



Universidad  
Politécnica  
de Nicaragua

Sirviendo a la Comunidad

# CUADERNO JURÍDICO Y POLÍTICO

Volumen 2 • No. 8 • Abril - Junio 2017 • ISSN 2413-810X

Publicación trimestral  
Managua, Nicaragua

## SUMARIO

- Editorial  
Isbelia Ruiz Perdomo
- Artículos  
María Luisa Acosta  
Jorge Isaac Torres Manrique  
Danny Ramírez Ayérdiz | María Paz Aner Scott  
Mario Isaías Tórrez | José Alejandro Castillo
- Ponencia  
Ruxandra María Dumitru
- Corpus iuris de derechos humanos  
Asamblea General de la ONU
- Informativo



ICEJP

Instituto Centroamericano de  
Estudios Jurídicos y Políticos

ECJP  
UPOLI

Escuela de  
Ciencias  
Jurídicas y  
Políticas

## Guerra y muerte en la existencia del sujeto racializado:

*Una aproximación a través del concepto de colonialidad en la película los caminos del silencio (zurita, 1987)*

---

Intervención de Ruxandra María Dumitru en ocasión al I Congreso Internacional de Comunicación y Biopolítica celebrado en la Universidad de Valencia

Recibido: 16.01.2017 / Aceptado: 03.03.2017

### Introducción



*Ruxandra María Dumitru*  
Estudiante del Máster en Interculturalidad, Comunicación y Estudios Europeos (Universidad de Valencia, España) y miembro del Instituto Berta Cáceres de Ciencias Sociales y Humanidades de Centroamérica. Contacto: ruxi.dumitru@gmail.com

El objeto de estudio en este artículo es la película documental de Félix Zurita, *Los caminos del silencio*, de 1987, en la que se narra el día a día de una comunidad indígena del municipio Ixcán en Guatemala, condenada a desplazarse a las montañas y a organizarse anárquicamente para sobrevivir a las atrocidades de la guerra. Una guerra de casi cuarenta años, que se desarrolló entre 1960 y 1996 y que enfrentó a guerrilla y ejército, donde los más afectados fueron los campesinos indígenas. Solamente entre 1981 y 1982, “más de cuatrocientos pueblos y aldeas fueron arrasadas y miles de guatemaltecos brutalmente asesinados” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH] 1994, *Informe especial sobre la situación de los derechos humanos de las llamadas "comunidades de población en resistencia" de Guatemala*, p.3).

Analizando el discurso de los indígenas en la película, expondré cómo se conforman las nociones de guerra y muerte en la existencia de estos sujetos racializados y realizaré una aproximación a ello desde el concepto de colonialidad desarrollado por el pensamiento decolonial. Por otra parte, destacaré algunos rasgos decoloniales que caracterizan la existencia y la forma de administrarse de las Comunidades Población en Resistencia, que más tarde explicaré qué representan.

### Colonialidad del poder y jerarquía racial

La noción de “guerra justa”, que se usó para justificar la colonización y el genocidio en las Américas, representa uno de los ejes centrales del concepto de colonialidad, que opera a todos los niveles de la existencia: en el ámbito del poder, en el epistemológico y en el

ontológico. Es por eso que este patrón de poder, que se basa en la idea de raza, sobrevivió a los siglos y actualmente se hace presente bajo diferentes formas en los territorios que fueron colonizados, a pesar de que el colonialismo, como estructura administrativa, política y militar, desapareció como tal una vez que dichos territorios consiguieron la independencia.

Para comprender la magnitud de la colonialidad, es necesario especificar que su matriz de existencia fue el sistema-mundo moderno que “para Wallerstein [...] tiene su inicio con la invasión europea de los territorios de lo que hoy llamamos América” (Restrepo y Rojas, 2010, p.70). Es a partir de la colonización de las Indias Occidentales que se conforma el sistema de acumulación de capital a nivel global, es decir, lo que se conoce hoy como capitalismo.

Los teóricos decoloniales amplían esta noción basándose en su teoría de que la modernidad no surge en el siglo XVIII, sino mucho antes, en el siglo XVI, con la conquista de América. Se desmonta el mito de la modernidad, basado en la concepción eurocéntrica de que todos los avances socio-políticos, artísticos y tecnológicos surgidos a partir de la Edad Media son fruto de experiencias y cualidades intraeuropeas:

Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la Aufklärung. ¡Que exista o no América Latina, Africa o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt [Habermas] ninguna importancia! Él propone una definición exclusivamente "intra-europea" de la Modernidad - por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad" mundial sin tener conciencia de dicho pasaje. (Dussel, 1994, p.35).



*wordpress.com*

Sin embargo, en palabras de Castro-Gómez (2005) “[...] la modernidad no es otra cosa que la cultura del «centro» del sistema-mundo y surgió como resultado de la administración de esa centralidad por parte de diferentes países europeos entre los siglos XVI y XIX” (p.46).

De esta manera, la colonialidad se convierte en el lado más oscuro de la modernidad. La colonialidad es constitutiva de la modernidad, ambas se desarrollan en un mismo proceso:

Desde siempre, es decir desde el siglo XVI, modernidad y colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidad [...] presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo, sino derivativo: la gran mentira [...] es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad (Mignolo, 2003, p.34).

Así es como nace el concepto de sistema-mundo moderno/colonial y, dentro de él, la colonialidad del poder, una noción clave que fue desarrollada por el Aníbal Quijano.

De esta manera, en su artículo Colonialidad y modernidad/razionalidad (1992), el sociólogo peruano habla de las “construcciones intersubjetivas” que produjo la estructura colonial del poder y que hicieron que las discriminaciones sociales fueran vistas como “categorías [...] de significación ahistórica, es decir, como fenómenos naturales y no de la historia del poder” (p.12). No solo la cultura, sino el imaginario mismo de los indios sufrió la colonización. Hubo una “sistemática represión [...] de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos” (*Ibid*) y también de los “modos de conocer, de producir conocimientos, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación” (*Ibid*). Se impuso a la vez la cultura europea como la única válida y capaz de dar acceso al poder. Se convirtió, en palabras de Quijano, en una “seducción”.

El nuevo patrón de poder mundial tiene que ser entendido en su gran complejidad y no reducido a un solo ámbito de la existencia social, como lo hacen las grandes narrativas eurocéntricas (el liberalismo, el materialismo histórico). Veamos la definición que da Aníbal Quijano (2007):

“[...] el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de la existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia de lo anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la producción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios” (p.96).

La colonialidad del poder también impuso una jerarquía racializada entre identidades europeas y no-europeas, siendo la idea de raza una de sus base de funcionamiento. Se definieron nuevas identidades negativas (los indios y los negros), según apunta Quijano (1999), que “fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico, que además se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática” (p.104).

### **La colonialidad del ser: guerra y muerte en la existencia cotidiana del sujeto racializado**

De esta forma, a través del concepto de colonialidad del poder, se observa que la guerra y la aproximación cotidiana a la muerte se han estructurado como elementos principales en la vida de los sujetos racializados que han habitado y siguen habitando hoy día el espacio latinoamericano; el proyecto moderno/colonial iniciado por el colonialismo fue continuado por las élites criollas y el Estado-nación fue el encargado de seguir con la praxis civilizadora del indio.

Este se convierte, según Mónica Espinosa (2007), en el “enemigo interno del Estado-nación, una mezcla impropia de indio y ciudadano”, “humano, pero no completamente humano”, un “ciudadano a medias” (p.276). En la película, cuando el entrevistador les pregunta a los indígenas por qué el ejército los quiere matar, ellos indican que los soldados les acusan de ser guerrilleros y, además, de vivir como salvajes.



*La civilización maya y el genocidio de Estados Unidos en Guatemala | foroactivo.com*

Se puede ver, por lo tanto la misma lógica que acompañó a la empresa colonial durante la conquista de América, pero disfrazada de la problemática que marcaba el escenario geopolítico de la época: la Guerra Fría; el enemigo reconocido del ejército – la guerrilla comunista - tiene que encarnarse en la piel de los indios para que se pueda justificar la guerra contra ellos. Los indígenas, indica Mónica Espinosa (2007) utilizando un concepto de Susan Buck-Morss, se encuentran en la zona salvaje del poder, donde se ejerce una violencia arbitraria, que es aplicada a un enemigo común y absoluto que “desafía la coherencia del imaginario político y lo que define la identidad de lo colectivo” (p.272).

El indio por lo tanto, dada su identidad racial y marginal, se presenta como peligro para el proyecto de Estado-nación y entonces, el genocidio se convierte en una práctica legítima. Este último, como indica Nelson Maldonado Torres (2007, p.138) es la “expresión hiperbólica de la colonialidad” y representa el “paroxismo mismo” del ego conquiro (soy, luego conquisto) que serviría de base para el ego cogito formulado por Descartes.

Las palabras de la indígena que dan comienzo a la película revelan que los indios se encuentran, desde la colonización, en la “nada”, en un intersticio, en un espacio donde se les niega la existencia:

Durante siglos hemos guardado silencio para poder existir, hemos tenido que ocultar incluso nuestra propia identidad y en estos momentos el silencio nos ha servido de mucho para poder mantenernos, para que el ejército no sepa dónde estamos y qué hacemos. Por el contrario, el ejército inmediatamente terminaría con nosotros.

Algunos de ellos indican que fueron testigos de cómo el ejército quemó pueblos, campesinos y hasta degolló niños. De esta manera, como sujetos dispensables, desechables, la vida se les presenta como condena en el infierno y la muerte amenazante se convierte en cotidianidad, por lo que en palabras de Frantz Fanon (2007), la existencia del colonizado “se asemeja a una muerte incompleta” (p.174). La guerra justa, además de traer la muerte del sujeto racializado, tiene un fuerte componente misógino: la sexualidad femenina tiene que ser tratada en términos de violación.

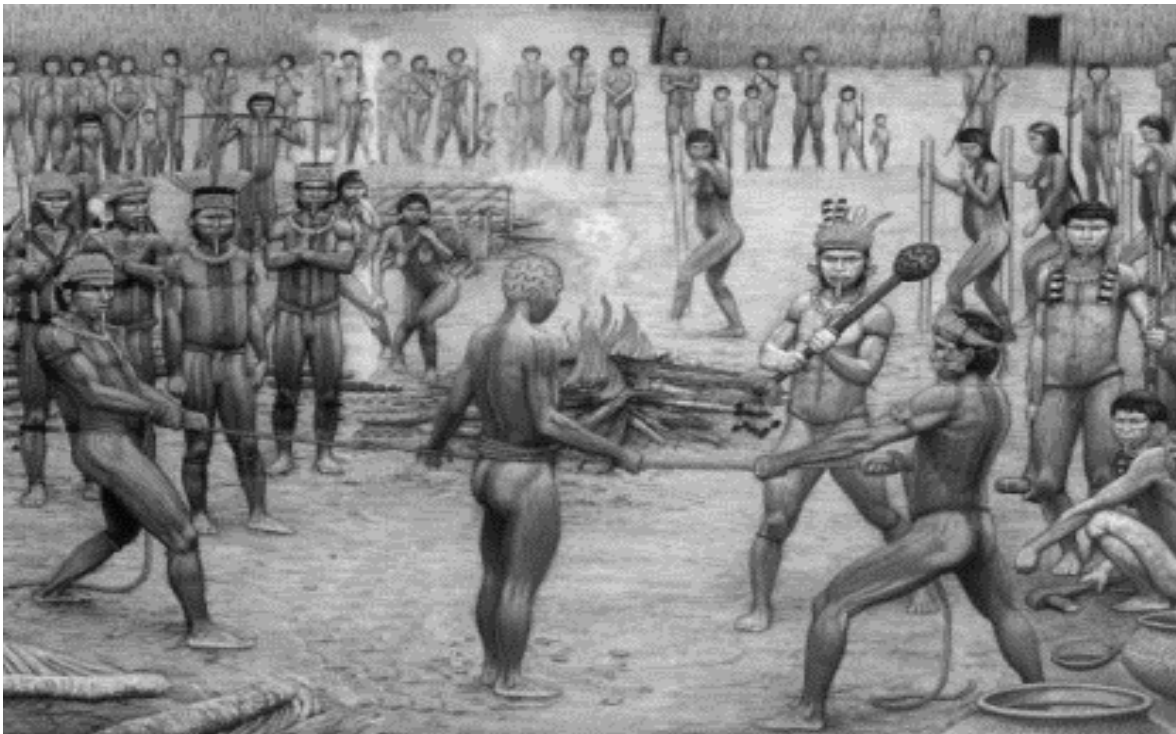
El cuerpo de la mujer india es hipersexualizado y aparece como una amenaza, como un objeto promiscuo, pecaminoso, que tiene que ser corregido, lo que demuestra, según Maldonado-Torres, que el ego conquiro/cogito es constitutivamente un ego fálico también. Hablando sobre las así llamadas patrullas de autodefensa civil, los indígenas reconocen que estas constituyen una trampa y que además, durante la ausencia de los hombres que patrullan, las mujeres son sometidas a violaciones sistemáticas por parte de los soldados.

El informe Guatemala, entre el dolor y la esperanza (1997, p.67) indica que estas patrullas civiles estaban formadas por campesinos indígenas que se encontraban recluidos en las aldeas estratégicas. En muchos casos, habían “sido involucrados en masacres, ejecuciones extrajudiciales individuales y desapariciones” (*Ibíd*), lo que suponía una militarización de su vida cotidiana. De esta forma, se demuestra una vez más la desechabilidad del sujeto racializado, que o bien se opone a la lógica de la guerra y es asesinado, o bien se involucra y

es condenado, en la mayoría de los casos contra su voluntad, a ser asesino y a convertirse, igual que el colonizador durante la conquista y el soldado en la guerra civil, en un salvaje.

## Las Comunidades Población en Resistencia como propuesta decolonial

Como forma de resistencia ante la proximidad de la muerte, los indígenas confiesan que ellos rechazaron la propuesta del ejército de formar una aldea estratégica porque, como sostiene Maldonado-Torres (2007, p.155), el condenado se opone constantemente al paradigma de la guerra y su actividad está orientada por una ética de la no guerra, dado que su existencia está constantemente amenazada por la muerte y la guerra. Se produce una subversión del paradigma de la guerra: los campesinos se autoexilian y se organizan en una Comunidad Población en Resistencia.



*blogspot.com*

El genocidio cultural impuesto por la guerra les destroza los cultivos de maíz y el gobierno comunal autogestionado y con ellos, una parte de su cosmovisión y de su propia existencia. La represión recae no sólo sobre sus cuerpos, sino también sobre sus modos propios de comprender el mundo y de producir significado y conocimiento. Las palabras de una indígena son muy significativas en este sentido:

Según nuestros antepasados, estamos hechos de maíz blanco y de maíz amarillo. El maíz es lo más importante que tenemos nosotros, los indígenas, es casi santo, es lo que mantiene nuestra vida. Cuando cosechamos el maíz, lo hacemos con mucho cuidado para que no se pierda ningún granito, que

también es vida. Cuando el ejército quema nuestras cosechas o machetea nuestras milpas, quiere acabar con nuestra fuente de vida. El ejército no respeta nuestro maíz.

El proyecto de autogobierno que emprenden los campesinos se sitúa fuera de la lógica del capital y el mercado, una de las características del sistema-mundo moderno/colonial que aún sobrevive por ser la colonialidad del poder su principal motor. “No necesitamos que haya dinero, nosotros mismos producimos y trabajamos la tierra”, dice un indígena.

Las imágenes que muestran la vida en comunidad de los campesinos vislumbran un verdadero proyecto anárquico, subversivo, que, parafraseando a Walter Mignolo, “celebra la vida” por encima del “éxito individual”. Es un sistema clandestinamente confeccionado al margen del sistema-mundo moderno/colonial, donde la sabiduría y el conocimiento surgidos desde la diferencia colonial llegan a tener voz y práctica: “Si el ejército no nos persiguiera, pues a nosotros nos gustaría trabajar colectivamente ahora, porque nos facilita más la vida. Nos ayuda trabajar colectivamente”, dice uno de los indígenas.

Cada comunidad indígena tiene su representante que pide la opinión de todos sus miembros. En las asambleas, por votación, se toman las decisiones más importantes para la comunidad en conjunto, como acordar lo que siembra cada colectivo.

Además, su vida comunitaria es una suma de treinta etnias diferentes y representa una verdadera lección de interculturalidad, basada en la igualdad y el respeto. Entiendo por interculturalidad una experiencia que, según Catherine Walsh, citada por Restrepo y Rojas (2010) “busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturales diferentes” (p.170).

Las imágenes de la película muestran la buena organización de la comunidad. A pesar de que, como confiesan, el ejército ha intentado dividirlos, su respuesta ante esta tentativa perversa es: “La única manera de salir adelante ha sido unirnos”.

Mientras unos trabajan, otros vigilan ante la amenaza constante de los soldados. Los enfermos y los vigilantes heridos por el ejército son atendidos con cuidados especiales. Se reparte lo que se recibe, dicen ellos, por “solidaridad”: medicamentos, algunos alimentos, ropa, botas, etc. Para compensar la escasez de medicinas, algunos ponen en práctica la sabiduría y la ciencia ancestral de sus antepasados haciendo preparados curativos con las plantas medicinales que encuentran en la selva.

De esta manera, el proyecto de vida en comunidad que emprenden los indígenas se inscribe dentro de lo que podríamos llamar la decolonialidad del ser, dado que se caracteriza por el ideal de receptividad generosa: los sujetos dan y reciben libremente, en una microsociedad caracterizada por la justicia, la libertad y la solidaridad, restaurando a la vez la humanidad de la que la lógica bélica les quiere despojar. En palabras de Maldonado-Torres (2007).

El movimiento ético de esclavo a esclavo plantea una paradoja, pues envuelve la suspensión radical de la dialéctica de reconocimiento dominante y de los intereses inmediatos de los sujetos en cuestión. Así, podríamos decir que la



dialéctica de reconocimiento de señor y siervo, o amo y esclavo, encuentra su oposición más radical en la paradoja de la donación y el reconocimiento entre esclavos que caracteriza la actitud descolonial. La misma se remonta a prácticas epistémicas cimarronas que continúan en vigencia hoy (p.158).

Efectivamente, los indígenas, como los cimarrones en su día, huyen de la muerte y la guerra y se autoexilian en las montañas para organizar su vida en comunidad de acuerdo a su propia cosmovisión.

Sin embargo, la precaria y clandestina tranquilidad vuelve a ser mermada, ya que, al final de la película, el ejército descubre el campamento y los indígenas tienen que volver a desaparecer, anticipando de nuevo las primeras palabras de la voz en off de la indígena con respecto a la constante invisibilidad a la que se someten a sí mismos para preservar sus vidas. Observamos de esta manera la estructura circular del film, reforzada por el corto y significativo diálogo que concluye la película y en el que se refleja al ejército como principal enemigo de los indígenas. “-¿Usted qué quiere hacer cuando sea grande?/ - Luchar. / - ¿Contra quién?/ - Contra el ejército”, responde un niño a las preguntas del entrevistador.

## Conclusión

Finalmente, como hemos visto a lo largo del análisis, la película muestra cómo la muerte y la guerra se inscriben constantemente en la vida de los sujetos racializados, vistos como enemigos internos dentro de la lógica opresora del Estado-nación. La militarización forzada de sus vidas, la persecución constante, la destrucción cultural propia o el peligro de ser asesinados por el ejército si no cumplen órdenes son prueba de ello. Pero, justo esta existencia mortífera hace que los indígenas subviertan esa dialéctica, emprendiendo un proyecto decolonizador de la existencia, basado en la donación y la receptividad generosas y de acuerdo a sus patrones de conocimiento y saber.

## Bibliografía

Castro-Gómez, S:

(2007). Decolonizar la universidad. *La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. Recuperado de: <https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/14-castro-descolonizar-la-universidad.pdf>.

(2005). La postcolonialidad explicada a los niños. Recuperado de: <https://territoriosen disputa.files.wordpress.com/2015/09/158.pdf>

Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). El giro decolonial. *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Recuperado de <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>.

Centro de Estudios de Guatemala (1995). *Guatemala: entre el dolor y la esperanza*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de Valencia.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1994). *Informe especial sobre la situación de los derechos humanos de las llamadas "Comunidades de Población en Resistencia"*. Recuperado de: <http://www.cidh.org/countryrep/CPR.94sp/Indice.htm>.

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.

Espinosa, M. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/inv-antrop/espinoza.pdf>.

Grosfoguel, R:

(2006). Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: trasmodernizar los feminismos, *Revista Tabula Rasa*, (7), 323-340. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-7/grosfoguel.pdf>.

(2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global, *Tabula Rasa*, (4), 17-48. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>.

Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>.

Mignolo, W:

(2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

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

Quijano, Aníbal:

(2007). Colonialidad del poder y clasificación social. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>.

(1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Revista Ecuador Debate* (4), 227-238. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10469/6042>.

(1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Recuperado de: <https://problemática.culturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidadracionalidad.pdf>.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.