber sobre el concepto “patrimonialismo”. En este se plantea que el patrimonialismo es una combinación específica entre poder político y económico, en donde se acumula poder político para concentrar riqueza y disponer discrecionalmente y/o *quasi*-privada de bienes públicos, a la vez que se utilizan bienes públicos y riqueza privada para acumular poder político (Gutiérrez; Tzul Tzul y otros, 2013: 132).

El patrimonialismo, señalan las autoras, alude a una dinámica política que monopoliza prerrogativas de decisión y las utiliza como fuente de poder e influencia económica, difuminando la distinción entre lo público y lo privado, por lo tanto la no distinción entre propiedad pública y propiedad privada, permitiendo que algo que en principio es un bien público pueda ser gestionado y usufructuado como patrimonio privado, aun siendo lo público una deformación estatalizada de lo común. (Gutiérrez, Tzul Tzul y otros, 2013: 132).

El patrimonio cultural maya, visto desde su positividad —es decir, desde lo que afirma el concepto— adquiere la forma de título de propiedad sobre la cultura y la historia del pueblo maya. Los patrimonialismos sobre la cultura maya ponen a flote el interés por su avasallamiento, tanto en los procesos de explotación y despojo de tiempos coloniales y republicanos, como en los actuales y alarmantes escenarios del (neo)extractivismo¹⁵ (Castillo, 2015).

¹⁵ Según Claudia Composto (2012: 331), tomando la propuesta de Svampa (2011), la distinción de este modelo de acumulación extractivo de los anteriores reside en tres características novedosas: 1) la sobreexplotación de bienes naturales cada vez más escasos, 2) expansión de las fronteras extractivas hacia territorios considerados previamente no productivos y 3) la tendencia a la monoproducción asociada a la condición extensiva de la explotación.



En este sentido, los patrimonialismos sobre la cultura maya presuponen el despojo y se sostienen en las formas en que se ejerce y se distribuye el poder (político, económico y simbólico) en la sociedad, a fin de proteger y defender un patrimonio. Los patrimonialismos sobre la cultura maya se fundamentan en el despojo múltiple del hacer indígena y se reproducen en la cultura patrimonial.

La cultura patrimonial sobre la Cultura Maya es la reproducción ampliada de este despojo originario. En este proceso la comunidad agraria mesoamericana fue sepultada. Negada por los criollos independentistas para ocultar la fuente de su riqueza y bienestar material (Martínez, 1976), de la misma manera que los nacionalismos la encarcelaron en sus museos como patrimonio muerto.

La clase criolla, elaboró un discurso histórico sobre su origen ancestral como medio para legitimar un derecho, como herederos directos de la Conquista española. Esto lo hicieron frente a su principal amenaza, representada en los intereses económicos de la Corona Española y del conjunto de comerciantes peninsulares, quienes veían con recelo la explotación que los criollos hacían a beneficio propio de la mano de obra indígena (Martínez, 1976: 41).

Con las Leyes Nuevas (1542) la Corona Española impuso sus intereses económicos sobre la conquista. Con estas pretendían quitar a los indígenas de la mano explotadora de conquistadores y primeros colonos, para luego convertirlos en tributarios exclusivos del rey (Martínez, 1976: 71). Frente a esto lo logrado en la conquista –la tierra y el trabajo del indígena– sería para los criollos un patrimonio a disputar y defender.

Así, el mito que buscó legitimar la santidad del orden colonial en favor del criollo partía de reivindicar dos raíces históricas. Una de origen prehispánico orientada a legitimar su americanidad, y la otra, de origen español, que presupone al mundo civilizado como herencia ancestral (Castillo, 2013).

En la *Recordación florida, discurso historial, demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala*, escrita en 1699 por el terrateniente criollo y Regidor del Ayuntamiento de la Ciudad de Santiago de Guatemala, Antonio de Fuentes y Guzmán, se hace descripción de algunas ciudades prehispánicas del siglo XIV y XV, mostrándolas como grandes poderíos nativos que fueron avasallados por obra de valientes conquistadores. “América había sido ganada por el esfuerzo privado de aquellos ambiciosos conquistadores” (Martínez, 1976: 41-42).

La razón fundamental que motivó a Fuentes y Guzmán, como lo apunta Severo Martínez Peláez (Martínez, 1976: 41-42), fue reclamar a la nobleza feudal y burguesía comercial peninsular su derecho histórico de favorecerse de lo conquistado. De aquí que la “patria-



patrimonio” del criollo se expresara como el producto ideológico de la lucha que sostenían por el patrimonio heredado de la conquista militar (Martínez, 1976: 43).

Otro componente ideológico en la patria-patrimonio del criollo y que pone en relieve su lógica expropiatoria, es la reivindicación de los territorios conquistados en América como “tierra milagrosa”. Martínez Peláez apunta que en la subjetividad criolla no se hizo diferencia entre la tierra como medio de producción sistematizada y la tierra como trozo de mundo, o naturaleza que se ofrece a sus nuevos moradores (Martínez, 1976: 134). La idea de la patria como “tierra milagrosa” en el discurso patrimonial criollo, tuvo por fin ocultar —o encubrir como ha sido planteado por Dussel (2008)— el mérito de quienes la trabajaban. La exaltación de la “patria” como “tierra milagrosa” negaba el trabajo indígena convirtiendo a éste en puro accesorio de la tierra (Martínez, 1976: 44 y 141). La negación del hacer indígena en la mentalidad criolla responde a la contradicción objetiva de esconder la procedencia de su bienestar y riqueza (Martínez, 1976: 201).

Consideraciones finales

El historiador Arturo Taracena plantea que la historiografía guatemalteca reproduce la idea de que los indígenas no tienen una relación histórica con los mayas prehispánicos, negación histórica que afirma a los pueblos indígenas como una sociedad sin herencia y venida a menos, inferiorización que a la vez, afianza ideológicamente la explotación del indígena en el trabajo agrícola (Taracena, 2006). El patrimonialismo sobre la cultura maya que analizaremos en un trabajo posterior se activa desde esta racionalidad moderna. El avance de disciplinas como la Arqueología, la Antropología y la Historia permitió crear una historicidad que diera cuerpo al mito de origen, al mismo tiempo que la materialidad de la cultura maya prehispánica pasaba a formar parte de las industrias de la cultura. La comunidad agraria mesoamericana se presenta como objeto de museo, como un arquetipo del patrimonio cultural de la nación, a la vez que se desarrolla el capitalismo agroindustrial y se consolida la economía finquera en Guatemala.

Referencias bibliográficas

Akkeren va, Ruud (2006). «El chinamit y la plaza del posclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la Casa de Consejo.» Laporte, Juan; Arroyo, Bárbara; Mejía, Héctor (eds). En *XIX Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala*. Guatemala.

Anderson, Benedict (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el orgien y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.



Báez, Fernando (2008). *El saqueo cultural de América Latina. De la Conquista a la globalización*. México, D.F.: Guillermo Schavelzon & Asoc: Agencia Literaria.

Benjamín, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Santafé de Bogotá: Taurus.

Bonefeld, Werner (2013). *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Buenos Aires: Herramienta.

Borg, Barbara (1998). "Los mayas kaqchiqueles y la encomienda de Bernal Díaz del Castillo en Guatemala." *Mesoamérica* 35, 1998.

Braudel, Fernand (2010). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Carmack, Robert (1993). *Historia Antigua. Historia General de Centroamérica, Tomo I*. Madrid: Ediciones Siruale, S.A.

_____ (2001). *Kik'ulmatajem le k'iche'aab' (Evolución del Reino K'iche')*. Guatemala: Cholsamaj.

Castillo, Carlos (2015). "Abrir un debate sobre el patrimonio cultural maya en Guatemala: ¿es el patrimonio cultural un bien común?" Editado por Regina Fuentes. *Revista Estudios Digital*, IIHAA, Escuela de Historia, 2015.

_____ (2013). *Iximche', un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad*. Guatemala: FLACSO.

Composto, Claudia (2012). "Acumulación por despojo y neoextractivismo en América Latina. Una reflexión crítica acerca del estado y los movimientos socio-ambientales en el nuevo siglo." *Astrolabio*, Número 8, 2012.

Composto, Claudia; Navarro, Mina (2014). "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina." En *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes naturales y arternativas emancipatorias para América Latina*, de Claudia Composto y Mina Lorena (Ed.) Navarro. México: Bajo Tierra Ediciones.

Dussel, Enrique (2008). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Biblioteca Indígena.

Florescano, Enrique (1987). *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica – 1821*. México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, S.A. de C.V.

Gudynas, Eduardo (2009). "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual." En *Extractivismo, política y sociedad*, de



Varios autores, Quito: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latino Americano de Ecología Social.

Gutiérrez, Edgar (1996). *Posiciones teóricas en la arqueología de Guatemala*. Guatemala: IIHAA-Escuela de Historia, USAC.

Gutiérrez, Raquel; Tzul, Gladys; Pérez, Sergio; Maldonado, Cecilia. "Lo «público» asuente: patrimonialismo y lucha social. Democratización social y formas de lo político en Puebla." *Bajo el Volcán*, No. 20, Año 12, 0/2013, Marzo-Agosto.

Hill, Robert (2001). *Los Kaqchiqueles de la época colonial. Adaptaciones de los Mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

Kramer, Wendy; Lovell, George; Lutz, Christopher (1993). "La conquista española de centroamérica." En *El régimen colonial. Historia General de Centroamérica. Tomo II.*, de Julio Pinto Soria (editor). Madrid: Ediciones Siruela, S.A.

Löwy, Michael (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de la tesis "Sobre el concepto de historia"*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, José (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Martínez, Severo (1976). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA.

Marx, Carlos (2000). *Critica al programa de Gotha*. (alaleph.com fecha de consulta -mes y año-).

_____ (2014). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I, Libro I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Otzoy, Simón (1999). *El memorial de Sololá*. Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca del Descubrimiento de América (CIGDA).

Quijano, Anibal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social." *Journal of World-Systems Research. Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Part. I. Volume XI, Number 2. 2000.

Romano, Ruggiero (2004). *Mecanismos y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Bernardino (1990). *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. México, D.F.: Lince Editores.



Sharer, Robert (1999). *La civilización maya*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Taracena, Arturo (2002). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala. 1808-1844*. Antigua Guatemala: CIRMA.

_____ (2004). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Guatemala: Cirma,.

_____ (2006). "La civilización maya y sus herederos: un debate negacionista en la historiografía guatemalteca." *Estudios de cultura maya*. Vol. 27, México: UASCHUM, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2006.

_____ (1978). *La expedición científica al Reino de Guatemala (1795-1802)*. Vol. Tesis de Licenciatura en Historia, Escuela de Historia. Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala,.

Valdés, Juan (2003). "La situación del tráfico ilícito de Bienes Culturales." *Revista Estudios*, 2003.

Weber, Max (2008). *Economía y sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric (2001). *Figurar el poder: ideología de dominación y crisis*. México, D.F.: CIESAS.

_____ (2000). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México, D.F.: Ediciones Era.

Zabludovsky, Gina (1986). "Max Weber y la dominación patrimonial en América Latina." *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Año XXXII, Nueva época., 1986.