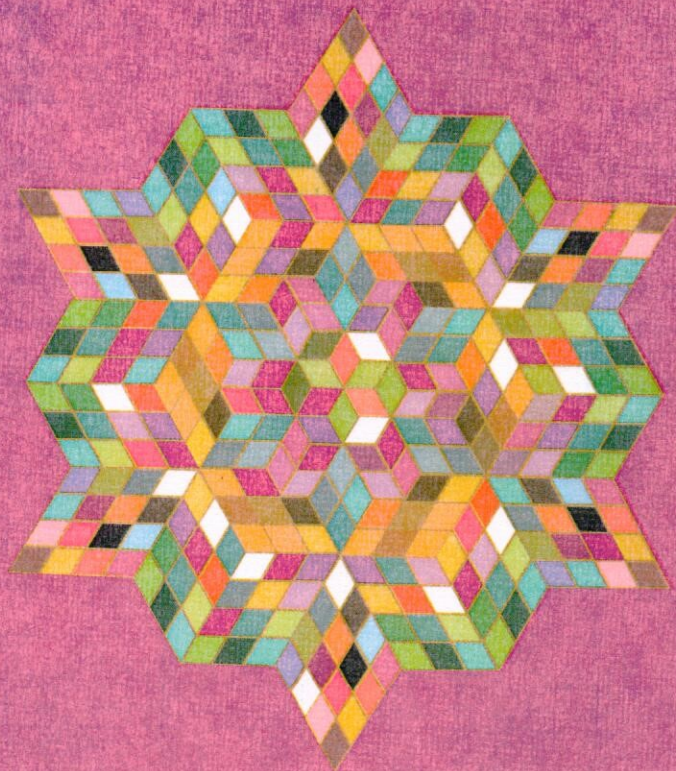


JUSTICIAS INDÍGENAS Y ESTADO

VIOLENCIAS CONTEMPORÁNEAS



MARÍA TERESA SIERRA
ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ
RACHEL SIEDER

EDITORAS

323.172
D278

Justicias indígenas y Estado : violencias contemporáneas / María Teresa Sierra,
Rosalba Aída Hernández y Rachel Sieder (editoras) . - México : FLACSO México ; CIESAS, 2013.
428 páginas : ilustraciones, mapas, gráficas ; 17 x 23 cm

ISBN 978-607-9275-10-5 (Flacso México)
ISBN 978-607-486-213-3 (CIESAS)

1. Indígenas de México - Relaciones con los Gobiernos - Estudio de Casos 2. Indígenas de Guatemala - Relaciones con los Gobiernos - Estudio de Casos 3. Indígenas de México - Justicia Social - Estudio de Casos 4. Indígenas de Guatemala - Justicia Social - Estudio de Casos 5. Indígenas - Derechos Civiles 6. Derechos Indígenas 7. Multiculturalismo 8. Marginalidad Social 9. Mujeres Prisioneras 10. Violencia I. Sierra Camacho, María Teresa, editora II. Hernández Castillo, Rosalba Aída, editora III. Sieder, Rachel, editora

Primera edición: marzo de 2013

D.R. © 2013, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México,
Carretera al Ajusco 377, Héroes de Padierna, Tlalpan, 14200 México, D.F.
<www.flacso.edu.mx>

D.R. © 2013, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, col. Tlalpan, 14000 México, D.F.
<difusion@ciesas.edu.mx>, <www.ciesas.edu.mx>

ISBN 978-607-9275-10-5 (Flacso México)
ISBN 978-607-486-213-3 (CIESAS)

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de la Flacso México y del CIESAS.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables.

Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico.*

Tercera parte
Mujeres indígenas, apropiación de derechos y exclusiones

Capítulo 7. Los despertares de mujeres mayas en el altiplano de Guatemala:
derechos y valores ético culturales mayas

<i>Morna Macleod</i>	259
Introducción	259
Proceso de paz, reformas multiculturales y cooperación internacional	262
Contexto estructural y organizativo de mujeres indígenas del altiplano	266
Consideraciones metodológicas	270
Las experiencias y visiones de las mujeres de las comunidades	277
Reflexiones finales.	290
Referencias	292

Capítulo 8. ¿Del Estado multicultural al Estado penal?

Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México

<i>Rosalva Aída Hernández</i>	299
De la multiculturalización de la justicia a la criminalización de la pobreza y la disidencia social	300
Hombres y mujeres indígenas ante la justicia penal	306
Diálogos interculturales en el Cereso femenino de Atlacholoaya	313
Análisis de las trayectorias de exclusión de las indígenas presas: hacia una perspectiva interseccional	317
Reflexiones finales.	328
Referencias	330
Anexo	335

Cuarta parte
Disputa por los derechos, territorio y violencia

Capítulo 9. Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas,
Estado y capital en el istmo de Tehuantepec

<i>Elisa Cruz Rueda</i>	341
Introducción	341
La región del istmo de Tehuantepec	343
Entre el reconocimiento de la diferencia y la diversidad cultural: el avasallamiento de los territorios indígenas	345
Desregulación y rerregulación del Estado en materia agraria y su impacto en la disputa	

Capítulo 7

Los despertares de mujeres mayas en el altiplano de Guatemala: derechos y valores ético culturales mayas

Morna Macleod*

Introducción

En los últimos lustros, los discursos sobre el multiculturalismo y la interculturalidad, los derechos individuales y colectivos, y el análisis de género y los derechos de la mujer han circulado extensivamente en Guatemala. Más que el Estado mismo, la comunidad y la cooperación internacional han desempeñado un papel determinante en la colocación de estos temas en las agendas nacionales. Por su parte, las organizaciones indígenas se han apropiado, resemantizado y movilizado esos conceptos en un proceso de "globalización cosmopolita desde abajo" (Santos y Rodríguez, 2005). Al mismo tiempo, hombres y mujeres mayas están crecientemente recuperando algunos sentidos de las epistemologías indígenas¹ para iluminar sus procesos emancipatorios, de descolonización y transformación social (Álvarez, 2006; Pop No', 2009). Esto no se da en el vacío. Como veremos más adelante, los discursos calan sobre un cúmulo de experiencias organizativas ya adquiridas, sobre todo a partir de la reconstrucción posterior al terremoto, de la efervescencia prerrevolucionaria y de la lucha armada. A pesar de la brutal represión política que buscó sofocar toda expresión organizativa, resurgen iniciativas organizativas encabezadas principalmente por viudas y sobrevivientes. Los discursos de multiculturalismo y derechos recaen sobre este terreno fértil.

* Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).

1 Entiendo las "epistemologías indígenas" como las maneras en que los pueblos indígenas perciben y nombran su realidad y su visión del mundo o "cosmovisión", como se dice en Guatemala. No se trata de una concepción de comunidades "corporativas cerradas" inmutables en el tiempo, ni niega su inserción en el actual modelo neoliberal capitalista en Guatemala. Reconoce, más bien, otras lógicas de la construcción del conocimiento, marcadas significativamente por los idiomas indígenas y la cultura como experiencia vivida. En este sentido, también me refiero a los "valores ético culturales".

En este capítulo me interesa examinar los modos en que las mujeres de algunas comunidades indígenas en el altiplano de Guatemala, afectadas por la desigualdad y el conflicto armado interno, se han ido apropiando de esos discursos y estrategias. En particular me interesa ahondar en las formas en que esas mujeres indígenas campesinas perciben y nombran su realidad. También tengo interés en analizar las maneras en que tres diferentes expresiones organizativas están trabajando con ellas para promover su bienestar, empoderamiento² y acceso a la justicia. La escucha profunda de las voces de estas mujeres maya-k'iche's y kaqchikeles nos da pistas acerca de lo que constituye, para ellas, el "buen vivir". Esto nos ayuda, así, a entender que puede haber diferentes significados de emancipación o transformación social. Boaventura de Sousa Santos, consciente de la genealogía occidental de la "emancipación" y los supuestos que implica, reflexiona:

presupone que hay un concepto general de emancipación social, diferente y separada de la emancipación individual y de proyectos emancipatorios particulares de diferentes grupos sociales en diferentes contextos *históricos*... Todos estos supuestos son altamente problemáticos cuando son vistos más allá de las fronteras de la modernidad occidental (Santos, 2001: 4).

Santos propone reinventar o resignificar el término —de la misma manera en que aboga por "una concepción multicultural de los derechos humanos" (1998)— para superar una perspectiva netamente occidental, integrar y acomodar significados nuevos, y enriquecer el concepto con elementos provenientes de otras culturas hasta ahora invisibilizadas.

La tendencia a "universalizar" los sentidos y los "contenidos" de los conceptos de emancipación y de regulación tiene el riesgo de entender la emancipación y la regulación de forma etnocéntrica, pues lo que constituye un horizonte de liberación para, por ejemplo, una feminista mestiza o blanca urbana —e incluso, aunque en menor medida, una profesional maya— puede ser bastante distinto que la transformación social anhelada por una mujer indígena campesina. Algunos aspectos de lo que puede ser visto como "regulación" o "control conservador" por las mujeres feministas puede no tener la misma carga ne-

2 El "empoderamiento" (*empowerment*) es una palabra acuñada por el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos en la década de 1960. Fue retomada y popularizada por los movimientos feministas angloparlantes, en oposición al concepto del poder como dominación (poder "sobre"). El "empoderamiento" reúne el poder "para" (hacer, hablar), el poder "entre" (mujeres, lo colectivo) y el poder "interno" (Powercube, s. f.). La cooperación internacional se apropió del término, y mientras que muchas agencias no gubernamentales mantienen su sentido profundo, la cooperación multilateral (en especial el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo), han vaciado y trivializado el concepto. Comparto el sentido y la intencionalidad de la feminista de la India Srilatha Batliwala (2007) de reapropiación de dicho concepto.

gativa para mujeres indígenas en las comunidades (mientras que habría acuerdo en otros). Partiendo de las palabras e ideas de las mujeres en las cuatro comunidades estudiadas en este capítulo, intento captar las percepciones y visiones en torno a la dignidad humana y el “buen vivir” de mujeres indígenas campesinas, sus formas de resemantizar el discurso de los derechos y expresar las prácticas y epistemologías indígenas. He tomado tres instancias indígenas para resaltar sus diferencias y semejanzas, pues todas, a su manera, buscan recuperar y fortalecer la cultura maya. Lo que todas tienen en común es que apoyan a mujeres de las comunidades indígenas del altiplano. Mientras que la Asociación de Desarrollo Comunitario (Asdeco) prioriza el bienestar y el reconocimiento de las mujeres a través del trabajo del desarrollo, la sanación y la autoestima, la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic) tiene un enfoque claro en los derechos, tanto individuales como en los colectivos. Por su parte, la Municipalidad Indígena de Chichicastenango promueve la revitalización de la justicia maya.³

El capítulo está dividido en cinco partes. Empiezo con una breve consideración acerca de las reformas y políticas multiculturales —íntimamente ligadas a las agendas de la cooperación internacional— del Estado guatemalteco, que surgen en la estela del proceso de paz que pone fin a 36 años de conflicto armado interno. Termino esta sección con un corto discurso teórico sobre los derechos y la cultura. Luego sitúo el contexto del altiplano donde viven las mujeres indígenas y se insertan sus experiencias organizativas. Antes de comenzar el estudio de los casos, reflexiono sobre la intencionalidad de promover formas horizontales y colaborativas de investigación, no como un hecho sencillo, sino como un proceso contradictorio y negociado, cuyo rumbo se halla en el andar. Para indagar las maneras en que los discursos sobre los derechos y los valores ético-culturales mayas están iluminando los procesos de empoderamiento de las mujeres indígenas, tomo tres experiencias organizativas. La primera es de las mujeres de Conic, en dos de los dieciocho departamentos donde trabaja. La segunda es el trabajo de Asdeco con mujeres k'iche's, en el municipio de Chichicastenango; y la tercera, la Municipalidad Indígena, también en Chichicastenango, y su abordaje para con las mujeres desde la “justicia maya”. Enfoco el análisis en tres comunidades k'iche's —Chicabracán II, en Santa Cruz, cabecera departamental de El Quiché; y Chuwexá IV y Pajuliboy, en el municipio de Chichicastenango— y una comunidad kaqchikel —Pujujil I— en la cabecera departamental de Sololá. Luego profundizo en las visiones y percepciones de las mujeres indígenas en las comunidades. Termino el capítulo con una reflexión sobre los discursos acerca de los derechos en comunidades indígenas y los conceptos del “buen vivir”.

3 En realidad, las tres instancias luchan por el reconocimiento, la redistribución (Fraser, 2002) y la justicia. Hago esta distinción analítica para poner de manifiesto el énfasis del trabajo de cada una.

Proceso de paz, reformas multiculturales y cooperación internacional

Es imposible hablar de las políticas y reformas multiculturales promovidas por el Estado de manera desligada del proceso de paz luego del conflicto armado y el rol de la comunidad internacional en Guatemala. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) y los "países amigos" no sólo tuvieron un papel clave en la promoción del proceso de paz y la mediación entre las partes, sino también en la introducción de discursos sobre los derechos, el multiculturalismo (Ba, 2004; Bastos y Cumes, 2007) y la interculturalidad (especialmente a través de la cooperación bilateral alemana Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, GTZ). La ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT), en marzo de 1996, implica la validación de un conjunto de términos y visiones. En el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, el Estado guatemalteco reconoce por primera vez la existencia de "pueblos" indígenas y, por ende, de sujetos con derechos colectivos específicos (Cumes, 2007), así como a la nación guatemalteca con "carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe" (AIDPI, 1995: 1).

Para los intelectuales y las organizaciones mayas, el acceso a estrategias legales y discursivas globales implicó la renuncia (temporal) a algunos de sus planteamientos y aspiraciones, como el colonialismo interno y la autonomía, respectivamente (Ba, 2004; Macleod, 2008). Marcó la manera en que empezaron a representar sus reivindicaciones:

Las identidades indígenas en Guatemala se están efectivamente narrando o codificando a través de discursos dominantes legales, específicamente los del derecho internacional de derechos humanos y el multiculturalismo. Esto ha resultado en la proyección de una identidad esencializada, idealizada y atemporal, necesaria tácticamente para asegurar los derechos colectivos para los pueblos indígenas (Sieder y Witchell, 2001: 201, traducción mía).

Raxche' Rodríguez, uno de los ideólogos del movimiento maya, afirma que los discursos provenientes de la Organización de las Naciones Unidas implican *una oportunidad* para los movimientos indígenas, y un avance en relación con los planteamientos del Estado, de la izquierda y de diferentes instancias que generan análisis, y marcos conceptuales y reivindicativos:

En los últimos años, he visto mayor utilización del discurso que empalma con los derechos humanos que impulsa la ONU, con la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que empalma con el Convenio 169. Actualmente se utiliza más el término "pueblo" o "pueblos". Se empieza a reivindicar el concepto de "pueblo", cuando por mucho tiempo no se consideró a los indígenas como pueblos, ni por la izquierda, ni por la

derecha, ni por la Iglesia, ni por la academia; este concepto viene de las Naciones Unidas (Macleod, 2008: 112-113).

El movimiento maya se aferra a estos conceptos que se ponen a su alcance, al tener éstos más posibilidad de incorporarse a los Acuerdos de Paz que sus propios postulados (Demetrio Cojtí, conversación, noviembre de 2007). Esto pone en relieve la forma en que los instrumentos internacionales, “como el Convenio 169, están siendo apropiados, usados y resignificados como parte del imaginario y caja de herramientas del derecho indígena en distintos contextos” (Sieder, 2009: 17).

Sin embargo, a diferencia de otros países latinoamericanos, no ha habido una reforma multicultural a la Constitución política guatemalteca, dados los resultados de la consulta popular para convertir aspectos de los Acuerdos de Paz en reformas constitucionales⁴ (Sieder, 2006). En su lugar se ha aprobado una serie de leyes relacionadas directa o tangencialmente con los pueblos indígenas. Éstas contemplan la oficialización de los idiomas mayas y la educación bilingüe e intercultural, leyes contra la discriminación (sobre todo por racismo, de género y por violencia contra las mujeres), leyes relacionadas con la cultura y la espiritualidad, medidas paliativas en torno a la tierra,⁵ y tres leyes de descentralización. Entre estas últimas, la más interesante en términos del multiculturalismo es la reforma al Código Municipal, que establece el reconocimiento de la organización, los usos y costumbres de las comunidades indígenas, el reconocimiento de las alcaldías indígenas y la obligación de consulta a las comunidades o autoridades indígenas cuando sus derechos puedan ser afectados. Está claro que las leyes aprobadas enfatizan el reconocimiento por encima de la redistribución (Fraser, 2002). Esta situación suscita la crítica seminal del “multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2005) y su tesis del “indio permitido”, que apunta a la estrategia del Estado de “dividir para reinar”, al encausar las reivindicaciones culturales y de representación de los movimientos indígenas, enfrentándolas con las reivindicaciones “no permitidas” de distribución económica, tierra, territorio y recursos naturales.

4 En 1999 se realizó una consulta popular en la que apenas participó 20% de la población. La gran cantidad de puntos de muy diferente índole hizo difícil contestar simplemente sí o no, generando confusión, además de la campaña mediática de la derecha para votar por el “no”. Sin embargo, un abstencionismo de 80% también es indicativo de una falta de capacidad de convocatoria de los movimientos sociales y políticos para llegar a la mayoría de la población (Esquit, 2003).

5 La extremadamente desigual distribución de la tierra —una de las principales causas estructurales que propiciara el conflicto armado interno— sigue sin resolverse: “el IV Censo Agropecuario del 2003 refiere que del total de las fincas agropecuarias existentes, el 45 por ciento eran menores de una manzana y en conjunto, apenas poseían el 3.2 por ciento de la extensión total; frente al 1.9 por ciento de las fincas de más de una caballería que tenían el 56.6 por ciento de la tierra cultivable” (Velásquez, 2008: 71). Las políticas y leyes recientes para “lidiar” con esta situación incluyen la creación de fondos de tierra y el registro catastral.

Por otra parte, el Estado guatemalteco ha promovido la creación de una veintena de “ventanillas indígenas”, entre ellas, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), un fondo social indígena, la Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural (Digebi), las defensorías indígenas y la Defensoría de la Mujer Indígena, la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas (Codisra), numerosas unidades indígenas en los ministerios y secretarías, entre otras instancias.⁶ Sin embargo, el balance de los avances después de una década de la firma de la paz es negativo:

Al contabilizar la cantidad de leyes e instituciones públicas pro indígenas existentes, da la impresión de tener una enorme cantidad de decisiones tomadas para el cumplimiento del AIDPI [...] [No obstante,] el avance es disperso y desordenado, no hay fuerza institucional o voluntad política que tenga o mantenga ciertas condiciones para que haya un avance sincronizado del cumplimiento... La creación de más de una docena de dependencias públicas pero con mínimos recursos [implica] poca efectividad y poca visibilidad. En casos extremos, se pueden ver algunas falacias en las leyes pro indígenas: discurso multicultural en los considerandos, pero ninguna norma pro multiculturalidad en el articulado, inauguración bulliciosa de una dependencia pro indígena, pero ningún presupuesto para su funcionamiento. Se puede constatar una participación mínima, delegada, individual y coyuntural: no una participación institucionalizada de los Pueblos Indígenas en el Estado. Al considerar la efectividad de la legislación y de las instituciones públicas generadas se constata poca o nula efectividad... El accionar parece ser: a mayor cantidad de leyes y dependencias pro indígenas, menor efectividad en la atención de los problemas que afectan a los mismos (Son y Rodríguez, 2007: 81).

Dado que las “ventanillas indígenas” y las políticas públicas multiculturales dependen en gran medida de la cooperación internacional (Cojtí, 2005; Sieder, 2009), el retiro de las agencias y la reducción del apoyo a Guatemala (Morales, 2007) las deja en precariedad extrema.

Mientras que los discursos sobre el multiculturalismo provienen sobre todo de los organismos multilaterales, el enfoque basado en los derechos (*a rights based approach*) es promovido por diversas agencias no gubernamentales de cooperación internacional.⁷ El enfoque

6 Para un análisis exhaustivo, véase “¿Cumplimiento o incumplimiento de los temas sustantivos? Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas”, en Cojtí, Son y Rodríguez (2007).

7 Por ejemplo, ActionAid, en su estrategia Derechos para Poner Fin a la Pobreza (2005-2010), explica su “enfoque basado en los derechos. Adoptamos y respetamos la Declaración Universal de los Derechos Humanos y subsiguientes convenios y declaraciones al respecto de la ONU. El enfoque de todo nuestro trabajo busca asegurar que los derechos de la gente pobre y excluida —nuestras principales contrapartes— sean respetados, promovidos y realizados. También dirigimos nuestra atención implacable a la responsabilidad del Estado

basado en los derechos tiende a enfatizar en los temas de género y los derechos de las mujeres, lo cual también ha marcado el discurso y los programas de sus contrapartes indígenas y no indígenas en Guatemala. La Organización de las Naciones Unidas combina el multiculturalismo con una visión más amplia de los derechos (individuales, colectivos y específicos) que incluye los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La visión de la ONU ha sido especialmente influyente a través de la Misión de Verificación de Naciones Unidas en Guatemala (Minugua),⁸ el Programa de Naciones Unidas de Desarrollo (PNUD) que canalizó una parte significativa del apoyo bilateral postfirma de paz, y las demás instancias de la ONU.

Diversos discursos impactan a organizaciones como Conic, Asdeco y la Municipalidad Indígena. Sus donantes las alientan, por ejemplo, a crear políticas de género y promover el enfoque basado en los derechos. De este modo circulan los discursos globales de derechos “desde arriba”. A la vez, circulan en los espacios de “globalización cosmopolita desde abajo”, por ejemplo, las cumbres indígenas (las tres organizaciones participaron en la IV Cumbre Indígena en Puna, Perú, en 2009). También retoman las estrategias de mayanización⁹ (Bastos y Cumes, 2007) y las nutren con los fundamentos de las comunidades. Ahora bien, a pesar de que estas diferentes genealogías marcan las visiones y la producción discursiva de las tres organizaciones, no hay un traslado mecánico de los discursos en su trabajo en las comunidades; es decir, no hay un proceso de arriba hacia abajo, sino una interacción que se informa y se adecua a las lógicas de las comunidades, otorgando de este modo una perspectiva más vernácula a su quehacer y apropiación discursiva.

Frecuentemente se construyen como antagónicos el universalismo y los derechos por un lado, y la cultura o “tradicición”, por el otro lado, sobre todo en alguna literatura feminista (Barrig, 2001; Okin, 1999). Estas formulaciones dicotómicas tienden a esencializar la cultura, representarla como opresora, y a naturalizar los derechos y su “aura emancipatoria” cuando corresponden a “una forma históricamente específica de concebir los derechos y obligaciones” que “es hegemónico hoy en día” (Cowan, Dembour y Wilson, 2001: 1, traducción mía). Al entender que las culturas son cambiantes y los derechos están históricamente creados —y resemantizados por diferentes actores en sus trayectorias globales y locales—, “se pone en relieve la imposibilidad de hacer distinciones tajantes entre la cultura y los derechos o ver el

y otras instituciones y personas poderosas para promover, proteger y realizar los derechos de la gente pobre y excluida” (ActionAid, 2005: 18, traducción mía). Oxfam Internacional, por su parte, en su enfoque basado en los derechos, tiene cuatro objetivos de cambio en su actual plan estratégico Exigiendo la Justicia (2007-2016): justicia económica y de género, acceso a los servicios y ayuda humanitaria (Oxfam Internacional, 2007).

8 La misión (1997-2004) constó de unos 250 expertos en derechos humanos y 188 tropas y policías civiles de dieciocho países (Minugua, 2003).

9 El término “mayanización”, acuñado por Bastos y Cumes, se refiere al proceso discursivo y a la lucha político-cultural de indígenas guatemaltecos, quienes, al nombrarse “mayas”, reclaman con orgullo reivindicaciones y derechos colectivos como pueblo.

relativismo y el universalismo como posiciones diametralmente opuestas e incompatibles” (Merry, 2001: 43, traducción mía). Merry recalca que los derechos humanos descansan sobre supuestos liberales en cuanto a la naturaleza de la persona, la comunidad y el Estado, por lo que “no se traducen fácilmente de un contexto a otro” (Merry, 2006: 3). Es más, las diferentes concepciones sobre la naturaleza de la persona implican una pluralidad de visiones sobre lo que es y cómo lograr la dignidad humana (Dembour, 2001: 70), descentrando “el discurso de derechos humanos [que] tiende a pensarse como único” (Dembour, 2001: 70).

Como veremos en las siguientes páginas, hechos, políticas de Estado, influencias ideológicas y religiosas han impactado a las comunidades indígenas del altiplano de Guatemala, que también muestran formas culturales particulares en las maneras de percibir y reflexionar sobre su realidad, de apropiar y resignificar los discursos y conceptos que vienen “desde fuera”, acomodándolos a su *habitus*. En este sentido resultan especialmente fructíferos los estudios que buscan teorizar desde las realidades locales (Esquit, 2008; McAllister, 2002; Viaene 2009) para captar los modos en que se entienden, se apropian y se resignifican los discursos, ideas y marcos (Tarrow, 1998). Viaene señala que pocos estudios han profundizado en la base filosófica del sistema normativo maya y sus formas de administración de justicia. Su estudio de las percepciones y visiones de indígenas Q’eqchi’ en Alta Verapaz, en cuanto a la justicia postransicional, revela concepciones muy distintas a los postulados promovidos por las Naciones Unidas y organizaciones de derechos humanos en torno a los mecanismos de restitución y justicia. Viaene rompe saludablemente con un concepto del “derecho indígena” como un espacio discreto y específico para la resolución de conflictos, y ubica los mecanismos e instituciones a través de los cuales la normatividad se reproduce en las comunidades: “La legitimidad del orden normativo maya radica en su historia oral, ya que allí están ubicados sus cimientos (Esquit y Ochoa, 1995). También reside en la comunidad y en sus instituciones, como son la familia, los ancianos y las autoridades tradicionales” (Viaene, 2009: 6, traducción mía).

Entender la normatividad —siendo ésta parte de la cultura— como compleja, en movimiento, en la que se negocian sentidos emancipatorios y regulatorios, nos ayuda a captar mejor las lógicas comunitarias y las percepciones y aspiraciones de las mujeres indígenas en las comunidades.

Contexto estructural y organizativo de mujeres indígenas del altiplano

En este apartado contextualizo la situación de extrema pobreza material, de exclusión social y los múltiples factores que limitan el bienestar de las mujeres. También señalo con grandes pincelazos el tejido organizativo en los departamentos durante las últimas déca-

das, para luego hacer una breve descripción de las tres instancias organizativas tratadas en este capítulo. La extrema pobreza —combinada con la explotación económica, la discriminación de género y el racismo— ha marcado a las mujeres indígenas en el altiplano. Lo que ha contribuido a despertar su conciencia y promover su participación social.

En el *Informe de Desarrollo Humano* del PNUD (2009), Guatemala se sitúa en el lugar 122 del total de 182 países, sólo arriba de Nicaragua (124) y Haití (149) en América Latina y el Caribe, mientras que Chile tiene el lugar más alto de América Latina (44) y México está en el lugar 53. Dentro de Guatemala, El Quiché y Sololá son dos de los departamentos más pobres del país (primero y cuarto, respectivamente, PNUD, 2005) y con mayor población indígena. El sur de El Quiché y Sololá sufrieron grandes daños ocasionados por el terremoto de 1976,¹⁰ el huracán Mitch (1999) y la tormenta Stan (2005). Ambos departamentos fueron fuertemente afectados por el conflicto armado. En la actualidad tienen altos índices de violencia, crimen organizado e inseguridad ciudadana (Sieder, en este volumen). Por esas razones han sido priorizados por la cooperación internacional, lo que ha impactado positivamente en sus bajísimos índices de desarrollo en términos de salud y educación.¹¹ Así se pone en evidencia que los índices de desarrollo humano, salud y educación en El Quiché y Sololá están muy por debajo del promedio nacional, y más aún de la ciudad capital y departamento de Guatemala. Las cifras demuestran un mejoramiento progresivo en los últimos años, sin embargo, habría que ver su sostenibilidad, ante la tendencia de reducción o retiro de la cooperación internacional de la región, y las crecientes dificultades para lograr adquirir la canasta básica alimentaria y la pérdida del poder adquisitivo de gran parte de la población (véase el *Informe de desarrollo humano*, PNUD, Guatemala, 2008). Un obstáculo fundamental es la resistencia de las clases pudientes a tributar, pues los sucesivos gobiernos han fracasado en cumplir con sus compromisos de realizar reformas fiscales (Stanley y Holiday, 2002).

Ambos departamentos fueron importantes escenarios del conflicto armado y, por ende, de represión política y políticas contrainsurgentes del Estado (Carmack, 1988; Figueroa, 1991). El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) tuvo fuertes bases en El Quiché y, junto a la Organización del Pueblo en Armas (Orpa), presencia en Sololá. Hubo levantamientos en varias partes de El Quiché (Ceto, 2009; Hernández I., 2009). El área de Ixil e

10 Por ejemplo, se estima que 40% del municipio de Chichicastenango fue perjudicado por el terremoto; en Chupol, la mayoría de las casas de adobe se destruyeron y hubo muchos muertos (McAllister, 2002: 236).

11 Así vemos que, en 1994, el índice de desarrollo humano fue de 0.583 en Guatemala (0.769 en el departamento de Guatemala, 0.461 en El Quiché, y 0.457 en Sololá). Éste pasó a 0.702 en 2006 en el nivel nacional (0.798 en el departamento Guatemala, 0.610 en El Quiché y 0.606 en Sololá). En términos de salud, en los mismos años, en El Quiché pasó de 0.631 a 0.762, y en educación de 0.305 a 0.527, y de 0.492 a 0.697 en salud en Sololá, y de 0.381 a 0.564 en educación en los mismos años (mientras que el departamento de Guatemala pasó de 0.817 a 0.824 en salud, y de 0.785 a 0.829 en educación en 1994 y 2006, respectivamente). Tomado del cuadro 10.2 del *Informe de desarrollo humano* del PNUD, Guatemala, (2008: 141).

Ixcán¹² fue devastada por la política estatal de tierra arrasada y masacre (CEH, 1999; Remhi, 1998). Miles de sobrevivientes huyeron, cruzando la frontera con México, concentrándose después en campamentos de refugiados en Chiapas, o formando las comunidades de población en resistencia (CPR)¹³ en Ixcán y el área de Ixil (CEH, 1999; Remhi, 1998). El saldo de 626 masacres realizadas por el ejército —la gran mayoría en El Quiché y Huehuetenango— motivó a la comisión de la verdad (CEH, 1999) a calificar de genocidio la represión en El Quiché. Las características de la represión en Sololá y en el sur de El Quiché fueron algo distintas a las de Ixcán y el Triángulo Ixil. Aunque hubo algunas masacres en el sur de El Quiché (McAllister, 2002), las modalidades de represión más frecuentes en Santa Cruz, Chichicastenango y Sololá fueron el asesinato, la desaparición forzada, y la violación de mujeres como arma de guerra. Generalmente no fueron arrasadas las comunidades. La represión estatal también forzó a las comunidades a huir, pero el desplazamiento fue al interior de Guatemala por algunos años, para luego volver sigilosamente a sus lugares de origen.

Varias de las lideresas nacionales de la Conic son “hijas de la guerra”; esto las ha marcado con una “tristeza” o “trauma”, pero a la vez las ha motivado a organizarse y “participar”. Algunas mujeres de la base de la Conic se unieron a la guerrilla: “en ochenta me levanté porque mataron a mi esposo, también a mi mamá y a mi papá. Empezaron a agarrar forzosamente a los jóvenes para el ejército. Entonces fue por eso que me organicé más, empecé a buscar grupos para no dejar a los hijos que se fueran al ejército” (A. L., Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009).

Una lideresa de Sololá, también niña en esos años, explica que su familia apoyaba a la guerrilla: “cuando estaba la guerra, llegaban los compañeros a mi casa; ellos allí se quedaban, pues mi mamá era así, ella tenía una amabilidad con todos, verdad [...] mi papá, mi hermano, mis hermanas se involucraron mucho dentro del conflicto, viendo de qué forma ayudaban a los compañeros en la montaña” (B. C., Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009).

Otra lideresa de Santa Cruz resalta la manera en que esta experiencia de su infancia —al igual que muchas otras mujeres en El Quiché— ha marcado su vida:

Muchas mujeres de El Quiché [...] tienen un dolor, por decirlo así, un trauma, y eso hace que algunas han logrado reaccionar ante esa realidad y han tomado ya esa conciencia de su participación ... Mi mamá decía “Nosotros andábamos en la montaña, nos escondíamos”.

12 El Ixcán abarca el norte de El Quiché y una franja del nororiente de Huehuetenango; la represión en esta zona fue documentada detalladamente en *Masacres de la Selva* (Falla, 1992).

13 Las comunidades de población en resistencia (CPR) surgieron en la década de 1980 en zonas de conflicto, como fueron el Ixcán, el Triángulo Ixil y el Petén, aglutinando a la población desarraigada que resistía al ejército, logrando una especie tenue y móvil de “zonas liberadas”.

Muchas de las compañeras que nacieron en ese tiempo nacieron en las montañas, no estaban en la casa. Pero antes de eso, todo ese miedo, ese rencor, por decirlo así, nosotros lo llamamos, como estamos en el vientre de la madre. Entonces... queramos o no, somos hijos de la guerra, y en relación a eso se dan muchas cosas. Eso nos lleva a participar, o entender la realidad por qué pasó. Porque yo preguntaba, ¿pero cómo fue que pasó eso? ¿Cuál era la razón? (L. S., Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009).

El conflicto armado vino a desgarrar el tejido comunitario. El ejército obligó a todos los hombres adultos en el altiplano a formar patrullas de autodefensa civil (PAC) que actuaron como carne de cañón entre el ejército y la guerrilla (Popkin, 1996). Algunos jefes patrulleros y comisionados militares cometieron abusos en sus propias comunidades (González, 2002), como señala una lideresa de la Conic: "mi mamá decía 'Ese don Diego'¹⁴ es el que mató a mi hermano, o mató tal y tal; pero es gente de la comunidad y ahorita les vemos la cara a esos señores" (D. M., Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009). Esta realidad tiene implicaciones para las organizaciones en este capítulo, ya que proponerse trabajar con las comunidades en su conjunto supone también trabajar con una diversidad de sujetos y posicionamientos. Esto significa tratar de dejar atrás el tema del conflicto armado y las heridas intracomunitarias que ha dejado.¹⁵

Contexto organizativo

La historia reciente de El Quiché y Sololá se caracteriza por su denso y dinámico tejido organizativo. En el nivel comunitario, luego de la aparición tardía de las instituciones del Estado en los municipios (McAllister, 2002: 84), además de las ya existentes autoridades y prácticas tradicionales, fueron surgiendo comités de bienestar, desarrollo, pro escuela, pro carretera, que presionaban al Estado con sus demandas. El ala progresista de la Iglesia católica, influenciada por el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), ante los límites de sus estrategias desarrollistas de cooperativas y ligas campesinas, contribuyó a través de Acción Católica, al surgimiento del primer movimiento campesino indígena masivo, el Comité de Unidad Campesina (CUC) en 1978

14 No queda claro quién es "don Diego", lo importante aquí es la presencia y convivencia de perpetradores de violaciones de los derechos humanos en la comunidad.

15 Un importante desarrollo en los últimos años en Guatemala, como en otros países, es la lucha de los movimientos indígenas en defensa de la vida, del territorio, y de los recursos naturales, sobre todo ante los "mega-proyectos" y la penetración de las empresas transnacionales. La lucha creciente contra las empresas mineras e hidroeléctricas es parte del contexto, mas no de la experiencia de las mujeres en este capítulo, porque no se encuentran en una ubicación geográfica donde estén operando dichas empresas.

(Hernández I, 2009) en El Quiché. Se extendió rápidamente a otros departamentos del altiplano y de la costa sur. Ante la radicalización del conflicto y aumento de la represión estatal, el CUC estrechó los lazos con el Ejército Guerrillero de los Pobres. Con la represión y las masacres a inicios de 1980 mermó, durante un tiempo, toda expresión organizativa, incluso el retiro por unos años (1980-1985) de la diócesis de El Quiché. A pesar del escarmiento represivo, el CUC resurgió semiclandestinamente, y aparecieron a mediados de esa década nuevas expresiones de los damnificados de la guerra, entre ellas, el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) y el Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junam (CERJ).

En la actualidad, la presencia de diferentes expresiones de la Iglesia católica, sectas evangélicas, comités, organizaciones no gubernamentales (ONG), organizaciones sociales nacionales, iniciativas para recuperar la institucionalidad maya, partidos políticos (en tiempos electorales), además de la presencia operativa de la cooperación y la obligación de crear instancias legalizadas específicas para poder recibir apoyo de los fondos sociales del Estado en las comunidades, ha complejizado y fragmentado el tejido organizativo de las organizaciones comunitarias y nacionales. La creación de los consejos comunitarios de desarrollo (Cocodes),¹⁶ en algunos casos, ha logrado unir las diferentes expresiones organizativas para tener acceso al financiamiento para el desarrollo, en otros, ha desplazado las formas más autónomas de organización, relegando la participación de mujeres y jóvenes. Las tres instancias que se estudian en este capítulo apuestan para trabajar con las comunidades *en su conjunto*, buscando así superar esta situación de fragmentación.

Consideraciones metodológicas

El compromiso de entablar relaciones más horizontales con mujeres indígenas en los procesos de investigación ha sido una preocupación individual y colectiva en los últimos años (Duarte, 2007; Hernández C., 2008). La Conic y la Asdeco son organizaciones con las que he mantenido una relación desde hace varios años. En el proceso de esta investigación,¹⁷

16 Los Cocodes, junto con los niveles municipal, regional y nacional forman parte de los consejos de Desarrollo Urbano y Rural (Codeur). Estos últimos tienen su origen en las coordinaciones interinstitucionales, medida contrainsurgente durante el conflicto armado, y fueron concebidos como una pieza clave de participación ciudadana en los Acuerdos de Paz, convirtiéndose en ley a comienzos del nuevo milenio. Aunque ha habido algunas experiencias positivas de participación ciudadana para el desarrollo en los Codeur, suelen ser instancias de "arriba" para "abajo", poco ágiles, que reproducen las relaciones asimétricas de poder.

17 Al plantear la posibilidad de realizar una investigación colaborativa (en el sentido de elaboración conjunta del marco y realización del estudio), las organizaciones prefirieron más bien otras formas de apoyo y participación. Esto amplía el sentido mismo de la investigación colaborativa.

las reuniones con las mujeres directivas en ambas organizaciones fueron fundamentales para profundizar en la comprensión de los procesos y apuestas de recuperación cultural y transformación social. Buscamos las maneras de reducir la interferencia causada por mi presencia y de potenciar la confianza, participación y desenvoltura de las mujeres de las comunidades. Optamos, así, por realizar los talleres en los idiomas k'iche' y kaqchikel, en El Quiché y en Sololá, respectivamente. Esto significó que las lideresas de la Conic y la coordinadora de la Asdeco facilitaran los talleres a las mujeres en las comunidades, mientras que yo levantaba la memoria con la traducción que me hacían otros miembros de ambas organizaciones. De tal forma que el centro de atención se deslizó hacia la relación de confianza y soltura entre las mujeres comunitarias, las lideresas y las coordinadoras. Esto permitió captar más fidedignamente las maneras en que las mujeres mayas perciben su realidad y conciben sus horizontes emancipatorios, y mi observación participante se centraba en la relación de las facilitadoras y las mujeres de las comunidades.

Con la Municipalidad Indígena también he tenido contacto durante varios años, aunque es una relación menos estrecha que con la Conic y la Asdeco. En este caso, además de la entrevista con tres autoridades que median los conflictos que les trae la genté de Chichicastenango, la larga entrevista con Norma Itzep¹⁸ fue particularmente importante, pues ella actuó como "puente" o traductora, por razones de idioma y de códigos culturales. Había cierta desconfianza ante mi calidad de *kaxlan* (no indígena) y mi falta de inmersión más profunda dificultaba el grado de comunicación con las autoridades. Además, por el claro compromiso de las mujeres con el empoderamiento y las relaciones equitativas entre mujeres y hombres, Norma, la directora y subdirectora de la Asdeco fueron referentes clave para entender las maneras en que la "justicia maya" o derecho indígena pueden contribuir a la valoración y posición de las mujeres. Así, las mujeres mayas lideresas, directoras, coordinadoras y acompañantes, tuvieron un papel determinante en este estudio: (a) al constituir puentes entre las mujeres en las comunidades y la investigadora externa; (b) al entender y comunicar de forma asible las prácticas culturales y epistemologías indígenas; (c) al crear un ambiente de confianza y propiciar la libre expresión de las mujeres en las comunidades; y (d) al coadyuvar a los conocimientos y a promover el empoderamiento de las mujeres durante el mismo proceso de investigación. Entendida así la colaboración, el rol de la investigadora pierde toda pretensión de ser "experto" y asume el compromiso más humilde de convertirse en escribano y en otro "puente" o traductora¹⁹ (Ramos, 2007).

18 K'iche' de Quetzaltenango. Anteriormente, Norma trabajaba con mujeres en la Asdeco y actualmente se dedica a acompañar, de tiempo completo, a la Municipalidad Indígena.

19 Las reuniones y talleres se llevaron a cabo en julio de 2009. Las citas de las lideresas de la Conic y de las directoras de la Asdeco son transcripciones originales del castellano, mientras que las de las mujeres en las comunidades pasan por la traducción simultánea del k'iche' y del kaqchikel.

Estamos ante un claro ejemplo de intermediación cultural, o lo que algunos llaman el rol de *cultural brokers* (mediadores culturales). Este término, acuñado por autoras como Margaret Szasz (1994), tiene más que ver con la etnohistoria para hablar de aquellas personas que hacían puente entre dos culturas: "Trasladarse por estas fronteras demandaba una habilidad extraordinaria. Los intermediarios se convertían en repositorios de dos o más culturas; cambiaban su rol cuando querían, acorde a las circunstancias. Sabían cómo el "otro lado" pensaba y se comportaba, y respondían como correspondía" (Szasz, 1994: 6, traducción mía).

Hay elementos de *cultural broker* en el rol que toma la Asdeco en relación con las comunidades e incluso para con la Municipalidad Indígena y, en cuanto a las lideresas de la Conic, representando a sus bases. Sin embargo, también hay claras diferencias: las fronteras entre culturas son mucho más porosas en el mundo globalizado de hoy que en las primeras fases de "contacto" entre los pueblos originarios y colonizadores en los siglos anteriores. Lejos de ser personas individuales que hacen la intermediación, en este caso se trata de organizaciones o liderazgos; aunque son "portadores de mensajes" (Szasz, 1994: 299), no son los únicos puentes o medios de contacto. Tampoco se asemejan completamente a los *cultural broker* señalados por Bartolomé (1996), al referirse a los indígenas en Oaxaca, que "mejor manejan el castellano" como la figura de secretario municipal e "indígenas designados o autodesignados como mediadores, [que] tienden a asumir una representatividad de la cual carecen [las autoridades tradicionales] en foros locales, nacionales e internacionales, en los que hablan en nombre de sus paisanos" (Bartolomé, 1996: 7). Pues en el caso de Asdeco, se ha facilitado el acceso de la Municipalidad Indígena a esos espacios de representación, y en la Conic sus bases eligen los liderazgos. En ese sentido, no se presenta de la misma manera el riesgo señalado por Bartolomé de que se desplace a las autoridades tradicionales comunitarias, aunque evidentemente estas intermediaciones se dan en un contexto de relaciones de poder, en el que unas partes tienen mayor "capital social" y capacidad de desenvolverse en unos ámbitos sociales que otros. En cuanto a mi propia mediación cultural, no llego al "desprendimiento" recomendado por Ramos, que constituye "la mayor expresión de compromiso, pues requiere del etnógrafo que se salga del escenario, de forma que lo ocupen nuestros 'otros' tradicionales" (Ramos, 2007: 255). Pero sí hay un claro desplazamiento a un rol periférico mío en los talleres con las mujeres en las comunidades, además del esfuerzo de mayor transparencia y horizontalidad al presentar a las organizaciones lo que escribo sobre ellas para su revisión, insumos y remoción de aspectos que no les parezcan.

Las experiencias organizativas

La Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic), surgida en 1992, es una organización o movimiento de alcance *nacional*, que se ancla en las comunidades como su

referencia organizativa local (sin implicar necesariamente la afiliación de todos sus habitantes). Su enfoque principal es la lucha por la madre tierra. Combina las reivindicaciones socioeconómicas y culturales, y ha intensificado la mayanización de la organización durante la década de 2000. Esto se puede constatar, por ejemplo, en su *Políticas de género desde la cosmovisión maya* (Conic, 2007), o en el tránsito de su estructura organizativa, de comisiones de trabajo a colectivos territoriales. Usando una combinación de estrategias de presión, movilización y negociación con el Estado, la Conic mantiene un perfil alto en Guatemala. Además, participa en espacios de coordinación internacional y “globalización cosmopolita desde abajo”, a través, entre otras cosas, de su participación en la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y su articulación con diversos movimientos indígenas de Abya Yala.

Desde sus inicios la Conic, como se dice, ha “dado la oportunidad” a las mujeres de participar, ensayando diferentes modalidades y estructuras para lograrlo. Por diferentes razones, no ha sido fácil, pues las mujeres enfrentan un cúmulo de obstáculos, desde el hogar, la comunidad y en la organización misma (Bastos y Camus, 2003). La rotación de lideresas nacionales por diferentes motivos es alta; muchas mujeres han renunciado a sus cargos, o incluso a la organización. Sin embargo, en la actualidad se está consolidando un liderazgo de mujeres jóvenes. Varias de ellas son hijas de dirigentes o miembros de base de la Conic, han crecido “en la lucha”, y han sido marcadas por el contexto del conflicto armado y las luchas locales por tierra. Son mujeres que demuestran una capacidad extraordinaria de luchar contra las adversidades y de “trazar un proyecto de vida”,²⁰ siguiendo caminos para mejorar su calidad de vida y la de las mujeres indígenas en las comunidades. Las lideresas ponen especial énfasis en el conocimiento, a diferencia de los dirigentes hombres de la Conic. Varias cursan o han terminado la universidad, haciendo grandes esfuerzos para combinar sus estudios con el trabajo organizativo. Consideran que los problemas de machismo están en todas partes: en la familia, en la comunidad, en la organización. En la Séptima Conferencia Nacional de la Mujer se posicionan públicamente al respecto:

A nuestros esposos, padres, hermanos y compañeros de trabajo, de estudio, de la comunidad, queremos decirles: no estamos en confrontación con ustedes, no son nuestros enemigos. Ustedes son producto del sistema de dominación y explotación por años. La actitud de dominación que asumen frente a nosotras, es producto de la invasión y de la coloniza-

20 Así explica la hija de un líder ixil de las CPR: “Cuando se murió mi papá dije ‘Voy a seguir en el camino que él tenía’”. Esta decisión la llevó a la ciudad capital a los siete años; una organización maya-popular la apoyó para asistir al colegio: “Pero encontré mucha discriminación [...] me discriminaban en el colegio, porque decían que yo era india y que no sabía nada. Y a través de eso dije ‘Algún día voy a poder hacer algo y dejar esto atrás’, y lo que hice era trazar un proyecto de vida” (MC 21 de julio de 2009, Ciudad de Guatemala).

ción y de los dueños del capital, pero también se ha mantenido con el apoyo del Estado, de las normas de la Iglesia, de las reglas que implanta el finquero y del servilismo del militar para mantener sumido a nuestro pueblo. Nuestros abuelos y padres se formaron bajo ese esquema y es lo que reproducen con nosotras mismas. Si el sistema de dominación, de explotación y de opresión nos mantiene en la pobreza, debemos cambiarlo y enfrentarlo. Debemos construir una sociedad justa y humana, garantizando el derecho a las mujeres indígenas, mayas y rurales. (Julio de 2008).

Así, las mujeres de la Conic, como a menudo sucede en agrupaciones mixtas, se encuentran en una compleja situación de lealtad hacia su organización, a pesar de que no siempre se las toma en cuenta.

La Asociación de Desarrollo Comunitario (Asdeco)

A diferencia del carácter de movilización y presión de la Conic, la Asdeco es una organización k'iche' creada a finales de 1996 con una visión y quehacer *comunitarios* que trabaja para el desarrollo integral, el bienestar y el fortalecimiento de las dieciocho comunidades socias en el municipio de Chichicastenango. Constituye un espacio de participación y autogestión económica y política de hombres y mujeres de las comunidades que logra integrar las distintas fuerzas y actores sociales en la búsqueda del cambio y mejoramiento de la calidad de vida. Esto se hace tanto fortaleciendo las estructuras organizativas propias como articulándose con los mecanismos ofrecidos por el Estado, como son los consejos de Desarrollo, los ministerios de Salud y Educación, y la interlocución con altos funcionarios de gobierno. La Asdeco se fundamenta en la visión y cultura mayas, y ha acompañado a la Municipalidad Indígena de Chichicastenango en su lucha por la restitución de sus tierras y territorio (Macleod y Xiloj, 2011), así como por el reconocimiento pleno del derecho indígena. Aunque la Asdeco es también una organización mixta, se diferencia de la gran mayoría de organizaciones mayas porque la mayor parte de sus puestos de dirección y coordinación están ocupados por mujeres k'iche's. Pone énfasis especial en el trabajo con mujeres y jóvenes, por ser los más excluidos y "olvidados".

Mientras que la mayoría de las y los líderes de la Conic surgen "a través de la lucha", la Asdeco está conformada por profesionales k'iche's, la mayoría de Chichicastenango, cuyos padres y madres emigraron de las comunidades al casco urbano, otorgando a sus hijos e hijas el acceso que ellos no tuvieron a la educación. Crecientemente, también está trabajando en la Asdeco gente joven proveniente de las comunidades socias. Así, la realidad de las comunidades no les es distante ni ajena y les da una cercanía que marca su forma de trabajar. Zoila Cael, la subdirectora de la Asdeco explica:

Algo muy importante es esa misma confianza que el personal inspira, en el acercamiento a las mujeres, la sensibilidad y el tratar a la mujer con respeto; y el idioma es muy fundamental. Yo puedo traer a un experto, un licenciado que sabe de la materia, pero allí no se logra. En cambio, las mismas personas bilingües y de los mismos orígenes, eso va a contribuir para que ellas también puedan salir adelante (Z. C., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

La directora, Josefa Xiloj, continúa:

Asdeco ha tenido el cuidado de escuchar a las mujeres desde sus necesidades [...] la falta de oportunidades que se tiene como mujer y lo que afecta el hecho de ser mujer [...] Asdeco ha podido acompañar el proceso de organización, formación y participación política de las mujeres, tomando en cuenta todos estos aspectos (J. X., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

La Asdeco tiene un enfoque *integral* en su trabajo con mujeres, lo que incluye estrategias de empoderamiento y sanación (Sieder y Macleod, 2009), educación, salud, nutrición, seguridad alimentaria y participación en instancias como los Consejos de Desarrollo para tener acceso a los proyectos.

La cercanía y enfoque integral permite a la Asdeco abordar temas “tabú” que difícilmente una ONG, o gente externa, pudiera tocar, logrando también un abordaje culturalmente apropiado. Josefa explica:

Lo último que hemos trabajado es el derecho a experimentar la sexualidad plena de la mujer. Porque el hombre ha tenido más información, no así la mujer. [Esto ha sido] desde la vista meramente educacional, desde la vista, inclusive espiritual [...] porque es algo sagrado que Dios ha dejado... Ha tenido muchos resultados que el hombre comprenda a la mujer. Hemos tenido muy buenas experiencias. El facilitador [cuenta] que son las mujeres las que tienen más participación, más intervención. Y uno piensa, verdad, como el tema de la sexualidad es un tabú, hasta uno mismo se pone colorado para hablar de ese tema, pero dice el facilitador que no, que ellas no, porque se ve desde el ámbito espiritual, desde el ámbito sagrado (J. C., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

La Asdeco impulsa desde una perspectiva culturalmente situada los derechos de salud sexual y reproductiva de las mujeres, desde un horizonte emancipador muy distinto al feminismo urbano de clase media.

A diferencia de la Conic, que estima su membresía en seiscientas comunidades, la Asdeco trabaja con dieciocho. Esto le permite a la Asdeco una atención mucho más cercana y

sistemática con las mujeres, mediante las reuniones y los talleres mensuales en cada comunidad. Un reclamo constante de las mujeres de las bases de la Conic es que “hemos tenido muy pocas visitas de las compañeras” (Conic, 2000), pues la Secretaría Nacional de la Mujer no se da abasto con tantas comunidades.

Municipalidad Indígena

Por su parte, la Alcaldía o Municipalidad Indígena tiene antecedentes históricos de largo alcance en Chichicastenango. Con orígenes en los cabildos de los Pueblos de Indios (Barrios, 1998), las alcaldías indígenas tienen sus raíces en estructuras coloniales, de las que los indígenas se apropiaron resemantizándolas en expresiones organizativas bastante autónomas. La Constitución de 1945, al convertir la Alcaldía Ladina en Alcaldía Municipal, impacta negativamente a la Alcaldía Indígena, un mismo efecto que proviene del auge de Acción Católica (Macleod y Xiloj, 2011). Sin embargo, la Alcaldía Indígena recobra fuerza como espacio de recuperación cultural y normatividad maya a comienzos del nuevo milenio, fortaleciendo su trabajo en la prevención y resolución de conflictos familiares y comunitarios (Asdeco, 2005), a través de los alcaldes comunales y principales. Aunque su quehacer fundamental es atender a las comunidades, en los últimos años, la Municipalidad Indígena ha ampliado su radio de acción, propiciando el resurgimiento y articulación de alcaldías indígenas en diferentes regiones de Guatemala, participando en encuentros internacionales y organizando intercambios de experiencias en otros países. Más que las reformas multiculturales del Estado en sí, la revitalización de la Municipalidad Indígena se da en el contexto del resurgimiento del movimiento maya, en las actividades relativas a los Quinientos Años y a otras experiencias organizativas alrededor del derecho indígena, como las Defensorías. Éstas, a la vez, se fortalecen con los Acuerdos de Paz, con el financiamiento de la cooperación internacional, y con algunas políticas públicas multiculturales. Sieder (en este volumen) analiza este proceso complejo de revitalización de las autoridades y del derecho maya. En este capítulo, más que estudiar los procesos de interlegalidad y derecho maya, me interesa indagar sobre las maneras en que las autoridades indígenas de Chichicastenango perciben y tratan a las mujeres en el manejo de conflictos, especialmente matrimoniales. Varias autoras han documentado las formas en que los usos y costumbres y el derecho indígena a menudo reproducen la discriminación de género (Hernández C., 1994; Kalny, 2003). Mi intención, en cambio, es explorar los significados y prácticas de complementariedad promovidas por la Municipalidad Indígena.

Las autoridades de la Municipalidad Indígena son todos hombres. Sin embargo, explican que para poder ejercer su cargo de servicio a la comunidad —es decir, sin un salario de por medio— sus esposas tienen que apoyarlos: “Es como un complemento, porque mien-

tras que está sirviendo allí el señor a la autoridad o a un pueblo, ella también está sosteniendo el hogar”. Entre otros aspectos, la insistencia de la cooperación para que haya mujeres autoridades molesta a algunos: “Lo que ha provocado conflicto es la línea occidental que dice, si hay género, ¿entonces por qué no hay alcaldesa? Entonces, eso no es fácil balancear. La esposa de un alcalde tiene su cargo, el *chunab'é*. No es que sea menos, sino que cada uno tiene su cargo” (J. X., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

Las esposas de las autoridades tienen cargos en las cofradías y en la organización de celebraciones religiosas. Otro espacio de “complementariedad” —más fuerte entre las parejas de las autoridades, pero todavía existente en otras familias en las comunidades— tiene que ver con la toma de decisiones en conjunto: “No puedo decir qué generalizado es. Un estudio profundo no se ha hecho, pero ésa es la dinámica que hay en las comunidades, en las familias indígenas, que una decisión se toma en conjunto. Ya no es el cien por ciento” (J. X., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

Don Diego Tol Tebelán, principal VIII en la Municipalidad Indígena lo pone sucintamente:

Como es mi esposa, tengo que consultar con ella si me da permiso. Como autoridades, tienen que dar el ejemplo, pues el ejemplo es lo que le da autoridad: si tengo error no puedo hablar. Si no consulto a mi esposa también no puedo hablar... Nos amamos con ella. ¿Por qué? Porque ése es el testimonio que da uno, por eso me integré aquí... Ya tengo cincuenta años, ya puedo dar un ejemplo para ellos, para que sepan cómo es (D. T. T., Chichicastenango, 27 de julio de 2009).

Las experiencias y visiones de las mujeres de las comunidades

Las características de las comunidades que se visitaron en Chichicastenango, Santa Cruz y Sololá, son bastante similares en términos de pobreza y sufrimiento. Esto lo capta Edgar Esquit:

la noción de pobreza tiene una profundidad mucho más grande cuando se examina el lenguaje indígena y los discursos sobre la historia y la vida presente. *Meb'a* significa pobre y *meb'ail*, pobreza en idioma kaqchikel... En tanto *meb'a*, los indígenas generalmente piden y buscan solidaridad entre ellos mismos por el sufrimiento que padecen. Este sufrimiento puede ser conocido como *poqonal* (tormento), *chwa che' chwa ab'äj* (flagelo), *b'is* (tristeza), *kamik* (muerte), *raqoj chii'j* (llanto). Aunque el sufrimiento también es considerado como parte de la condición humana, muchas veces es ligada con procesos históricos y sociológicos como *m'eb'ail* y el racismo, generalizado como del ladino, muchas veces particularizado

como el maltrato del patrón, del funcionario público, del militar y del ladino, en diferentes contextos (Esquit, 2008: 317).

Entender la situación de las comunidades como condición o estado de sufrimiento pone en relieve la importancia del trabajo de la Asdeco, de la Conic y de la Municipalidad Indígena para con las mujeres, y las maneras en que su calidad de vida se está mejorando. Así, en las comunidades, las mujeres tienden a decir que se organizan o entran a la Conic por la "necesidad". Este concepto se relaciona con su situación socioeconómica, con el impacto de la guerra, con la conciencia, y con la búsqueda de la organización como forma de defenderse:

Nosotros nos organizamos en Conic por nuestra necesidad, porque antes mataron a los hombres. Yo me crié con mis tíos y tías, estuve pidiendo posada ahí porque mataron a mi papá y a mi mamá y ya no tenía donde vivir... por lo mismo me organicé en Conic, porque vi que mataron a mucha gente cuando pasó la violencia... Vimos a la organización cuando creció. Yo crecí en la organización (M. A., Pujujil I, 25 de julio de 2009).

La Conic constituye una vía de representación y movilización, de búsqueda de soluciones a los problemas y necesidades.

La Asdeco trabaja de forma directa para superar el sufrimiento y fortalecer la autoestima de las mujeres. Esto se puede constatar en detalles en los talleres: las mujeres vienen bien arregladas, traen flores, hojas de pino, manteles de tela típica para adornar el salón comunitario, crean un espacio agradable y seguro. En Pajuliboy, doña María Ordóñez, lideresa de otra comunidad, dirige una sesión de relajación y masajes con las mujeres. Señala que todas tienen derecho a participar, a organizarse:

ahora aprendí a hablar con ustedes... Antes tenía miedo, ahora ya no. Ya no me tiemblan mis manos. Agradezco a Asdeco que nos enseñaron que sí tenemos derechos y que tenemos inteligencia. A mí me ha sanado. Ya no veo los problemas como grandes. Aquí es un momento de desahogo para hablar. A veces nuestros esposos dicen que no servimos para nada, pero aquí podemos aprender y ser mejor cada día. Muchas veces nos duele la cabeza, nos sentimos mal, pero es debido a todos los problemas que tenemos en nuestra casa. No tenemos con quién hablar, pero aquí podemos hablar. Aquí estamos para hablar (M. O., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Las mujeres se ríen mucho; les cuesta mover algunas partes del cuerpo por falta de costumbre; gozan del masaje: "Qué rico se siente, creo que vamos a curarnos de los dolores que tenemos; y para quitar el mal de ojo que nos han puesto". Para ellas es un momento

—tan inusual para las mujeres en las comunidades— para “desahogarse”, para sentir, expresarse y convivir entre mujeres. Una de ellas expresa el sentir del grupo: “yo agradezco a Asdeco, porque siempre ha dado su tiempo para nosotras, así como ahorita vinieron, están dando su tiempo. Es cansado y está lejos, pero están pensando siempre en nosotras” (V. C., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

La idea de que hay quienes se preocupan por ellas, que “dan su tiempo” y que vienen desde “lejos” es algo muy apreciado también por las mujeres en Chuwexá IV: “nos sentimos queridas y sentimos que hay quien se preocupa por nosotras. No importa si no nos traen nada, si no nos vienen a ofrecer cosas, pero con el simple hecho de que estén presentes aquí y que realmente les interese el bienestar de nuestra comunidad, eso a nosotros nos alegra” (M. T., Chuwexá IV, 27 de julio de 2009).

Quizás uno de los indicadores más significativos del empoderamiento de las mujeres es haber roto con la cultura de dependencia y vulnerabilidad de ver “qué nos traen”—promovida por el Estado y la cooperación asistencialista—. En cambio expresan: “Nos gusta estar aquí porque Asdeco nos ayuda, nos da conocimiento, nos despierta, y es lo que nosotras necesitamos. Es lo que nosotras queremos, conocimiento”. Esquit señala que desde finales del siglo XIX hasta la actualidad “la *superación* tuvo un rol fundamental para un sector de indígenas que he definido como una élite. Actualmente, sin embargo, esta aspiración la ha hecho suya buena parte de la población indígena ligándola de muchas maneras a la noción de *conciencia*” (Esquit, 2008: 315). Este despertar se expresa en todas las comunidades que se visitaron.

Los derechos

Aunque las lideresas de la Conic y el personal de la Asdeco tienen conocimiento y claridad de los derechos consagrados en los convenios internacionales y declaraciones universales, no se trasladan estos de manera mecánica y “teórica”; más bien “lo que aborda Asdeco de los derechos no es la teoría, sino la parte práctica”. En las comunidades, la idea —bastante reciente²¹— de que la mujer tiene derechos cobra una fuerza extraordinaria; es algo muy valorado por las mujeres y reconocido por algunos hombres. Sin embargo, como veremos en las citas, generalmente no se visualiza como un conjunto de derechos, menos como de-

21 McAllister señala que los *maxeños* (chichicastecos) cuentan que con el sacerdote español Felipe González “aprendieron” por primera vez que tenían “derecho” a finales de los setenta. Empezó a circular esta idea tan poderosa, incluso entre algunas mujeres al luchar contra el reclutamiento militar forzoso de sus hijos (McAllister, 2002: 242). Dada la fuerte represión política y persistencia de costumbres regulatorias para con las mujeres, se puede entender que “tener derecho” sigue siendo una idea reciente para muchas mujeres.

claraciones y convenios. Más bien se asocia a la dignidad humana y al derecho de las mujeres a participar en el ámbito público. Como tal, representa un salto cualitativo en la vida y el estatus de las mujeres. Es algo que viene desde fuera: Juventina López cuenta que en los inicios de la Conic, algunos líderes de su comunidad, Nueva Cajolá, dijeron a las mujeres: "Ustedes van a ir a participar, van a ir en representación de las mujeres, porque ustedes sí tienen derecho a participar. No hemos sabido exactamente cuáles son sus derechos, pero sabemos que van a ir a participar". Las mujeres también piden reconocimiento de sus aportes, así como puestos de liderazgo.

En Chuwexá IV, una mujer señala: "Como mujeres tenemos derecho a participar, a que se nos escuche, a que se nos tome en cuenta y a que podamos formar grupos para tomar decisiones y ver lo que la comunidad necesita para poder sufragar todas las necesidades" (S. V., Chuwexá IV, 27 de julio de 2009). María, comadrona en la misma comunidad, explica la manera en que las mujeres de las comunidades han interiorizado la opresión:

A nosotras nunca nos habían dicho, como mujeres, que tuviéramos derecho de nada; eran los hombres quienes tenían derecho a todo. Antes, la mujer era símbolo de debilidad, pobreza, analfabetismo y de debilidad, y el hombre significaba la fuerza, oportunidades de trabajo, oportunidades de conocimiento. Entonces a nosotras nos hicieron a un lado y eso nosotras nos lo fuimos creyendo y nos lo fuimos tomando en serio que no teníamos derecho a nada. Ahora con la institución Asdeco nos ha venido a decir que nosotras también tenemos derechos y obligaciones dentro de nuestra comunidad, dentro de nuestra familia y dentro de nuestro grupo de trabajo (M. L., Chuwexá IV, 27 de julio de 2009).

Está la idea de que las mujeres ya tienen derechos, pero que no todo el mundo se ha enterado. En Chicabracán II, una lideresa de base señala:

Entonces lo que yo quiero es llevar una capacitación en los Cocodes y los alcaldes de las comunidades para que así entiendan ellos también que sí somos iguales. Nosotras recibimos capacitación y talleres sobre esto, ya tenemos derechos iguales, mujer y hombre, pero ellos todavía no saben, todavía no han llegado a saber que somos iguales (T. X., Chicabracán II, 26 de julio de 2009).

En Pujujil I, Juana también pide a las lideresas de la Conic "una plática, pero que estén los hombres, para que los hombres tal vez se den cuenta. Porque hay hombres muy delicados, se ríen de uno".

En el imaginario comunitario, el hecho de que la mujer tenga "derecho" está íntimamente ligado a su proceso de empoderamiento y de poder defenderse ante la discriminación:

Ahorita nosotras, las mujeres, ya sabemos nuestros derechos, antes no sabíamos que las mujeres teníamos derechos. Pero ahora sí ya sabemos que tenemos derecho de hablar, de participar a alguna reunión, a alguna asamblea. ¡Ya no nos dejamos porque sabemos nuestros derechos! Antes, cómo nos trataban en las camionetas, decían “María, para atrás”. No todas somos “marías”. Nos tratan mal, nos mandan hasta atrás. Entonces ahorita ya sabemos y ya no nos dejamos que nos maltraten ... Ya nos defendemos porque sabemos nuestros derechos (N. L., Chicabracán II, 26 de julio de 2009).

Otro aspecto clave en esta apropiación resemantizada de “tener derecho” tiene que ver con el acceso al conocimiento. En Pajuliboy, María explica que la Asdeco: “nos está dando capacitaciones para poder ir quitándonos esa tristeza que tenemos, entonces lo que vemos nosotros ahorita es que uno de los derechos más importantes que tenemos son los conocimientos y el derecho a aprender y a saber y a participar también”.

Que las mujeres sepan que tienen “derecho” ha tenido resultados sorprendentes, por ejemplo, Zoila explica cómo “las comadronas se han organizado y han citado al doctor del Centro de Salud, y le han demandado la atención como debe de ser. El doctor se quedó impactado [...] participaron aproximadamente unas cuatrocientas cincuenta comadronas”. Así, las comadronas están ejerciendo sus derechos y demandando respeto y que se las escuche.

Superando los obstáculos

Una constante en las reuniones de mujeres en las comunidades —e incluso entre las lideresas— es la referencia al miedo y a la vergüenza ante el hecho de hablar, en un contexto en que sus voces han sido históricamente silenciadas. Explican la sensación que se apodera de su cuerpo: “se siente como un frío, un miedo, o algo que nos pasa en todo el cuerpo” (Chuwexá IV). Pero finalmente lo van superando:

Cuando me tocó a mí, me dio como escalofríos y como miedo, porque yo no me animaba a hablar... Entonces, despacio, despacio, despacio se le va perdiendo a uno la vergüenza, se le va quitando a uno el miedo. Ahora, yo ya participo y voy sola. Yo ya no necesito que alguien vaya conmigo. Y eso fue lo que yo hice, así fue como yo, poco a poco, fui saliendo adelante. Ahora ya no me da miedo, voy a donde sea (M. O., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Las mujeres concuerdan en que un elemento clave en este proceso de empoderamiento son las capacitaciones: “Fui a recibir tantas capacitaciones y allí comencé a participar poco a poco, comencé a sacar mi palabra entre las reuniones en la comunidad, poco a

poco, porque tenía miedo, no me da ánimo a levantar o decir lo que yo siento” (C. B., lideresa nacional de la Conic, Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009).

Se trata de procesos lentos y graduales; así, una queja frecuente de las mujeres indígenas es que el enfoque “occidental” de género a menudo violenta los ritmos de las comunidades.

Se habla mucho de la tristeza en las comunidades en El Quiché. La tristeza, la enfermedad, el cansancio son formas de nombrar un malestar general que viven las mujeres por el impacto de la guerra, de la pobreza, de la desigualdad y de la marginación: “Es un dolor en el corazón, no es visible”. La Asdeco y su trabajo de sanación, así como el enfoque integral de trabajo con las mujeres, han logrado que las mujeres salgan de ese lugar de sufrimiento: “Las capacitaciones nos han ayudado a despertar, a salir de donde estábamos. Mediante las dinámicas, nosotras como que nos desahogamos, sacamos todo ese cansancio, esa tristeza, ese miedo, que tenemos muy dentro” (M. A., Chuwexá IV, 27 de julio de 2009).

Nombrar el sufrimiento sólo puede hacerse en voz alta en la medida en que las mujeres se encuentran en otro espacio, en otro imaginario. Sin embargo, una vez que las mujeres comienzan a participar, empieza otra serie de problemas, muchos ligados al “chisme”: “Si una sale, va a capacitaciones, va a actividades, va a reuniones, la gente empieza a hablar mal de uno, de que nosotros andamos con hombres, con hombres y con hombres, pero eso no es cierto” (A. C., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Doña María, lideresa de la comunidad Pajuliboy, expresa las dificultades —provenientes de diferentes lados— que enfrentan aquellas mujeres que participan:

“¿Y de dónde salieron estas mujeres? Y, ¿por qué se organizaron, si apenas pueden amarrarse el corte hasta abajo? Y, ¿cómo fue que se lograron organizar?” Y nos criticaban, pero había otros que nos decían “Bueno, estas mujeres ya despertaron, ya se levantaron, ya se organizaron, así que las vamos a apoyar”. Muchas veces los problemas los encontramos dentro de nuestras propias familias y en las comunidades. Entonces al formar este tipo de grupos, las otras mujeres que no participan, porque no se atreven, simplemente nos critican y nos dicen “Estas mujeres andan mucho con muchos hombres”, con los de los comités. Son las críticas que uno recibe y los problemas que uno se acarrea por pertenecer a este grupo, pero realmente no se dan cuenta del trabajo que estás haciendo. Entonces siempre encuentra uno problemas, pero igual, así como tiene uno problemas, así tiene uno sus triunfos y se alegra uno también (M. C., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Participar atrae críticas de los hombres que las descalifican y de otras mujeres, “las que no se atreven” (como problema de envidia), y a veces de la misma familia. Es un costo muy alto que hace que muchas mujeres en las comunidades —incluso algunas lideresas nacionales— dejen de participar:

cada vez que había reunión, lo mismo me decían, hasta que mi familia me dijo “Bueno, como sos mujer, ya no participés, ya no vayás, porque sólo es buscar problemas”. Entonces cada vez que yo salía y me iba, ya sabía yo que me enfrentaría a algún problema, alguna calumnia, algún chisme... Y de ahí me desesperé y unas veces venía, otras ya no. Decidí ya no participar por todos los problemas (J. S., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Aunque los chismes ejercen una presión desmedida sobre las mujeres, algunas llegan a dejarlos atrás, a no darles importancia: “Yo sé lo que estoy haciendo, desde mi conciencia”; también valoran a los aliados y los logros que han obtenido.

Otro problema son aquellos maridos —y padres— que no dejan participar a la mujer, mientras que otros les dan “permiso” o la “oportunidad”. Poder participar, a menudo viene con una gran carga: despertar más temprano para dejar hechas las tortillas y la comida, dejar todo en orden y llevarse consigo a los niños más pequeños. El problema de la sobrecarga de trabajo aparece menos en sus reflexiones que el chisme, el miedo, la vergüenza y el sentir que no “vale” o no es “valorada” y el tema recurrente de no saber leer y escribir, de no tener estudio. Hay una clara presión sobre la mujer que participa y que desempeña un cargo para hacerlo bien, pues de eso dependen las mujeres “que vienen atrás”. Tienden a ser medidas con una vara más exigente que con la que se juzga al hombre. Esto crea un estrés muy fuerte en las mujeres que participan o que asumen liderazgos en las comunidades y en instancias nacionales.²² Aunque el chisme usualmente tiene una connotación sexual (de carácter cristiano conservador), también hay chismes relacionados con normas y valores, como son el valor al *chak* o trabajo —y el *maq* o “pecado” que implica no trabajar— suscitando la reacción: “Yo entendí que sólo Dios sabe el trabajo que yo hago”.

El énfasis de la Conic radica más en los derechos y en la capacidad de luchar, como dice una anciana en Chicabracán II:

ya sabemos nuestros derechos. Nosotras, como mujeres, podemos ir en las municipalidades y pedir algún proyecto, cualquier cosa al alcalde [...] si el alcalde no hace bien, entonces las personas o las comunidades lo sacan a esa persona. Así es, nosotras también, si no lo hacemos bien, puede ser que nos saquen. Yo voy adelante de ellas y ellas van atrás de mí. Ellas ya conocen sus derechos, ya no tienen miedo de salir... Sabemos que tenemos dere-

22 En el taller internacional organizado por el CIESAS y coauspiciado por la Academia Británica de la Ciencia (Cuernavaca, del 21 al 22 de septiembre de 2009), recurrentemente apareció el tema del chisme como el fuerte obstáculo que sufren mujeres indígenas, sobre todo en las comunidades. Agradezco la reflexión de Juan Carlos Martínez sobre la asimetría en el estrés (en comparación con los hombres) de las mujeres para hacer las cosas bien.

chos, nadie nos va a decir que lo que estamos haciendo es malo (T. X., Chicabracán II, 26 de julio de 2009).

En cambio, en la Asdeco, se pone mayor énfasis en el bienestar interior como condición para salir adelante:

Lo que yo he venido a aprender es como una tranquilidad, es como venir a recibir alegría, venir a recibir fuerzas, aliento [...] lo que me encanta es estar con las mujeres: platicar, compartir, reírnos, porque no todo es material. A veces es corazón, y a veces necesitamos platicar o reírnos un rato. Y es como venir a entregarse y venir a dejar todo lo que uno es y recibir también algo para nuestro cuerpo. Así como ahorita, vine a hacer un poco de ejercicio, me vine a relajar. Y mientras ustedes nos enseñan, más necesitamos y más queremos aprender. Es como dicen las personas, hay que sembrar para cosechar. Entonces ustedes ahorita están sembrando, sembrando y sembrando. Es lo que yo siento (C. M., Pajuliboy, 28 de julio de 2009).

Formar la Red de Mujeres para tener acceso a los proyectos y para participar en procesos de seguridad alimentaria, salud y educación, se hace sobre la base firme de sanación, valoración y empoderamiento.

Abordaje de los problemas por la Municipalidad Indígena

En la sección anterior vimos la manera en que la Conic y la Asdeco trabajan con las mujeres mayas en las comunidades; ahora quisiera captar la manera en que la Municipalidad Indígena trata a las mujeres y la resolución de los problemas que éstas sufren. En la actualidad, la Municipalidad Indígena tiene dos sedes: la histórica, en la plaza central a un costado de la Municipalidad o gobierno local, donde las autoridades indígenas atienden a las personas que presentan los casos y las disputas a resolver; la segunda sede data del año 2006, cuando la Municipalidad Indígena recuperó el terreno donde estaba el edificio de Correos que originalmente era suya (Macleod y Xiloj, 2011). Estuve en esa casa —adornada con murales de las autoridades en su traje ceremonial, su vara y *tzute* o pañuelo cubriendo la cabeza— para entrevistar, primero a Norma Itzep y luego a las autoridades. Como es su costumbre, me recibieron con gran cordialidad y formalismo. De las 32 autoridades, fueron tres con quienes platicué en esa ocasión: don José Jorge Tecún (de Chuabaj), el primer alcalde Padre Eterno, don Diego Tol Tebelán (de Cantón Quiejel) el principal VIII, y don Tomás Morales Sui (de Chichicua I) el décimo principal. Me invitaron a almorzar con ellos, y conversamos en una mezcla de español y k'iche' con el apoyo de su traductora oficial, una mujer joven de Chichicastenango.

Más adelante retomaré partes de la entrevista con las autoridades; ahora recurro a la voz de Norma Itzep —que antes trabajaba con mujeres en la Asdeco y ahora acompaña a la Municipalidad Indígena— para transmitir la textura de cómo las autoridades tratan los casos de mujeres que están viviendo maltrato:

Las mujeres se pueden desahogar lo que están sintiendo; por ser los señores ya mayores de edad, les tienen mucha confianza [...] en decir cómo inició el problema y cómo va el problema y qué es lo que ellas quieren. Hemos visto cómo se da esa forma de escucha hacia la mujer porque ellos ven, en este caso, a las mujeres como sus hijas, como las hijas que pueden estar teniendo esos problemas. Y ellos saben que la mujer juega un papel muy importante dentro de la sociedad y dentro de la vida ...

El caso que hemos visto más es de violencia hacia la mujer. Son escuchadas y eso les permite también confiar ... En uno de los casos de violencia se escuchó primero a la señora, quien estaba sufriendo violencia y que nunca había podido decírselo a nadie, ni siquiera a sus padres porque tenía la pena [...] tenía el miedo de que no fuera escuchada y de que sus padres dijeran que “Eso es así”. De que un matrimonio es así y que la mujer tiene que aguantarse en todo ... En este caso, decía, que ya no aguantaba más, porque era muy seguida la violencia a ella misma y a sus hijas. Lo que los señores hicieron, le dijeron de que ella era una mujer, sobre todo un ser humano y que valía mucho. Y que una unión —de hecho, en lo civil o en lo religioso— no significaba que la mujer tenía que pasar muchas situaciones. Sino que la mujer tiene su derecho de expresarse, de decir qué es lo bueno y qué es lo malo para ella [...] lo que también ellos querían era que la mujer tomara una decisión. Y, ¿qué decisión iba a tomar? Ellos le decían, “Bueno, una de las decisiones que nosotros queremos es que estés muy consciente que el estar sola no significa que va a estar sola para siempre” [...] que iba a sentirse valer por ella misma y que si el esposo la agredía verbalmente, físicamente, siempre había estado sola, y que el hecho que estuviera haciéndole daño no significaba que estaba con ella [...] le hacen conciencia a la mujer que ella vino sola al mundo y que en el mundo se va complementando con el hombre. Pero que si ese complemento no es para bien para ella y para sus hijos, no pueden seguir en esa lucha o en esa pelea. Porque ellos dicen “¿Qué ejemplo le están dando ustedes a sus hijos? Es un ejemplo malo que les están dando a sus hijos que en un matrimonio tiene que ser pelea y pelea, y no es así” (N. I., Chichicastenango, 27 de julio de 2009).

Es interesante la manera en que las autoridades de la Municipalidad Indígena tienen la empatía y la capacidad de escucha para con las mujeres, colocándolas en el centro del proceso. Cada caso es particular —no hay “costumbres” preestablecidas que rezan “eso es así”—, más bien, el bienestar y la autovaloración de la mujer cobran una importancia fundamental. Por otra parte, el *ejemplo*, como medida pedagógica para los hijos, es clave en el

derecho maya y forma la base del "buen actuar". Norma Itzep explica el proceso de negociación entre la pareja:

Es una primera reunión que se tiene con la señora, de escuchar. Luego la orientan y dejan un tiempo para que ella analice y piense qué decisión va a tomar. Esa decisión no va a ser sola, sino que posteriormente de escuchar a la señora se le convoca al esposo a que venga y a que dé a conocer cuáles son sus problemas y por qué es que él agrede y por qué él no está respondiendo a una responsabilidad que tiene, en este caso, con la señora. Entonces se escucha también al señor, expone, le hacen conciencia también que si realmente quiere a la señora, ¿quiere seguir con ella? o si sólo le está causando mucho daño. Mucho daño físico y mucho daño interno, espiritual. Entonces se ha dejado un tiempo en esto. [Con] algunas señoras [...] los esposos han querido reconciliarse, otros no. En el caso de la señora que no quiso reconciliación, fue porque ella ya había llegado a su límite de mucho tiempo que estaba esperando un cambio en el esposo. Entonces el esposo ya no quiso seguir también con la señora, lo único que se tuvo, en este caso, es que el señor se comprometió a dar una cierta cantidad cada mes a la señora. Se lo viene a dejar a los señores de la Municipalidad Indígena, ellos lo reciben y le dan un recibo. Y la señora lo pasa a recoger a cada fin de mes. En cada fin de mes también los señores preguntan cómo está ella, qué está haciendo con sus hijos, qué está haciendo con su vida y cómo se siente (N. I., Chichicastenango, 27 de julio de 2009).

Podemos constatar aquí que las autoridades indígenas también ejercen una función de servicio, para asegurar la responsabilidad del esposo en la manutención de sus hijos. También actúan como intermediario dando seguimiento al estado anímico de la mujer separada.

La manifestación que ha hecho esta señora es que ella se ha mantenido más libre, más sana, porque antes se mantenía muy enferma cuando estaba con el esposo. Y que ahorita lo que está haciendo ella es trabajar el tejido y eso le permite ayudar a sus hijos. Que sus hijos vayan a la escuela y con lo poquito que le brinda el señor, que casi son trescientos quetzales al mes, no le permite mejorar sus condiciones de vida, verdad. Pero que en condiciones, podríamos decir espirituales, ella se ha sentido mucho mejor [...] [puesto] que le han hecho conciencia de que si no se puede establecer una relación con el esposo, se puede dar esa separación. No necesariamente tienen que vivir juntos si no hay una buena comunicación, si ya no hay respeto (N. I., Chichicastenango, 27 de julio de 2009).

En este abordaje, la Municipalidad Indígena prioriza el bienestar y la tranquilidad de las mujeres, promueve que tomen decisiones sobre su propia vida. La "complementariedad" está presente, pero ésta, lejos de ser una condición "automática" entre hombre y mu-

jer, se crea con la buena comunicación y el respeto. Aunque el matrimonio tiene mucha importancia para las autoridades, la armonía y el bienestar están por encima de los lazos conyugales. Las autoridades, por el respeto que suelen inspirar, ayudan a las mujeres frente a las actitudes regulatorias de los padres, al manifestar que la hija no tiene que seguir aguantando el maltrato. En otras ocasiones, también pueden señalar la negligencia o el mal ejemplo de los padres, cuando un hijo o una hija vayan por “mal camino”. La separación no es vista como un derecho o una opción y decisión ligera, sino como una medida en última instancia, cuando el bienestar de la mujer y de los hijos está en riesgo.

Cosmovisión, género y valores mayas

En otros trabajos he explorado las maneras en que mujeres mayas —profesionales, intelectuales y lideresas— están recuperando y resemantizando los principios de las epistemologías indígenas, como la complementariedad, la dualidad y el equilibrio en su lucha por la equidad entre hombres y mujeres y en la elaboración de sus horizontes emancipatorios (Macleod, 2008). En los casos de la Asdeco y la Conic, al igual que no se traslada el trabajo de derechos a las comunidades de forma “teórica”, tampoco se promueven las teorizaciones que intelectuales mayas hacen de los valores, principios y preceptos de la cosmovisión. En las *Políticas de género desde la Cosmovisión Maya* de la Conic, la asesora kaqchikel, María Luisa Curruchich, guía la reflexión de la siguiente manera:

Desde la cultura Maya, el cuestionamiento se inicia en identificar las causas por las cuales se han dejado las prácticas de los principios de la Cosmovisión, dualidad, complementariedad y equilibrio, principios aún presentes y vivos en las relaciones con los elementos circundantes, en la memoria histórica, en el discurso ceremonial, presente en la expresión idiomática y ausente en la práctica entre hombres y mujeres en la cotidianidad (Conic, 2007: 15).

Las autoridades de la Municipalidad Indígena parecieran estar más imbuidas en este tejido de significados por el cargo que ejercen, por hablar poco el castellano y no tener tanta escolaridad y observar menor contacto con los discursos externos. Su visión de complementariedad entre mujeres y hombres está fundamentada en la dignidad humana, en la no violencia y el trato con “respeto”. No cuestionan los roles y división de labores, aunque éstos tampoco son rígidos: las mujeres están desarrollando nuevas actividades económicas —como estar a cargo de una pequeña tienda— y se ha promovido un proceso de acercamiento entre la Municipalidad Indígena y las comadronas en su calidad de autoridades.

En la Conic hay una crítica saludable de una tendencia a solapar el discurso cosmogónico con la práctica:

A mí me parecen excelentes los principios de la cosmovisión, pero la pregunta es ¿cómo hacerlo? Unos sólo llenan la boca de palabras ... Pero tenemos que decir que el machismo es un problema, lo trajeron pero lo hemos asumido. Nuestra cosmovisión es aplicable hoy en día, pero hay un problema de desigualdad entre nosotros —en cuanto a los finqueros, no nos quedamos callados, pero también hay desigualdad entre hombres y mujeres— (D. S., Ciudad de Guatemala, 21 de julio de 2009).

Toca el problema muy real de las relaciones de poder y la resistencia de algunos hombres cuando sus privilegios se ven amenazados. La Conic busca “rescatar la cosmovisión”. Las lideresas hablan de prácticas que todavía existen en las comunidades: se pone el énfasis en lo colectivo, en las prácticas relacionadas con la agricultura, en la convivencia comunitaria, en los consejos, o el *pixab'*, que se dan en momentos clave, como es el matrimonio, o en la impartición de justicia para orientar y corregir. Sin embargo, las mujeres en la Conic entienden que la complementariedad “no se enfoca sólo en los seres humanos, en las relaciones entre mujeres y hombres, sino es toda la vida”. Esto sugiere que, en términos de género, basan sus estrategias en los derechos para combatir la desigualdad más que en los preceptos cosmogónicos.

En la Asdeco, recuperar la cosmovisión y la complementariedad tiene que ver no sólo con la manera de valorar las formas de “buen vivir” de los ancestros, sino también con el objetivo de convertirlas en prácticas que mejoren la calidad de vida de las mujeres, de los hombres y de los jóvenes en la actualidad.

Lo que realmente hacemos es evidenciar de que para nosotros el valor de la mujer y el hombre es el mismo, porque el Ser Supremo así lo visualiza; nadie es más, nadie es menos. En años anteriores, hace mucho tiempo, ni siquiera habíamos nacido nosotros, a la mujer se le ubica en un espacio bastante importante, porque es la que da vida al ser humano (J. X., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

Además de los valores del respeto y la palabra, también está el ejemplo, por eso a menudo se refieren a las autoridades de la Municipalidad Indígena. No se trata de idealizaciones —y exigen que los que vengamos de afuera tampoco idealicemos—, sino que son pautas de “buen vivir” y maneras de avanzar para mejorar la calidad de vida y potenciar las capacidades de las mujeres y de los hombres en las comunidades. Se trata de una forma endógena: mirar hacia adentro de la vida comunitaria para encontrar claves que se pueden potenciar:

el reto de Asdeco es captar la cosmovisión en las comunidades, cómo sensibilizar tanto al hombre como a la mujer, que la mujer juega un papel muy importante dentro la sociedad. Porque ahora las mujeres se organizan, velan por sus intereses. Es un gran paso que han dado como mujeres. Porque por todo lo que se vivió en los años ochenta, el terremoto, ha habido tanto sufrimiento. La mujer ha tenido un silencio interior, y eso la limita. Eso es el trabajo nuestro. Cómo rescatar la cultura, los principios de nuestros antepasados, cómo lograr la armonía. Habría que mirar a la historia, se ve ahora, pero ahora es muy poco. Cómo rescatar eso, cómo rescatar a las autoridades ancestrales, para compartir con los jóvenes [...] cómo se daba antes el respeto. (Z. C., Chichicastenango, 28 de julio de 2009).

En este proceso, su “caja de herramientas” se nutre de conceptos y discursos internos y externos, adaptados a la realidad local.

Un elemento que surgió en todas las reuniones fue la pérdida del “respeto”:

Antes, nuestros abuelos y abuelas mantenían mucho el respeto y vivieron mucho tiempo. Vivieron mucho tiempo porque tenían muchas ideas. Por ejemplo, cuando se casa alguien, antes estaba la costumbre. Se tiene un proceso para cada casamiento, pero ahorita ya no se hace así. Ya los jóvenes no lo hacen de esa manera, como que acabó el respeto. Como ahorita que apareció lo del calendario maya que practicaban antes, pero ahora ya casi no se practica. Eso es lo que practicaban nuestros abuelos. Antes se usaba mucho y se practicaban las costumbres, pero ahora ya no. Ahora ya no se respetan entre hombres y mujeres (A. S., Pujujil I, 25 de julio de 2009).

La preocupación reiterada en que “se ha perdido el respeto” y en que los jóvenes “ya no creen como los ancestros lo hacen” es indicativa de una pérdida de orden y de forma de vida. Ya no es como antes, pero tampoco hay acceso al mundo de consumo difundido a través de los medios masivos de comunicación. Esto implica un espacio en falso, una pérdida de normas. La normatividad regula la vida cotidiana; para lograr el equilibrio, Viaene señala que entre los Q'eqchi', “el énfasis no es[tá en] la lucha entre el orden y el caos, sino en alcanzar la armonía entre estos dos conceptos a través de la vergüenza, el respeto y la obediencia” (Viaene, 2009: 5). Esta armonía tiene un carácter regulatorio; la pregunta, más bien, es si implica o no el “buen vivir” de las mujeres. Los chismes regulatorios y la vergüenza que traban a las mujeres y las envuelven en un “silencio interior” evidentemente no son buenos para ellas. Sin embargo, “la actitud de obediencia y respeto identifica el reconocimiento y conciencia de los valores” (Viaene, 2009: 5) puede ser un espacio —también regulatorio— donde las mujeres son valoradas y respetadas. Esto pone en evidencia que se trata de un terreno discursivo en disputa y en movimiento, en el que se negocian diferentes significados. A la vez pone bajo escrutinio el concepto de Boaventura de Sousa

Santos del potencial “emancipatorio” o “regulatorio” —como la vara para medir lo positivo y negativo— y surge la duda de si no hay en estos criterios un trasfondo liberal en los conceptos subyacentes de libertad, buena vida y naturaleza de la persona.

Podemos ver la calidad de “cambiar permaneciendo” o “permanecer cambiando” de la cultura y las pautas del “buen vivir” en las reflexiones de las autoridades indígenas. Don Diego retoma el tema de la pérdida del respeto, pero lo teje con lo positivo de que en la actualidad se están recuperando las ideas de los ancestros y que las mujeres tienen “derechos”:

El problema es con el marido, a veces con los jóvenes porque estamos viendo ahora que cambió bastante, perdió el respeto [...] ellos ya no creen como los ancestros lo hacen [...] pero gracias a Dios ahora quiere caminar otra vez más la idea de nuestros ancestros. Tenemos que retomar otra vez el respeto. El respeto se perdió, por esa razón hay muchos problemas con las mujeres, porque el hombre ya no tiene respeto a las mujeres [...] hay unos que por el machismo no dan cuenta cuál es el derecho de la mujer, porque gracias a Dios en estos tiempos siempre tiene derecho la mujer. Y tiene que tener igual derecho para que juntos caminemos (D. T., Chichicastenango, 27 de julio de 2009).

En esta reflexión profunda, don Diego deja ver la manera en que la cosmovisión —o “como los ancestros lo hacen”— se conjunta con el cristianismo y con el discurso de los derechos, combinándose en una recuperación de la cultura que es fluida y que busca la restitución de un orden, una tranquilidad o “equilibrio”, proyectándose como un horizonte de buen vivir.

Reflexiones finales

Las reformas y políticas multiculturales del Estado han creado un ambiente más propicio para la colocación de demandas de reconocimiento de los pueblos indígenas, aunque esto no se ha traducido a robustas políticas públicas con pertinencia cultural. La falta de financiamiento de las “ventanillas indígenas” implica su poco impacto en las comunidades del altiplano. Organizaciones como la Conic y la Asdeco —e incluso la Municipalidad Indígena— actúan como bisagras entre las reformas multiculturales desde arriba, la “globalización cosmopolita desde abajo”, y las comunidades. Negocian con el Estado y las agencias de cooperación, tratando también de incidir con sus visiones y reivindicaciones. Forman parte activa de la lucha por los derechos individuales y colectivos, los significados del multiculturalismo y por ensanchar los espacios y voces propias de los pueblos y comunidades indígenas. Sally Engle Merry empieza su libro *Human Rights and Gender Violence* señalando

que “la circulación transnacional de personas e ideas está transformando el mundo en que vivimos, pero captar su plena complejidad es extraordinariamente difícil” (Merry, 2006: 1, traducción mía). En este capítulo he tratado de captar la manera en que los discursos transnacionales sobre los derechos se desenvuelven y se traducen en las comunidades, distanciándose enormemente de la visión liberal bajo la cual fueron concebidos. Esto no demerita la fuerza que conceptos clave —como “tener derecho”— tienen para mujeres y hombres indígenas en sus procesos de “buen vivir”.

Un aspecto que sobresale en las comunidades son los grandes problemas de desigualdad: extrema pobreza, distribución inequitativa del ingreso y riqueza, falta de empleo. Pero no sólo la situación económica y social de las mujeres es crítica, sino que las comunidades también han sido sacudidas por cataclísmicas fuerzas externas. Aparte de los desastres naturales que vuelven a postrar a las comunidades en la pobreza socioeconómica, el conflicto armado y la globalización han destrozado el tejido social comunitario. Esto se percibe en la constante mención de problemas, de *meb’ail*, de “miedo”, “vergüenza”, “necesidad”, sentirse desvalida por no tener “conocimientos”, por no “leer y escribir”, por no hablar la “castilla”. Éstos son indicativos de la exclusión social y se juntan con la “tristeza” y el “sufrimiento” de las mujeres.

En este contexto, el papel de la Asdeco, de la Conic y de la Municipalidad Indígena ha sido vital, en el caso de las mujeres de las comunidades que se estudiaron. El acierto de la Asdeco de trabajar en las áreas de sanación y empoderamiento de las mujeres otorga una base sólida para que ellas puedan incorporarse a las diferentes actividades de desarrollo integral. La promoción de la dignidad humana de las mujeres por parte de la Municipalidad Indígena, y que las mujeres tomen sus propias decisiones concernientes a sus vidas es muy distinto a algunas prácticas represivas de los usos y costumbres documentadas en otras experiencias locales. Sentir “como sus hijas” a las mujeres puede provocar reacciones de “paternalismo” en círculos feministas, pero quizás no en las mujeres de las comunidades que están librándose de la violencia intrafamiliar con el apoyo de estas autoridades. La Conic, aunque no se da abasto con el gran número de comunidades, está avanzando no sólo en promover la conciencia de que las mujeres “ya tienen derechos”, sino también en procesos individuales y colectivos de mujeres que están “trazando un proyecto de vida”. Así, mientras que la Asdeco enfatiza en la valoración, la superación del sufrimiento y la sanación, la Conic prioriza la organización y la participación, y la Municipalidad Indígena resalta la voz y la autovaloración de las mujeres. Los diferentes enfoques tienen un impacto extraordinario en la vida cotidiana de las mujeres, no obstante los fuertes problemas estructurales no resueltos.

Phillips señala que la gente que vive en condiciones de injusticia y desigualdad tienden a ajustar sus expectativas “hacia abajo” para poder sobrevivir, “las percepciones de lo que es deseable siempre están formadas y constreñidas por las percepciones sobre qué es posible” (Phillips, 2002: 128, traducción mía) y sugiere que “las que más subordinadas pueden

ser las que menos reconocen la injusticia de su posición. Puede ser que sean las afuerinas y no las de 'adentro' que están mejor colocadas para juzgarlo" (Phillips, 2002: 129). Este autor admite que ésta no es una "conclusión confortable", por el riesgo de ser malinterpretada como "batalla entre modernidad y tradición" (Phillips, 2002: 129). En este capítulo he tratado de ilustrar que, al contrario, estas instancias "más de adentro", como son las autoridades de la Municipalidad Indígena, las mujeres de la Asdeco y las de la Conic están mucho mejor ubicadas que los actores externos —organizaciones urbanas de mujeres, ONG nacionales e internacionales y el Estado—, para incidir en los procesos de promoción del "buen vivir" de las mujeres en las comunidades, tomando "lo que sirve" de los discursos transnacionales y combinándolos con valores y normas propias también resemantizadas. El estar "más cerca" puede implicar que los "horizontes emancipatorios" se alejen de los discursos globales de los derechos humanos, de las utopías de las izquierdas o de la liberación feminista, pareciendo desde estas perspectivas hasta regulatorios, conservadores e incluso opresivamente colectivos. A este respecto termino con la cita que da Dembour de Panniker: "Los derechos humanos [y, yo añadiría los marcos emancipatorios y concepciones del "buen vivir"] son una ventana a través de la cual una cultura particular visualiza un orden humano justo para sus individuos. Pero los que viven en esa cultura no ven la ventana" (Panniker, en Dembour, 2001: 70).

Coincido, así, con la afirmación de Dembour: "Tenemos que aceptar que hay varias visiones valiosas de cómo lograr la dignidad humana" (Dembour, 2001: 70); estas mujeres nos están señalando una. Quizás el espacio de convergencia se sitúa no en la visión emancipadora en sí, sino en los aspectos no negociables de la dignidad humana de las mujeres, como son la valoración y el respeto, una vida libre de violencia, el control sobre el propio cuerpo y las oportunidades para potenciar capacidades y ensanchar horizontes. Mientras que los derechos forman un ámbito compartido, a pesar de sus diferentes apropiaciones y significaciones, la revitalización cultural e identitaria se da en un terreno mucho más disputado. Para mucha gente, ésta, seguramente huele a "esencialismo". Pienso, más bien, que responde al consuelo que el refugio en las raíces de la cultura y la espiritualidad brinda a mujeres que han pasado por inimaginables sufrimientos a causa de la guerra, la pobreza material y los recurrentes desastres naturales.

Referencias

- ActionAid (2005). "Rights to End Poverty (2005-2010)", disponible en <http://www.actionaid.org/assets/pdf/EndPoverty_LongVersion.pdf>, consulta: 11 de agosto de 2010.
- AIDPI (Atenção Integrada às Doenças Prevalentes na Infância) (1995). *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, México, 31 de marzo.

- Asdeco (Asociación de Desarrollo Comunitario) (2005). *Informe sistema jurídico maya en Chiwila, Chichicastenango, Guatemala*.
- Álvarez Medrano, Carmen (2006). "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?", en Aura Estela Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance (INWA), Ciudad de Guatemala.
- Ba Tiul, Kajkoj Máximo (2004). "De la autonomía al multiculturalismo: Guatemala hacia un baq'tun descolonizado", ponencia para el Congreso de Pluralismo Jurídico (RELAJU), Quito.
- Barrig, Maruja (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*, Buenos Aires, CLACSO-ASDI, disponible también en <<http://www.clacso.español/htm/libros/barrig/barrig/html>>, consulta: 6 de julio de 2009.
- Barrios, Lina (1998). *La Alcaldía Indígena en Guatemala: de 1944 al presente*, Ciudad de Guatemala, Universidad Rafael Landívar/Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, (Serie Socio-cultural).
- Bartolomé (1996). "La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabás, *La pluralidad en peligro*, México, INAH/INI.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.) (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. 1: Introducción y análisis general*, Ciudad de Guatemala, Flacso Guatemala/CIRMA/Cholsamaj.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003). *Once años de lucha por el rescate de la cultura maya y la Madre Tierra*, Ciudad de Guatemala, Coordinadora Nacional Indígena y Campesina/Cholsamaj.
- Batliwala, Srilatha (2007). "Putting Power back into Empowerment", disponible en <http://www.opendemocracy.net/article/putting_power_back_into_empowerment_0>, consulta: abril de 2010.
- Carmack, Robert M. (ed.) (1988). *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press.
- CEH (comisión para el Esclarecimiento Histórico) (1999). *Guatemala. Memoria del silencio Tz'inil na'tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Ciudad de Guatemala.
- Ceto, Pablo (2009). "Rebelión indígena, lucha campesina y convergencia estratégica con el movimiento revolucionario guerrillero en Guatemala. Reflexiones y testimonio", ponencia para panel organizado por Flacso Guatemala, Congreso LASA 2009, Río de Janeiro.
- Cojtí Cuxil, Waq' Q'anil Demetrio (2005). *Ri K'ak'a' Saqamaq' pa Iximulew: la difícil transición al Estado multinacional. El caso del Estado monoétnico de Guatemala: 2004*, Ciudad de Guatemala, Cholsamaj.
- Cojtí Cuxil, Waq' Q'anil Demetrio, Elsa Son Chonay y Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján (2007). *Ri K'ak'a' Runuk'ik Ri Saqamaq': Nuevas perspectivas para la construcción del Estado*

- multinacional: propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, Ciudad de Guatemala, Convergencia Maya Waqib' Kej/Fundación Cholsamaj.
- Conic (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) (2007). *Políticas de género desde la cosmovisión maya*, Ciudad de Guatemala, Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic).
- Conic (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) (2000). "Que se oiga y se escucha nuestra voz", en *Memoria de la Primera, Segunda y Tercera Conferencia Nacional de la Mujer*, Ciudad de Guatemala, Secretaría Nacional de la Mujer de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic).
- Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour y Richard A. Wilson (2001). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cumes, Aura (2007). "Multiculturalismo y 'unidad nacional' en Guatemala: dinámicas de ma-yanización en un contexto turbulento e ideologizado", ponencia en el Coloquio Internacional Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad, Monterrey, del 29 al 31 de octubre.
- Dembour, Marie-Bénédicte (2001). "Following the Movement of a Pendulum: between Universalism and Relativism", en Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour y Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights, Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Duarte Bastián, Ángela Ixkic (2007). *Memorias del encuentro-taller Compartiendo Experiencias: aportes y retos de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos*, México, CIESAS (Papeles de la Casa Chata).
- Esquit, Edgar (2008). *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, Siglo XX*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- Esquit, Edgar (2003). "Relaciones entre Estado y pueblos indígenas. Los mayas de Guatemala en la lucha por sus derechos específicos", en *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*, Lima, Oxfam América/Fundación Ford.
- Esquit y Ochoa (1995). *El respeto a la palabra, el orden jurídico del pueblo maya*, Guatemala, Centro de Estudios de la Cultura Maya (Cecma).
- Falla, Ricardo (1992). *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria (Colección 500 Años, vol. 1).
- Figueroa, Carlos (1991). *El recurso del miedo: ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*, San José de Costa Rica, Programa Centroamericano de Investigaciones/Secretaría General del CSUCA/Editorial Universitaria Centroamericana.
- Fraser, Nancy (2002). "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de la justicia", en *Informe Mundial de la Cultura 2002*, UNESCO, disponible en <www.crim.unam.mex/cultura/informe>, consulta: septiembre de 2009).

- González, Matilde (2002). *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio k'iche' (1880-1996)*, Guatemala, AVANCSO (Cuadernos de Investigación núm. 17).
- Hale, Charles R. (2006). *Más que un indio: racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, School of American Research Resident Scholar Research Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (ed.) (2008). *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (1994). "Entre la violencia doméstica y la opresión cultural: la ley y la costumbre a los ojos de las mujeres", *Americas & Latinas: A Journal of Women and Gender*, Center for Latin American Studies, pp. 18-26.
- Hernández Ixcoy, Domingo (2009). "Una rebelión indígena y campesina en el altiplano central de Guatemala", ponencia para el panel organizado por Flacso Guatemala, Congreso LASA 2009, Río de Janeiro.
- Kalny, Eva (2003). *La ley que llevamos en el corazón, una aproximación antropológica a los derechos humanos y normas familiares en dos comunidades mayas (Sacapulas, Quiché)*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (Avanco) (Colección Autores Invitados).
- Macleod, Morna (2008). *Luchas político culturales y autorrepresentación Maya en Guatemala*, tesis de doctorado, Estudios Latinoamericanos, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Macleod, Morna y Josefa Xiloj (2011). "Justicia, dignidad y derechos colectivos: acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango", en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.), *Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, CIESAS, pp. 465-486.
- McAllister, Carlota (2002). *Good People: Revolution, Community, and Conciencia in a Maya-K'iche' Village in Guatemala*, tesis de doctorado, Baltimore, The Johns Hopkins University.
- Merry, Sally Engle (2006). *Human rights and Gender Violence: Translating international law into local justice*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Merry, Sally Engle (2006). "Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: Debates contemporáneos en antropología jurídica", conferencia magistral en el V Congreso de Pluralismo Jurídico, octubre, Oaxtepec, Morelos.
- Merry, Sally Engle (2001). "Changing Rights, Changing Culture", en Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, y Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights, Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-55.
- Minugua (Misión de las Naciones Unidas en Guatemala) (2003). *Misión de verificación de las Naciones Unidas en Guatemala*, disponible en <http://www.un.org/spanish/Depts/dpko/dpko/co_mission/minugua.htm>.
- Morales López, Henry (2007). *¿Por qué tanta frustración? La cooperación Internacional en la década de la agenda de la paz en Guatemala*, Guatemala, Editorial de Ciencias Sociales.

- Okin, Susan Moller (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Oxfam Internacional (2007). Plan Estratégico "Exigimos Justicia" 2007-2016, disponible en <<http://www.oxfam.org/es/about/accountability/plan-estrategico>>, consulta: 1 de octubre de 2009.
- Phillips, Anne (2002). "Multiculturalism, Universalism, and the Claims of Democracy", en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (eds.), *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, pp. 115-140.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas de Desarrollo) (2009). Human Development Report 2009-HDI rankings, disponible en <<http://hdr.undp.org/en/statistics/>>, consulta: 6 de octubre de 2009.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas de Desarrollo) (2008). *Informe de desarrollo humano*, disponible en <<http://desarrollohumano.org.gt/content/indh-20072008>>, consulta: 4 de octubre de 2008.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas de Desarrollo) (2005). *Diversidad étnico cultural: la ciudadanía en un Estado plural*, Guatemala, Informe Nacional de Desarrollo Humano.
- Popkin, Margaret L. (1996). *Civil Patrols and their Legacy, Overcoming Militarization and Polarization in the Guatemalan Countryside*, Washington, The Robert F. Kennedy Memorial Center for Human Rights.
- Pop No'j (2009). *Política institucional de equidad entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya*, Guatemala, Maya Na'oj.
- Powercube (s.f.). *Understanding Power for Social Change*, disponible en <<http://www.powercube.net/>>, consulta: 13 de octubre de 2009.
- Ramos, Alcida Rita (2007). "¿Hay un lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, pp. 231-261.
- Remhi (Recuperación de la Memoria Histórica) (1998). *Guatemala nunca más*, Informe del Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica, Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). "Can Law be Emancipatory", disponible en <www.geocities.com/relaju/souzasantos>, consulta: 12 de junio de 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH)/UNAM.
- Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez-Garavito (2005). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sieder, Rachel (2009). "Reflexiones teóricas en torno a los derechos de los pueblos indígenas", ponencia en el coloquio "Antropología Jurídica, Derechos Humanos y Derechos Indígenas", UNAM-Facultad de Derecho, 1 de septiembre.

- Sieder, Rachel (2006). "El derecho indígena y la globalización legal en la posguerra guatemalteca", *Alteridades*, vol. 16, núm. 31, pp. 23-37.
- Sieder, Rachel y Jessica Witchell (2001). "Advancing Indigenous Claims through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process", en Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, y Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights, Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sieder, Rachel y Morna Macleod (2009). "Género, cosmovisión y derecho maya en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, México, CIESAS, pp.51-72.
- Son Chonay, Ixtz'ulu' Elsa y Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján (2007). "¿Cumplimiento o incumplimiento de los temas sustantivos? Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos indígenas", en Waq' Q'anil Demetrio Cojtí Cuxil et al., *Ri K'ak'a' Runuk'ik Ri Saqamaq'*. *Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional: propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, Guatemala, Convergencia Maya Waqib' Kej/Fundación Cholsamaj, pp. 13-86.
- Szasz, Margaret Connell (ed.) (1994). *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Stanley, William y David Holiday (2002). "Broad Participation, Diffuse Responsibility: Peace Implementation in Guatemala", en Stephen John Stedman, Donald Rothchild, Elizabeth M. Cousens (eds.), *Ending Civil Wars: The Implementation of Peace Agreements*, Lynne Rienner Publishers, disponible en <<http://www.rienner.com/viewbook.cfm?BOOKID=1280&search=ending%20civil%20wars>>, consulta: 12 de septiembre de 2009.
- Tarrow, Sidney (1998). *Power in Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2008). *Pueblos indígenas, Estado y lucha por tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*, Guatemala, Avancso (Autores Invitados, núm. 17).
- Viaene, Lieselotte (2009). "The Internal Logic of the Cosmos as 'Justice' and 'Reconciliation'. Micro-level Perceptions in Post-conflict Guatemala", ponencia presentada en la Conferencia Internacional Taking Stock of Transitional Justice, del 26 al 28 de junio de 2009, Oxford, Oxford Transitional Justice Research, University of Oxford, UK.