

Los pueblos mesoamericanos  
lo constituimos mujeres y  
hombres en la diversidad

**Rosalva Aída Hernández**  
(editora)

**ETNOGRAFÍAS E HISTORIAS DE RESISTENCIA.  
MUJERES INDÍGENAS, PROCESOS ORGANIZATIVOS  
Y NUEVAS IDENTIDADES POLÍTICAS**

4 Etnografías e historias de resistencia . Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas / Rosalva Aída Hernández Castillo, editora. - México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2008

516 p. maps. 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)  
ISBN 978-968-496-669-7

1. Mujeres - Problemas sociales y morales - México. 2. Mujeres - Problemas sociales y morales - Colombia. 3. Mujeres - Problemas sociales y morales - América Latina. 4. Feminismo - América Latina. 5. Movimientos indígenas - México. 6. Igualdad de género. 7. Mujeres - Derechos. I. t. II. Hernández Castillo, Rosalva Aída, editora III. Serie.

Diseño de portada: Gabriel Salazar

Revisión: Beatriz Stellino y Patricia Cárdenas y Rubio

Ilustración: Luciano Jaimes Mata

Estado de edición: Olga Correa y Armando López

Elaboración de mapas: Antroposig, CIESAS, Israel Hinojosa Baliño

Primera edición: 2008

2008, Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social (CIESAS)

Juárez 222, Col. Tlalpan

C. P. 14000, México, D. F.

edifusion@ciesas.edu.mx

2008, Universidad Nacional Autónoma de México

Programa Universitario de Estudios de Género

Torre II de Humanidades, 7° piso, Circuito

Interior, Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Teléfono: 56 23 97 97  
N: 978-968-496-669-7

Diseño y hecho en México

## Índice

Agradecimientos. . . . . 11

### Introducción

Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina

*Rosalva Aída Hernández Castillo*. . . . . 15

### Capítulo 1

Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia

*Rosalva Aída Hernández Castillo*. . . . . 45

### Capítulo 2

Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de mujeres mayas en Guatemala

*Morna Macleod* . . . . . 127

### Capítulo 3

Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México

*Lina Rosa Berrío Palomo*. . . . . 181



## Capítulo 2

# Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de mujeres mayas en Guatemala

Morna Macleod

*Si las mujeres mayas han resistido durante siglos, ahora que conocen su historia, sus victorias y esa fuerza escondida, podrán ser capaces de aclarar, discutir, negociar, pedir y levantar su dignidad.*

Emma Chirix, maya Kaqchikel

Ha habido en años recientes en Guatemala un aumento significativo de mujeres mayas en espacios públicos, en la participación política y la organización social, en la elaboración de textos y la producción simbólica político-cultural, así como en la lucha por el reconocimiento y por sus derechos como personas, como mujeres y como pueblo. Este capítulo explora este proceso, tanto en términos descriptivos—documentando los espacios que las mujeres mayas están ganando—<sup>1</sup> como en términos analíticos. ¿Qué significan estos procesos para las mujeres mayas? ¿Cuáles son sus puntos de vista, formas de interpretar su realidad, intereses y aspiraciones? Las mujeres indígenas han sido borradas de la historia, de la acción colectiva, y representadas por otros. Partiendo de sus voces, percepciones y análisis, bus-

<sup>1</sup> Hacer este balance es difícil pero necesario, pues quedarse solamente en la parte descriptiva le restaría profundidad y densidad al trabajo, y no incluirla descontextualizaría los debates y los haría “flotar” y divorciarse de la realidad histórico-social en que se desarrollan.

co teorizar sobre sus discursos y sus prácticas. Mi afán no es hablar por las mujeres mayas, sino facilitar este espacio para hacer escuchar la diversidad de sus puntos de vista, anhelos y aspiraciones, sobre todo los de las dirigentes medias e intelectuales orgánicas.<sup>2</sup> En este sentido, me sitúo como puente o como traductora, aunque también ofrezco mis propias interpretaciones como acompañante y estudiosa de estos procesos y temas tan complejos, sugerentes y actuales.

A partir de una reconstrucción histórica de la génesis política del movimiento maya actual, exploro el contexto en que emergió y las razones por las cuales un creciente número de mujeres mayas ha logrado romper el cerco del silencio, fortalecer su proceso de empoderamiento y ejercer su “agencia social”.<sup>3</sup> Luego, con las reflexiones de varias mujeres mayas, ilustro las múltiples e imbricadas lógicas de opresión de las cuales quieren liberarse, así como los matices y prioridades de sus visiones dentro del movimiento maya, donde tienen sus puntos de encuentro y también sus diferencias, como las tiene cada una de ellas en diferentes etapas de su vida. Considero que esta diversidad es justamente lo que le da riqueza, textura y dinamismo a su producción político-cultural y a su praxis. Pondré especial atención –tanto por lo novedoso como por lo polémico– en la manera en que un creciente número de mujeres mayas está retomando los conceptos de la complementa-

<sup>2</sup> Utilizo el término “intelectual orgánico” en el sentido gramsciano, para referirme –en este caso– a las mujeres mayas campesinas y profesionales que están desarrollando una praxis y produciendo conocimientos, discursos y textos político-culturales en los ámbitos público y social. He optado por priorizar este grupo de mujeres porque: 1) constituyen una fuerza emergente y poco visibilizada dentro del movimiento maya, con planteamientos frescos y sugerentes; 2) se han comprometido con por el mejoramiento de la situación y la condición de las mujeres mayas, mediante procesos organizativos, de análisis, de reflexión y con publicaciones; y 3) conozco personalmente a estas mujeres, lo que me permitió lograr entrevistas profundas y diálogos francos.

Entiendo el concepto de *agency* o “agencia social” como la capacidad de acción autónoma que tienen los actores sociales –en este caso las mujeres mayas– dentro de las limitaciones estructurales en que se desarrollan sus vidas, es decir, reconociendo la tensión existente entre la posibilidad de acción y las estructuras y lógicas de discriminación que las limitan y oprimen (Hernández, en prensa; McNay, 2000).

riedad, dualidad y equilibrio de la cosmovisión maya, como eje de su lucha liberadora, lo que significa entrar en disputa y negociaciones con los significados asignados a estos conceptos por otros, especialmente por mujeres feministas ladinas,<sup>4</sup> y en las brechas entre discurso y práctica, sobre todo por parte de hombres mayas. Después haré una reflexión más teórica sobre el análisis de la interseccionalidad, para luego situar el análisis de la lucha de las mujeres mayas dentro de la literatura feminista poscolonial. Terminó con unas reflexiones acerca de los retos que estas situaciones implican en el contexto guatemalteco.

Mi relación con Guatemala se remonta a 1983, cuando trabajaba en el campo de los derechos humanos y a raíz de la represión y las masacres; posteriormente me dediqué a unos años a la investigación. Trabajando en la cooperación internacional fui a vivir a Guatemala, donde acompañé por varios años al movimiento maya. En 1996 estudié k’iche’, y a pesar de contar con un manejo incipiente del idioma, este encuentro me ayudó a “abrir los ojos a otra forma de concebir el mundo”. Al regresar a México me dediqué a profundizar mis conocimientos teóricos, y a investigar sobre las luchas de los pueblos y los movimientos indígenas, con especial interés en las mujeres, desde los intersticios de cultura, raza, género y clase; esto, siempre con el deseo de acompañar, desde diferentes espacios, a los movimientos indígenas y al movimiento maya en particular. Mi calidad de mujer blanca, de clase media y extranjera me ha significado ventajas y desventajas. Ventajas, porque al no ser guatemalteca, no entro en la ecuación de tensión indígena-ladina<sup>5</sup> existente en el país. Desventajas, por las representaciones sociales que muchos ladinos hacen de las personas extranjeras en sus rela-

<sup>4</sup> Ladino es el término usado en Guatemala para señalar a los no indígenas; se acerca pero no es intercambiable con el término “mestizo”, pues este último implica un reconocimiento explícito de la población con mezcla indígena y española. Es un término en disputa y no ha sido suficientemente estudiado ni profundizado; tarea pendiente, en la construcción identitaria en Guatemala.

<sup>5</sup> Mientras que sí lo estaría si estuviera trabajando con organizaciones aborígenes australianas o indígenas en otros países angloparlantes.



co teorizar sobre sus discursos y sus prácticas. Mi afán no es hablar por las mujeres mayas, sino facilitar este espacio para hacer escuchar la diversidad de sus puntos de vista, anhelos y aspiraciones, sobre todo los de las dirigentes medias e intelectuales orgánicas.<sup>2</sup> En este sentido, me sitúo como puente o como traductora, aunque también ofrezco mis propias interpretaciones como acompañante y estudiosa de estos procesos y temas tan complejos, sugerentes y actuales.

A partir de una reconstrucción histórica de la génesis política del movimiento maya actual, exploro el contexto en que emergió y las razones por las cuales un creciente número de mujeres mayas ha logrado romper el cerco del silencio, fortalecer su proceso de empoderamiento y ejercer su “agencia social”.<sup>3</sup> Luego, con las reflexiones de varias mujeres mayas, ilustro las múltiples e imbricadas lógicas de opresión de las cuales quieren liberarse, así como los matices y prioridades de sus visiones dentro del movimiento maya, donde tienen sus puntos de encuentro y también sus diferencias, como las tiene cada una de ellas en diferentes etapas de su vida. Considero que esta diversidad es justamente lo que le da riqueza, textura y dinamismo a su producción político-cultural y a su praxis. Pondré especial atención —tanto por lo novedoso como por lo polémico— en la manera en que un creciente número de mujeres mayas está retomando los conceptos de la complementa-

<sup>2</sup> Utilizo el término “intelectual orgánico” en el sentido gramsciano, para referirme —en este caso— a las mujeres mayas campesinas y profesionales que están desarrollando una praxis y produciendo conocimientos, discursos y textos político-culturales en los ámbitos público y social. He optado por priorizar este grupo de mujeres porque: 1) constituyen una fuerza emergente y poco visibilizada dentro del movimiento maya, con planteamientos frescos y sugerentes; 2) se han comprometido con por el mejoramiento de la situación y la condición de las mujeres mayas, mediante procesos organizativos, de análisis, de reflexión y con publicaciones; y 3) conozco personalmente a estas mujeres, lo que me permitió lograr entrevistas profundas y diálogos francos.

<sup>3</sup> Entiendo el concepto de *agency* o “agencia social” como la capacidad de acción autónoma que tienen los actores sociales —en este caso las mujeres mayas— dentro de las limitaciones estructurales en que se desarrollan sus vidas, es decir, reconociendo la tensión existente entre la posibilidad de acción y las estructuras y lógicas de discriminación que las limitan y oprimen (Hernández, en prensa; McNay, 2000).

riedad, dualidad y equilibrio de la cosmovisión maya, como eje de su lucha liberadora, lo que significa entrar en disputa y negociaciones con los significados asignados a estos conceptos por otros, especialmente por mujeres feministas ladinas,<sup>4</sup> y en las brechas entre discurso y práctica, sobre todo por parte de hombres mayas. Después haré una reflexión más teórica sobre el análisis de la interseccionalidad, para luego situar el análisis de la lucha de las mujeres mayas dentro de la literatura feminista poscolonial. Terminó con unas reflexiones acerca de los retos que estas situaciones implican en el contexto guatemalteco.

Mi relación con Guatemala se remonta a 1983, cuando trabajaba en el campo de los derechos humanos y a raíz de la represión y las masacres; posteriormente me dediqué a unos años a la investigación. Trabajando en la cooperación internacional fui a vivir a Guatemala, donde acompañé por varios años al movimiento maya. En 1996 estudié k'iche', y a pesar de contar con un manejo incipiente del idioma, este encuentro me ayudó a “abrir los ojos a otra forma de concebir el mundo”. Al regresar a México me dediqué a profundizar mis conocimientos teóricos, y a investigar sobre las luchas de los pueblos y los movimientos indígenas, con especial interés en las mujeres, desde los intersticios de cultura, raza, género y clase; esto, siempre con el deseo de acompañar, desde diferentes espacios, a los movimientos indígenas y al movimiento maya en particular. Mi calidad de mujer blanca, de clase media y extranjera me ha significado ventajas y desventajas. Ventajas, porque al no ser guatemalteca, no entro en la ecuación de tensión indígena-ladina<sup>5</sup> existente en el país. Desventajas, por las representaciones sociales que muchos ladinos hacen de las personas extranjeras en sus rela-

<sup>4</sup> Ladino es el término usado en Guatemala para señalar a los no indígenas; se acerca pero no es intercambiable con el término “mestizo”, pues este último implica un reconocimiento explícito de la población con mezcla indígena y española. Es un término en disputa y no ha sido suficientemente estudiado ni profundizado; tarea pendiente, en la construcción identitaria en Guatemala.

<sup>5</sup> Mientras que sí lo estaría si estuviera trabajando con organizaciones aborígenes australianas o indígenas en otros países angloparlantes.

ciones con los pueblos indígenas, ya sea calificándolas de ingenuas, de estar en búsqueda de lo “exótico”, de que son paternalistas o de “crear o influir en a los mayas”.<sup>6</sup> Finalmente, las personas no indígenas que escribimos sobre pueblos indígenas siempre estaremos expuestas a ser cuestionadas —y con justa razón— por los indígenas sobre nuestros motivos, intereses y autoridad para representarlos. Mi experiencia ha sido que es posible ser aliado, puente, acompañante o traductor, si las relaciones que se entablan son horizontales, basadas en el respeto, la confianza y la apertura mutua, pero que esto no es un “hecho dado”, y por otra parte, siempre habrá diferentes opiniones y posiciones al respecto entre personas y organizaciones indígenas.

## ANTECEDENTES

Es preciso señalar que en Guatemala la mayoría de la población es indígena,<sup>7</sup> seguida en América Latina sólo por Bolivia<sup>8</sup> en términos porcentuales. En su historia de colonialismo, se mencionan tres “holocaustos” sufridos por el pueblo maya (Cojtí, 1997): el primero, con la conquista o “invasión española” en 1540; el segundo, con la reforma liberal de 1871, cuando fue despojado de la mayoría de sus tierras comunales en aras de la creación de los grandes latifundios de café. Esto estuvo acompañado por el reclutamiento de su mano de obra para trabajar en las fincas cafetaleras como

<sup>6</sup> Mario Roberto Morales dice que “la primera fase del debate tuvo que ver con la pugna entre los criterios esencialistas del multiculturalismo diferencialista que varios antropólogos estadounidenses insuflaron a los emergentes dirigentes del ‘movimiento maya’”, como si los miembros del movimiento maya no tuvieran capacidad reflexiva y criterios propios (2003; las cursivas son mías).

<sup>7</sup> Dada la complejidad de los criterios en los censos, es imposible contar con datos exactos sobre el porcentaje de población maya en el país; la estimación más frecuente es de 60%, aunque el último censo nacional la sitúa alrededor del 45 por ciento.

<sup>8</sup> Aunque México tiene la mayor cantidad de población indígena, ésta representa sólo entre 8 y 12% de la población, según las diferentes estimaciones.

mozos colonos, y la introducción de leyes secundarias que autorizaron el trabajo forzoso en la construcción de caminos y vías férreas. Durante los 10 años de democracia progresista (1944-1954) la situación socioeconómica de la población maya mejoró con la derogación de las leyes de trabajo forzoso, la introducción de un código laboral y el seguro social y una reforma agraria. Sin embargo, en términos político-culturales, la estrategia seguida por los gobiernos de Arévalo y Arbenz era indigenista y concebida para “sacar a los indígenas de su retraso histórico”, es decir, promoviendo su integración y plena ciudadanía, pero sobre la base de su aculturación y asimilación.

El tercer holocausto se sitúa en la época del conflicto armado interno y la brutal represión, con las políticas de tierra arrasada y las masacres de fines de los años setenta y comienzos de los ochenta, que afectaron de manera desmedida a la población indígena. Según los 42 275 casos documentados<sup>9</sup> por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999),<sup>10</sup> de las víctimas plenamente identificadas 83% corresponde a mayas y 17% a ladinos; por eso la percepción de muchos mayas es que en el conflicto, “los mayas pusieron los muertos”. Así, la CEH registró 626 masacres atribuibles a las fuerzas del Estado, donde “se exterminaron por completo comunidades mayas, así como destruyeron sus viviendas, ganado, cosechas y otros elementos de supervivencia” (CEH, 1999: 35).

Es preciso situar a las mujeres mayas en un contexto de lucha social y como parte de un movimiento —heterogéneo, fragmentado, como todo movimiento social posconflicto armado hoy en día Guatemala—. Así, entiendo

<sup>9</sup> Como señala el informe de la CEH, éstos representan una muestra, no la totalidad, de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado. Entre ellos, 23 671 corresponden a víctimas de ejecuciones arbitrarias y 6 159 a víctimas de desaparición forzada.

<sup>10</sup> “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico fue establecida mediante el Acuerdo de Oslo del 23 de junio de 1994 para esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado” (CEH, 1999: 12).

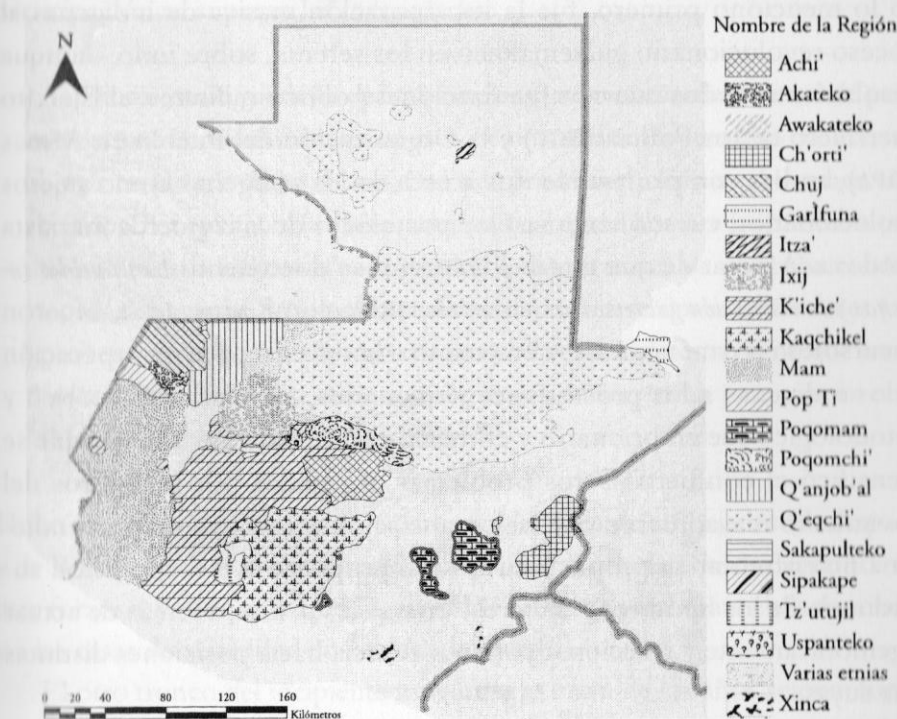


por el “movimiento maya”<sup>11</sup> actual una diversidad de personas –intelectuales, profesionales y funcionarios mayas– y expresiones organizativas: campesinas indígenas, de damnificados por la represión, centros de investigación, casas editoriales y ONG mayas, redes y coordinaciones, todas las cuales forman parte de “ese proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena a nivel nacional” (Falla, 1978: 437), y yo añadiría también, latinoamericano y global. El quehacer del movimiento maya abarca la recuperación, el fortalecimiento y la resemantización de la cultura maya<sup>12</sup> en diversos ámbitos: educación bilingüe e intercultural, lingüística, agroecología, salud, derecho indígena, historia, artes, matemáticas y la lucha por la Madre Tierra. Incluye la participación sociopolítica y la construcción de un poder local o regional más autónomo, también por la vía electoral, mediante comités cívicos y partidos políticos, para ganar el poder municipal y acceder a diputaciones en el Congreso de la República. Abarca el trabajo de incidencia en políticas públicas, interlocución o participación en el Estado; la incidencia e interlocución con los organismos internacionales y multilaterales, en especial con las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos, la Unión Europea, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. Dentro de este movimiento las mujeres recobran un papel especialmente importante aunque poco reconocido, tanto en su capacidad de resistencia y lucha por el derecho a la diferencia, con el uso emblemático de su traje, como en los cuestionamientos expresados por un creciente número de ellas, ya sea en cuanto a las múltiples opresiones, ya en su búsqueda de una espiritualidad liberadora (Martínez, 2004).

<sup>11</sup> Véanse los trabajos de Cojtí Cuxil (1994, 1995, 1997), Sam Colop (1999-2000), Esquit (2003), Rodríguez Guaján (1989), Ba Tiul (2000-2001, 2003), Quemé (1997), Bastos y Camus (1995, 1996, 2003), Warren (1996, 1998a, 1998b), Nelson (1999), Falla (1978), Arias (1985), entre otros.

<sup>12</sup> Y crecientemente, de la espiritualidad maya también.

Mapa 2. Regiones indígenas en Guatemala



Mapa elaborado por AntropoSIG, CIESAS, basado en Georg Grünberg y Violeta Reyna, Flasco, Guatemala, 2001.

## GÉNESIS DEL MOVIMIENTO MAYA EN GUATEMALA

El movimiento maya actual –entendido como movimiento social de carácter nacional con identidad colectiva–<sup>13</sup> tiene sus raíces en Guatemala en los años setenta. Son dos troncos fundamentales que a veces se han

<sup>13</sup> Pues siempre, desde la invasión española, ha habido resistencia, negociaciones y rebeliones indígenas, aunque éstas han sido de carácter más aislado, local o regional.

ido entretejiendo y a veces se han contrapuesto. Lo más conocido, y por eso lo menciono primero, fue la incorporación masiva de indígenas al proceso revolucionario guatemalteco en los setenta, sobre todo –aunque no solamente– a dos nuevas organizaciones político-militares: el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), ambas con planteamientos acerca de los indígenas como sujetos revolucionarios, cuestionando así los postulados de la izquierda marxista ortodoxa. A pesar de que tanto el EGP, con su documento *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, como la ORPA, con *Racismo I y II*,<sup>14</sup> fueron precursores en América Latina en cuanto a la reflexión y la incorporación de los indígenas a los procesos revolucionarios, este esfuerzo teórico y metodológico fue embrionario y efímero, y se desvaneció una vez que se intensificó el conflicto. Otros problemas, señalados por miembros del movimiento maya, fueron que las organizaciones revolucionarias tendieron a no enfrentar su propio racismo<sup>15</sup> al propiciar la incorporación subordinada de los hombres y mujeres<sup>16</sup> mayas a sus filas, además de actuar hegemónicamente y reaccionar con intolerancia hacia posiciones distintas a las suyas.

Hubo mujeres mayas en las organizaciones revolucionarias, sobre todo catequistas y delegadas de la palabra, que ya tenían una experiencia de participación por medio de la Iglesia de los Pobres y la Teología de la Liberación. El siguiente testimonio de una catequista es interesante, ya que si bien reconoce la opresión histórica que sufrieron por las mujeres, no visualiza reivindicaciones específicas de género, sino una lucha que incorpora y valo-

<sup>14</sup> Estos textos del EGP y las ORPA eran documentos internos de estudio, con circulación restringida, aunque no todos los militantes tuvieron acceso a ellos. La revista *Polémica* publicó desde Costa Rica parte de estos documentos a comienzos de los años ochenta.

<sup>15</sup> Con esto no estoy diciendo que todos sus integrantes ladinos fueran racistas, pero sí que, como organizaciones, las mayorías indígenas tuvieron una posición subordinada y poca representación en los puestos de dirección y en la toma de decisiones.

<sup>16</sup> También había una marcada subrepresentación de mujeres –indígenas y no indígenas– en puestos de dirección.

ra a hombres, mujeres, niños y niñas por igual, es decir, que mediante la participación se superan las inequidades:

Anteriormente la gente [es decir, las mujeres] no tenía mucha libertad de parte de sus padres, de sus mismos esposos, pero ante el dolor pensaron que el hombre es un pie y la mujer el otro. Con un pie no puede trabajar el hombre; sólo con dos. Por eso ahora la mujer participa igual que el hombre [...] Antes la mujer no era escuchada en el país, pero ya se dieron cuenta de que hubo muchos logros de su parte. Sólo los hombres hacían manifestaciones en las calles [...] pero cuando hubo represión en contra de ellos, las mujeres tuvieron que entrar en actividad, y ahora se tiene confianza en la mujer, en un joven, en un niño (Mondragón, 1983: 69).

Hubo mujeres mayas que participaron en la toma de embajadas (de España y de Brasil), otras que encabezaban las protestas contra el reclutamiento militar forzoso, y otras más que fueron a los frentes de combate en la montaña y a las casas de seguridad en la ciudad capital.

El otro tronco del incipiente movimiento maya de los años setenta fue la organización autónoma de indígenas en encuentros de reflexión e intercambio, en su mayoría de estudiantes, maestros y maestras, profesionales e intelectuales y asociaciones culturales. En este periodo se editó el primer periódico maya, *Isim*, que recogía una pluralidad de opiniones; incluso se intentó formar un partido político indígena, el Frente Indígena Nacional que tuvo que cambiar su nombre a Frente de Integración Nacional, ante las acusaciones de “racismo al revés” (Falla, 1978). En este movimiento hay una diversidad de posiciones, unas con poca claridad ideológica, otras con estrategias de inserción y participación política dentro del sistema, y otras de índole contestataria; es poco conocida la existencia de organizaciones indígenas revolucionarias que unían el análisis de clase con la lucha por la descolonización.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Para un excelente análisis y mapeo al respecto, véase Bastos y Camus, 2003.



Son medulares en este otro tronco del movimiento maya la cultura, la identidad y la “agencia social” de los indígenas en los procesos de transformación social. Ellos encontraron coincidencias con la Declaración de Barbados (1971), pionera en recoger y proclamar la especificidad de los pueblos indígenas, así como en enfatizar su propio protagonismo:

Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha (Declaración de Barbados, 1971: 29).

Uno de los documentos más interesantes elaborados en este periodo es el *Réquiem por los homenajes a la raza maya* (1977),<sup>18</sup> una acérrima crítica al festival folclórico de Cobán, en el que se selecciona a la *Rabin Ajau* o Reina Indígena. Aunque poco incisiva en términos de género, se trata de una aguda crítica político-cultural del racismo, la discriminación cultural, la folclorización y el congelamiento de los mayas en el tiempo por la población ladina. Este análisis pone en entredicho las críticas que tachan a este sector de ser “culturalista”,<sup>19</sup> como si sus posiciones no trascendieran el ámbito estrictamente cultural. Mientras que el eje fundamental del movimiento revolucionario gira en torno a la lucha socioeconómica y la clase, el eje de los indianistas se centra en el análisis del colonialismo interno, que incluye la crítica a la explotación de la mano de obra indígena, pero cuyo núcleo central tiene que ver con la lucha contra el racismo, el etnocentrismo y la exclusión política,

<sup>18</sup> De autoría anónima, aunque se sabe que uno de los autores de esta crítica colectiva fue don Antonio Pop Caal, uno de los fundadores del movimiento maya en Guatemala, brutalmente asesinado en 2002.

<sup>19</sup> Un calificativo más adecuado sería “indianista”, pero en Guatemala la izquierda ha usado los términos “culturalistas” e “indigenistas” —entendiendo este último como indianista, no en la manera en que se emplea en México.

económica y social de la población maya. Esta crítica, que se asemeja mucho a los análisis realizados por Fanon (1963, 1974) sobre el colonialismo y las luchas de descolonización de África del Norte no fue entendida en sus justas dimensiones. Estas dos posiciones se volvieron antagónicas, sobre todo porque el movimiento revolucionario equiparaba a los indígenas con los campesinos y mostraba una marcada intolerancia hacia los intelectuales y profesionales mayas,<sup>20</sup> rechazando posiciones que no privilegiaban a la clase como contradicción principal. En el contexto del conflicto armado interno, se introdujo la lógica de “quien no está con nosotros está en contra”, y las organizaciones indígenas autónomas fueron descalificadas y hasta tildadas de contrainsurgentes.

Hubo mujeres que participaron en el movimiento indianista, sobre todo maestras, miembros de las asociaciones culturales y muchas de las reinas indígenas de los festivales alternativos y de afirmación cultural realizados por las organizaciones indianistas. Sin embargo, la participación de mujeres mayas fue limitada y ocultada tanto en el movimiento revolucionario como en el movimiento indianista de aquellos años. Tampoco fueron reconocidas en su calidad de mujeres, sino como parte del “sujeto revolucionario” y del “sujeto descolonizador” respectivamente, cuya “neutralidad” escondía y naturalizaba el protagonismo masculino. En las décadas siguientes aumentó

<sup>20</sup> Véanse, entre otros, Martínez Peláez: “Los indios no conocen su historia. Vagos recuerdos legendarizados están saturados de emotividad, homenaje, esperanzas irreales, y no pocas creencias que provienen de la más solaz elaborada ideológica de sus dominadores. No saben de dónde proviene y en qué consiste su condición social y étnica; no poseen su propia definición” (1982: 54); Luna: “También hay indígenas ricos [...] Es importante recalcar este planteamiento, porque de lo contrario nos lleva a la concepción populista de idealizar indiscriminadamente todo lo indígena” (1982: 51-52); Chamix: “diputados como Tesahuic Tojom, Verona Cumes, que el sistema racista ha utilizado como piezas folclóricas para demostrar que entre los ‘indios’ hay algunos ‘inteligentes’. Éstos constituyen los seres más despreciables por cuanto con su sola presencia orquestan los designios del poder central” (1982: 56). También están los escritos de Arias, de joven —cuya posición al respecto han variado con el tiempo, al igual que la de otros antropólogos en México y Centroamérica.

de manera significativa la participación y el liderazgo de las mujeres mayas, y empezaron a plantearse reivindicaciones como mujeres y como mayas.

### FACTORES QUE PROPICIAN EL AUMENTO DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES MAYAS

Múltiples factores han propiciado una mayor participación de las mujeres mayas en los espacios públicos. Paradójicamente, un factor que impulsó a las mujeres mayas rurales a la organización y movilización fue la cruenta represión política de fines de los años setenta y comienzos de los ochenta. El Grupo de Apoyo Mutuo de familiares de detenidos-desaparecidos, una organización con liderazgo predominantemente ladino y de bases mayoritariamente indígenas, fue la primera agrupación que rompió el silencio y el terror en 1984 para protestar y exigir la devolución, con vida, de sus seres queridos. Posteriormente, surgieron otras organizaciones mixtas de damnificados por la represión, y en 1987 salió a la luz pública la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), la primera organización popular grande de mujeres mayas. Muchas de las refugiadas en el sureste de México formaron sus organizaciones autónomas: Mama Maquín, Madre Tierra e Ixmukane, con reivindicaciones de género, en diálogo y con apoyo de ONG locales, como el Centro Integral de Atención a la Mujer (CIAM), y entidades internacionales, como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en Chiapas. Su posterior retorno a Guatemala ha significado una importante instancia de movilización de mujeres mayas rurales, que han sido precursoras en la lucha por la cotenencia de la tierra. También las mujeres participantes en organizaciones campesinas indígenas mixtas han jugado un papel destacado en las luchas por la Madre Tierra, en algunas ocasiones poniéndose al frente —como escudo— durante los desalojos violentos, con la idea de que la policía y las fuerzas de

choque no atacarían tan brutalmente a las mujeres. Irma Velásquez Nima-tuj hace un sugerente análisis de cómo la cultura maya —y las mujeres como sus reproductoras—, en determinado momento, ayuda a estas mujeres en algunos actos de resistencia y rebeldía, pero señala cómo la misma cultura, en otras circunstancias, puede limitarlas, si no está acompañada por otros recursos que les brinden la posibilidad de retomar elementos de “la modernidad”:

En el caso de la finca Aztlán, al sur de Guatemala, cuando se dieron los desalojos por miembros del aparato represor del Estado: policías y ejército, fueron las mujeres las que crearon barreras humanas para impedir que se llevaran a los hombres. Y usaron su idioma materno —pues hablaban sólo el Mam—; las autoridades policíacas no entendían qué era lo que estaban diciendo, ni qué órdenes estaban dando. Utilizando sus trajes, utilizando sus cuerpos, su idioma, ellas impidieron que se dieran los desalojos violentos y que se llevaran detenidos a los hombres. Entonces, ellas, como responsables de la cultura, utilizaron en ese momento estratégicamente su cultura para impedir un desalojo y para que no se llevaran a los hombres de su comunidad. Pero 10 años más tarde, cuando estuve con ellas, encontré que esa misma cultura, en esa comunidad, ha impedido el desarrollo equitativo de ellas. El 90% de las mujeres siguen siendo monolingües, situación que es negativa, porque el 90% de ellas son analfabetas en su propio idioma y en el español. Además, el desarrollo económico y social de ellas dentro de la comunidad se ha detenido o está peor que antes que empezaran la lucha por la tierra. O sea, en unos momentos es importante la reproducción de la cultura, pero en otros, cuando va a implicar opresión económica, educativa y cultural, sí puede convertirse en una limitante. Entonces, creo que el reto es buscar un equilibrio entre el ser reproductora de la cultura, pero con equidad.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Entrevista, Quetzaltenango, 4 de agosto de 2003.



Esta reflexión es muy rica, pues pone de manifiesto el protagonismo de las mujeres Mam en la lucha por la tierra, su valentía y estrategias de resistencia. Pero a la vez demuestra que dicha resistencia y el haber ganado tierra no son suficientes para que las mujeres accedan a recursos y logren su bienestar social; plantea la necesidad de que las mujeres también aprendan a manejarse en la vida pública y en diferentes ambientes culturales.



Foto 1. Mujeres de Nueva Cajolá,  
de la Coordinadora Nacional Indígena Campesina (Conic), 1994.

Fuente: Archivo Conic.

Por otra parte, aunque las tasas de analfabetismo siguen siendo muy altas —según el Banco Mundial (2003), 39% de las mujeres y 62% de las mujeres mayas en Guatemala son analfabetas—,<sup>22</sup> también es cierto que una cantidad creciente de mujeres mayas está accediendo a la educación secundaria y universitaria, y a posgrados en Guatemala y en el extranjero. Hay mujeres mayas con licenciaturas en derecho, lingüística, pedagogía, trabajo social,

<sup>22</sup> Además, según la misma fuente, hay un rezago de 20 años de las mujeres en relación con los hombres en el proceso de alfabetización.

ciencias políticas, antropología y medicina, entre otras. María Luisa Curruchich, una de las precursoras de las mujeres en el movimiento maya, señala:

Yo creo que la formación, la educación formal, nos ha permitido [avanzar]. Ayuda bastante la educación. Yo estoy consciente de eso, porque por mí ha pasado [...] la formación nos permite adquirir conocimiento, y eso nos ha ayudado a incursionar en espacios que antes nos eran vedados.<sup>23</sup>

Esto se ha traducido en que algunas mujeres mayas estén ocupando puestos en el gobierno y en el Estado, en los tribunales, en organizaciones internacionales y como consultoras, y en ONG —mayas y mixtas— de diferente índole. Muchas de estas mujeres forman parte del movimiento maya. Aunque siguen predominando las labores agrícolas, el servicio doméstico y las fábricas maquiladoras como principales fuentes de trabajo para mujeres indígenas, hay entre ellas comerciantes, sobre todo k'iche's, pertenecientes a la pequeña burguesía indígena de Quetzaltenango;<sup>24</sup> también en Chimaltenango y Cobán, aunque son más bien sus hijos e hijas quienes participan en el movimiento maya. Por otra parte, la cooperación internacional ha jugado un papel significativo con sus políticas de género y apoyo a proyectos de mujeres, y varias agencias han incluido en sus líneas prioritarias el apoyo a procesos de organización, formación e incidencia de mujeres mayas. En varias agencias trabajan mujeres mayas.

Aparte de las ya mencionadas organizaciones de mujeres refugiadas-retornadas, hay otras que son específicamente de mujeres mayas. Sin considerar el ámbito local —donde hay una gran cantidad de asociaciones de mujeres, sobre todo en torno a la producción y comercialización de textiles—, en lo regional y nacional, entre las más antiguas —de fines de los años ochenta y

<sup>23</sup> Entrevista, ciudad de Guatemala, 1 de agosto de 2003.

<sup>24</sup> Véase Velásquez Nimatuj, 2003.

principios de los noventa—, están el Consejo de Mujeres Mayas y Kichin Konojel en Chimaltenango y Funmayan en Alta Verapaz. Para los años de 1995 surgió el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', que agrupa a las profesionales. Kaqla' sacude a la opinión pública —y al mismo movimiento maya— por sus análisis y denuncias de las múltiples opresiones que sufren las mujeres mayas:

A nuestro entender las expresiones de opresión se manifiestan principalmente en tres órdenes: la imposición de una cultura de la clase económicamente dominante y ladina opresora sobre la cultura maya y la mujer, la existencia de un Estado opresor en los aspectos étnico-culturales que, especialmente, se ensaña con las mujeres mayas; la existencia de un sector de poder económico que explota principalmente la fuerza de trabajo de la población maya. Aparte, y debido a múltiples factores, también existen prácticas discriminatorias hacia la mujer maya por parte de los hombres mayas. Prácticas incluso realizadas por no pocos hombres y mujeres que sustentan el planteamiento de la complementariedad, el equilibrio y la armonía del hombre y de la mujer dentro de la cosmovisión maya (Kaqla' y FDMCA, 2000: 10).<sup>25</sup>

A raíz de los Acuerdos de Paz se crea el Foro Nacional de la Mujer con participación de mujeres ladinas y mayas que realizan un trabajo amplio a lo largo del país. El Foro Nacional de la Mujer tuvo un papel importante al promover la aprobación de la Ley de Dignificación de la Mujer y la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena. En febrero de 2001 surge la Asociación Política de Mujeres Mayas, MOLOJ Kinojib'al Mayib' Ixoqib'. MOLOJ es una organización plural que busca promover la formación, participación y representación política local (gobierno municipal), regional y nacional de mujeres mayas. MOLOJ ha sido impulsada por 37 lideresas mayas, entre ellas,

<sup>25</sup> Sobre este punto regreso más adelante.



Foto 2. Encuentro de mujeres indígenas de Guatemala y México, organizado por Kaji' E y Oxfam Australia en 2000. En la fila de abajo, Medarda Castro (primera a la izquierda), Ixtz'ulu Elsa Son (en medio) y doña Virginia Ajxup (primera a la derecha).

Fuente: Oxfam Australia

Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz en 1992; Rosalina Tuyuc, dirigente histórica de Conavigua, ex diputada del Congreso de la República y actual presidenta de la Comisión Nacional de Resarcimiento;<sup>26</sup> la primera ministra maya, Otilia Lux de Cotí;<sup>27</sup> lideresas populares de larga trayectoria, como María Toj y María Canil; la primera defensora de la Defensoría de la Mujer Indígena,<sup>28</sup> Juana Catinac; profesionales y activistas sociales como

<sup>26</sup> La Comisión Nacional de Resarcimiento a víctimas de la represión, que comenzó sus actividades en julio de 2004, es un órgano que depende de la Presidencia de la República, mediante la Secretaría de la Paz y la Comisión Presidencial de Derechos Humanos.

<sup>27</sup> Estuvo a cargo del Ministerio de Cultura de 2000 a 2004.

<sup>28</sup> Como parte de la puesta en marcha de los Acuerdos de Paz, la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) fue creada en 1999 mediante el Acuerdo Gubernativo 525-99 para "promover y desarro-



Marta Juana López y Medarda Castro, entre otras. MOLOJ brinda un interesante y novedoso ejemplo de mujeres mayas de muy diversas corrientes políticas e ideológicas que se unen para promover a las mujeres mayas para que ocupen espacios de participación y representación política.

En términos de tendencias político-culturales, hay organizaciones más centradas en una perspectiva de género y etnicidad que retoman de los feminismos elementos que les sirven, como Kaqla'; hay otras, campesinas, que retoman el análisis de género en sus procesos de formación y organización, entre ellas, las de mujeres refugiadas-retornadas. Entre las de tendencia maya-nista o indianista, algunas están trabajando activamente en desarrollar una perspectiva de género indianista, como se pudo percibir en la delegación de mujeres mayas guatemaltecas en la I Cumbre de Mujeres Indígenas en Oaxaca, México, a fines de 2002. Otras más, en cambio, piensan que no es el momento de luchar por reivindicaciones de género o no es ésta su prioridad inmediata, y algunas todavía no lo consideran pertinente. Sin embargo, no hay delimitaciones tajantes entre estas tendencias, pues hay mujeres que participan activamente a la vez en Kaqla' y MOLOJ, o campesinas mayas que en los últimos años han retomado elementos de la cosmovisión maya —como el equilibrio y la complementariedad— en sus análisis y quehacer social. Todas promueven la participación sociopolítica, pero mientras unas la visualizan desde la sociedad civil organizada, otras apuntan a acceder al Estado, a los puestos de gobierno local y nacional.

MOLOJ ha realizado estudios sobre la participación política de las mujeres mayas y ladinas en Guatemala, base y fuente del siguiente cuadro:

llar, con entidades gubernamentales y no gubernamentales, acciones tendientes a proponer políticas públicas, planes y programas para la prevención, defensa y erradicación de todas las formas de violencia y discriminación contra la mujer indígena"; además, se nombraron delegadas regionales para "identificar las violaciones a los derechos de la mujer indígena y proponer medidas y programas para la defensa y pleno ejercicio de tales derechos en su región" (Defensoría de la Mujer Indígena, 2003: 11).

CUADRO 1  
Participación política de mujeres ladinas y mayas  
(2000-2003)

	TOTAL	Mujeres ladinas	Mujeres mayas	Total de mujeres
Gobierno (ministras)	12	2	1	3
Gobernadoras	22	7	0	7
Alcaldesas	331	3	0	3
Miembros de corporaciones municipales	3 300	97	43	140*
Diputadas	113	10	3	13
Organismo judicial, cargos	888	144	4*	144

Fuente: Asociación Política de Mujeres Mayas, MOLOJ, 2003.

\* Usualmente, puestos de menor jerarquía.

En el cuadro podemos constatar que las mujeres mayas siguen siendo fuertemente subrepresentadas en la vida pública del país; sin embargo, una década atrás fue nula o escasísima su representación en el Estado; el hecho de que ahora empiece a haberla es un logro significativo. Sería importante también evaluar cuántas de las mayas que han ocupado puestos públicos atienden y promueven reivindicaciones étnicas y de género. Mientras algunas claramente lo hacen,<sup>29</sup> no todas han mostrado el mismo interés o compromiso. Lo que vale recalcar de todas maneras que aunque las mujeres mayas han participado en procesos sociales más allá de lo local desde los años setenta, hoy día esta participación es más amplia, más notoria y

<sup>29</sup> Por ejemplo, cuando Rosalina Tuyuc y Manuela Alvarado eran diputadas, apoyaron iniciativas de ley que favorecían a las mujeres, como el proyecto de ley contra la violencia hacia mujeres y el esfuerzo fallido de promover legislación en torno al trabajo doméstico. Por otra parte, es interesante que la diputada del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), Aura Marina Oztzoy, apoyara la ratificación del Convenio 169, al igual que todos los diputados y diputadas mayas, anteponiendo su identidad étnica a los lineamientos de sus respectivos partidos.

valorada. Esto se puede apreciar en el siguiente comentario de una campesina k'iche' de Chichicastenango:

Antes la mujer también participaba, pero no se valoraba tanto, por la discriminación y el machismo. Pero si nos ayudamos mutuamente, las mujeres van a salir. En todos lados las mujeres están saliendo adelante. El problema es el idioma y el analfabetismo, por eso muchas no toman decisiones, pero ahora sí. Muchos hombres tienen miedo, dicen "ustedes quieren voltear la tortilla", pero no es así, sino creemos en la dualidad y la equidad. Esto es un proceso bien largo, no se puede cambiar 500 años en un año. Las mujeres tienen miedo. En algunos municipios dependen mucho de los hombres: [dicen] "yo no puedo"; pero cuando vive sola sí se puede, entonces es necesario perder el miedo; todas podemos.<sup>30</sup>

Así podemos encontrar diferentes factores que impulsan a las mujeres mayas a tener una mayor participación y protagonismo desde fines de los años ochenta, y más en los últimos 10 años. Esta participación, la capacidad de incidir en el espacio público y sus diversas representaciones propias han sido en algunos casos más y en otros menos aceptadas por los diferentes "otros".

### LUCHA Y REIVINDICACIONES DE LAS MUJERES MAYAS

Por medio de la resistencia, la memoria histórica y la tradición oral, los hombres y mujeres mayas han mantenido y reproducido su cultura y costumbres, incorporando nuevos elementos en un proceso continuo y dinámico. En las últimas décadas, y ante el auge de los procesos de aculturación y asimilación por la penetración del capitalismo —lo cual se ha agudizado aún más con la

<sup>30</sup> Taller en Chichicastenango, El Quiché, 2002.

globalización— y el impacto del etnocidio<sup>31</sup> por la militarización del país y las políticas contrainsurgentes, se ha ido fortaleciendo otro proceso de toma de conciencia, reflexión, recuperación, defensa y promoción de las identidades y la cultura maya. Así, constatamos un doble movimiento de mayor asimilación y de resistencia a la asimilación:

la lógica de dominación occidental posee siempre "otra cara", que es donde se localiza el subalterno y sus estrategias de negociación con el poder. El subalterno no es, pues, un sujeto pasivo, "hibridizado" por una lógica cultural que se le impone desde afuera, sino un sujeto negociante, activo, capaz de elaborar estrategias culturales de resistencia y de acceder incluso a la hegemonía (Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 23).

En el caso de Guatemala, esta lucha subalterna se combina con una tendencia a profundizar en la identidad, recuperar y resemantizar la cosmovisión<sup>32</sup> como respuesta a la brutal represión del conflicto armado interno. Esto, junto al hecho de que la cosmovisión maya está menos diluida en Guatemala que en otros países latinoamericanos, dado que la segregación histórica de facto ha obrado por encima de las políticas de integración, le da un sello muy particular al movimiento maya en Guatemala.

<sup>31</sup> Falta por hacer una investigación a profundidad sobre la destrucción de sitios sagrados locales durante el conflicto, así como de los efectos de ruptura y fisura del tejido social causado por el desarraigo —el interno y el refugio en otros países, la creación de aldeas estratégicas y el reclutamiento militar forzoso, y su impacto sobre todo en las relaciones intergeneracionales, entre otros.

<sup>32</sup> Esto no significa que en las comunidades todo el mundo esté consciente y tome partido por la espiritualidad maya, lo cual obviamente no es cierto, sino que la cosmovisión maya se sigue reproduciendo a menudo inconscientemente en la cotidianidad —por ejemplo, al poner velas en la posición y de los colores que representan los cuatro puntos cardinales cuando nace un bebé, práctica que también se sigue registrando en Chiapas. Por otra parte, hay personas —sobre todo ancianos y ancianas— que siguen haciendo sus ceremonias y leen el *tz'ut*, semejante al I Ching chino. Por otra parte, un número creciente de hombres y mujeres mayas en las ciudades y áreas rurales ha emprendido procesos de recuperación y práctica de la sabiduría de los abuelos.



Por otra parte, en los últimos años ha habido una marcada ausencia de reivindicaciones económicas y clasistas en las demandas del movimiento maya. Esto se entiende por el contexto actual guatemalteco; por una parte, después del descalabro del conflicto armado hay un miedo tangible a recurrir a discursos radicales en términos de distribución de riqueza, con la notable excepción de las organizaciones que luchan por la tierra. Incluso la ex guerrilla –en sus expresiones de partidos políticos– ha priorizado estrategias de negociación, participación ciudadana e interlocución con el Estado, y hoy en día en el imaginario colectivo popular, la lucha de clases se asocia con lucha armada. Además, gran parte del movimiento maya nacional ha privilegiado la lucha contra el racismo,<sup>33</sup> la discriminación cultural y la exclusión política, lo cual en el caso de Guatemala podría llegar a ser tan amenazante para las clases dominantes como las posiciones de clase. A mi juicio, el movimiento maya también ha postergado las demandas socioeconómicas para diferenciarse de la ex guerrilla y del movimiento popular clasista; opción compleja dada la extrema pobreza en que viven las grandes mayorías mayas. Sin embargo, muchas mujeres organizadas –tanto mayas como ladinas– desarrollan un análisis de opresiones múltiples o de la triple opresión: de clase, género y etnia.

La experiencia vivencial urbana y el acceso a la educación, cada vez más común entre hombres y mujeres mayas, suscita una doble reacción. En unos, promueve procesos de asimilación: unos y otras dejan su traje, su idioma maya y buscan “pasarse”<sup>34</sup> por mestizos. En otros, es justamente el encuentro con la ciudad lo que cataliza una reafirmación de la cultura e identidad maya, ante la fuerte carga de racismo y de etnocentrismo experimentada en las escuelas y universidades, en la calle y en los lugares de trabajo. Así, se va

<sup>33</sup> Que, en el caso del movimiento maya, incluye una denuncia sobre la distribución inequitativa de los recursos económicos, pero en muchos casos no parte de un análisis marxista.

<sup>34</sup> El concepto de “*passing*” –que suele tener una connotación despectiva– ha sido analizado en Estados Unidos por académicos y activistas negros, quienes aseguran que nunca se logra una asimilación completa ni una plena aceptación de la sociedad dominante.

desarrollando una conciencia más crítica y afinada de la discriminación cultural y del racismo, tanto en su expresión tradicional frontal y brutal, como en las formas más solapadas de “nuevo racismo” (Cojtí, 1999). Explica María Luisa Curruchich que esta afirmación de la identidad se da

no tanto por el contacto con ladinos, sino con el contacto de su desprecio hacia la cultura [...] [En mi caso] yo fui la que traté de defenderme y nadie me orientó. Pienso que ese sentimiento que llevamos por dentro cuando hay injusticias en contra de nosotros, eso creo que es un arma muy buena que nos sale.<sup>35</sup>

Aunque interconectados e imbricados, hago una distinción analítica entre lo que llamaré racismo y lo que denominaré discriminación cultural. Estrictamente, ambos caben en el concepto de “racismo”, uno por la vía fenotípica y otra por la vía cultural. Sin embargo, considero importante hacer una distinción entre ellos, dado que la segunda dimensión tiende a subsumirse y a menudo queda apartada de los análisis y estudios académicos. Esto podría indicar un etnocentrismo sutil e inconsciente en mucha gente no indígena, porque no percibe la práctica cotidiana de negar o desvalorar diferencias culturales de los hombres y mujeres mayas. Así, usaré la palabra “racismo” para referirme a la ideología que estigmatiza mediante marcadores fenotípicos y que existe como construcción social para justificar la explotación y la “superioridad” de un grupo (los ladinos) y la “inferioridad” de otros (los pueblos indígenas). Un ejemplo claro es el dicho común “soy pobre, pero no soy indio”. En cambio, el etnocentrismo y la discriminación cultural descalifican, minimizan, desconocen o invisibilizan las culturas y formas de aprehender el mundo de los pueblos indígenas. Parafraseando a Galeano (2002), los indígenas son “los nadies” que no hablan idiomas, sino dialectos; que no profesan religiones, sino supersticiones; que no hacen arte, sino artesanía; que no practican cultura, sino folclor. “Colonialismo interno” es la forma en que muchos intelectuales indígenas (Pop

<sup>35</sup> Entrevista, 1 de agosto de 2003.

Caal, 1974; Cojtí, 1997) nombran al racismo y a la desvaloración de su cultura. Así, el reclamo por la invisibilización de la cultura maya como propuesta civilizatoria y la lucha contra el racismo provienen más que nada de los sectores intelectuales y profesionales del movimiento maya, aunque estos reclamos son crecientemente compartidos por el conjunto del movimiento. Inspirados desde los años setenta en Fanon (1963) y Memmi (1966), coinciden con muchos planteamientos de Guzmán Böckler (1970, 1986); actualmente sus planteamientos encuentran eco en los poscolonialistas, en su crítica de la hegemonía de Occidente y de los procesos de colonización de “mentes y corazones” de los pueblos originarios.

En cuanto al racismo, Emma Chirix, en su libro *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas*, es elocuente:

Las expresiones de desprecio en las relaciones interétnicas son padecidas fuera del hogar: la calle, el mercado, la escuela y los buses (urbanos y extraurbanos), son lugares públicos donde cotidianamente, su dignidad es devaluada [...] “María” ha sido un nombre construido históricamente para identificar y homogeneizar a las mujeres indígenas. Refleja la segregación como política de exclusión. Es un indicador que ilustra la diferencia y la desigualdad étnico-racial, para legitimar el dominio. Se han construido otros calificativos peyorativos como: india, ixta, mija, muchacha o sirvienta, cholera, marchante, sucia, ignorante. Estos estereotipos, al traducirse en actitudes prejuiciosas se concretan en humillaciones públicas, críticas directas y gestos de rechazo o desaprobación. Estas ideas que denigran la dignidad son construcciones sociales, por lo tanto, tienen un carácter histórico, económico y político que muestra la situación de las mujeres mayas en una realidad distorsionada y enajenada por la bipolaridad indio-ladino que hace la exclusión (Chirix García, 2003: 132 y 141).

Por otra parte está la discriminación de género, donde se imbrican factores sociales, culturales e históricos. Frecuentemente, las mujeres indígenas han sido percibidas por los “otros” –feministas, políticos, agencias de coopera-

ción, etc.– como víctimas de su cultura, enclaustradas y asignadas a su función de guardianas de la tradición. Hace una década eran muy pocas las mujeres mayas que expresaban reivindicaciones de género, con excepción de las organizaciones ya mencionadas. La tendencia, más bien, era formar parte de organizaciones mixtas y cerrar filas, unirse a los hombres mayas en torno a reivindicaciones étnicas y anticoloniales, o bien a las organizaciones populares en torno a las reivindicaciones económicas.<sup>36</sup> En cambio, en la actualidad, como se vio claramente en la I Cumbre de Mujeres Indígenas en Oaxaca a fines de 2002, convocada por Rigoberta Menchú, hay una creciente tendencia a elaborar concepciones de género desde perspectivas indígenas. En el documento referencial de la cumbre, se entiende el enfoque de género como:

una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio –lo que en Occidente sería equidad–, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno (I Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 230).

El análisis de género ha sido criticado por muchos miembros del movimiento maya. Como nos señala la entonces coordinadora maya Mam, de Madre Tierra, Ana María Rodríguez:

Lo de género siempre nos dicen que es “importado”, que es un concepto de otros. Yo empiezo diciendo tal vez que sí, pero ¿qué cosa no ha sido importada para nosotros? Muchas cosas han sido importadas e impuestas desde la

<sup>36</sup> Aunque las organizaciones populares también empezaron a plantear demandas étnico-culturales a partir de los años noventa, cuando comenzaron las actividades en torno a los 500 años de la “invasión” española.



colonización, muchas cosas se nos han impuesto por la fuerza y otras las hemos tomado y vivido sin ningún problema, otras cosas las hemos rechazado. Yo soy de la idea que las cosas pueden ser importadas porque ésa es la riqueza que hay en el mundo, sabemos que en el mundo hay seres humanos, seres vivientes y sí podemos importar valores y conceptos o enfoques que nos van ayudar y nos van a servir. Yo sí soy de las que piensan que puedes agarrar y de ahí recrear y construir una idea nuestra que se adapte a nuestras características [...] Para mí, el conflicto no es que sea importada o no, como pueblo maya hemos importado muchas cosas y tal vez exportado, por ejemplo nuestra cosmovisión, el cuidado de la naturaleza son algunas de las cosas que hemos exportado y muchas personas las han retomado y luchan por eso. Entonces, ¿por qué nosotros no podemos importar algo que nos va a servir?<sup>37</sup>

Algunas mujeres mayas, al igual que en México, cuestionan y critican las costumbres que perjudican a las mujeres (Kaqla', 2004), pero es más común que critiquen el machismo de los hombres mayas y lo atribuyan a la mala influencia de la cultura occidental y a factores sociohistóricos; así, "los hombres mayas son machistas por hombres, no por mayas". Aunque este análisis no es muy convincente para quienes consideran que el género es una construcción social y cultural, yo argumentaría que más que encontrarle razón o no, lo importante es entender por qué se hace esta afirmación. Pienso que, dada la desvaloración tan generalizada de la cultura y la cosmovisión maya en una sociedad –y Estado– marcadamente racista y etnocéntrica, negar a las mujeres mayas la posibilidad de hacer una crítica del machismo deslindándolo de la cultura equivale cerrarles el espacio de crítica sobre las asimetrías de poder en las relaciones de género. Por otra parte, si bien hay machismo entre los indígenas, y costumbres que perjudican a las mujeres, también se entrelazan otros factores, como

<sup>37</sup> Entrevista, 24 de julio de 2003.

señala Ix'tzulu Elsa Son, retomando la discusión sobre las mujeres como guardianas de la cultura:

No es elección de la mujer haberse quedado en la casa [...] a partir del momento en que la mujer permanece más en la casa ha resultado ser la guardiana de esa cultura, pero realmente no ha habido opción, sino ha sido obligada no solamente por el hombre, por el esposo, sino por situaciones totalmente diferentes: no puede salir porque no tiene educación, no puede salir porque no sabe castellano, es monolingüe. No es obligada por situaciones de la cultura maya, sino por situaciones fuera de ella; el papel de guardiana es un poco obligado por las circunstancias. Pero por otro lado, [está] el deseo real de hacer perdurar la cultura dentro del hogar; si vemos que el hogar es donde uno fundamenta sus principios y valores desde pequeño, para poder salir y hacer frente a ese mundo que puede ser diferente al nuestro.<sup>38</sup>

Esta reflexión es importante, pues muchas mujeres indígenas dicen ser portadoras y reproductoras de su cultura, pero rechazan la obligación de serlo; por otra parte, pone en relieve las múltiples lógicas de discriminación que las oprimen y reconoce su multicausalidad.

## GÉNERO Y COSMOVISIÓN

Se ha desatado una fuerte controversia alrededor de los conceptos de complementariedad y dualidad entre movimiento maya, organizaciones de mujeres mayas, feministas, cooperación internacional, centros de investigación, entre otros. Mientras comentarios como "si la cultura no sirve, échela a la basura"<sup>39</sup> provocan indignación y rechazo entre las mujeres y el movimien-

<sup>38</sup> Entrevista, 23 de julio de 2003.

<sup>39</sup> Comentario de una feminista ladina en un evento de la cooperación internacional donde estaba presente la autora, ciudad de Guatemala, en 2000.

to maya, en el debate nacional e internacional tiende a prevalecer una comprensión de estos conceptos en términos occidentales, es decir, como binarios dicotómicos. Esta visión se confirma en las prácticas cotidianas, donde la llamada complementariedad no se traduce en equidad sino en subordinación. Antes de proseguir es preciso entender el concepto “complementariedad” desde la cosmovisión maya, que lo articula con la diversidad y la diferencia en una relación incluyente, no antagónica:<sup>40</sup>

La diversidad es parte natural de la existencia, cada elemento que conforma la naturaleza y el universo tiene su propio ser y una razón de ser en sí mismo y en función de los demás, nadie es inferior o superior, todo tiene su *tz'aqat* [complemento], todos son indispensables y complementarios. La diversidad es base de la equidad y de la complementariedad [...] De acuerdo con esta cosmovisión, la mujer y el hombre por su naturaleza de ser vivos y humanos son iguales; por la naturaleza de la energía de su sexo y su función social son diversos y complementarios [...] En la cosmovisión maya, la equidad entre los géneros es posible si se respeta y ejercita la diversidad y complementariedad, por lo tanto, la diversidad, complementariedad y equidad son elementos indivisibles (López Batzin, 2003: 26).

Ahora bien, es necesario desentrañar los conceptos y tener en cuenta la complejidad de este debate, pues en él se entretajan diferentes factores y susceptibilidades. Primero, se debe desglosar la concepción ética y filosófica de estos términos y las maneras en que los entienden diferentes personas.<sup>41</sup> Otra

<sup>40</sup> Asemajándose más a los conceptos del *ying* y del *yang* en las culturas chinas y japonesas.

<sup>41</sup> En las entrevistas que realicé para mi tesis de doctorado, como era de esperar, no todas las mujeres mayas tenían la misma profundidad de comprensión de estas concepciones, como la tenían las guías espirituales entrevistadas. Más bien, había un abanico de matices y entendimientos de estos términos, desde acepciones más literales y racionales —u occidentales— hasta complejas concepciones cosmogónicas que a veces me resultaba difícil aprehender porque se situaban en otros terrenos epistemológicos.

cosa es constatar la forma en que se vive la complementariedad en la vida cotidiana de hombres y mujeres mayas; y otra más, la manera en que los conceptos de complementariedad y dualidad pueden ser retomados, ya sea para invisibilizar y naturalizar las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres, o al contrario, para luchar por relaciones más equitativas entre los géneros. Empezando con la naturalización de relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, Irma Alicia Velásquez Nimatuj reflexiona:

Para mí el concepto de complementariedad en Guatemala ha sido utilizado sólo para mantener la opresión a las mujeres mayas. Así ha sido, desde mi perspectiva es hasta ahora cuando se está cuestionando, es recientemente con los trabajos de Amanda Pop, con los trabajos de Emma Chirix y de otras mujeres, que se ha ido cuestionando y se ha ido desconstruyendo este discurso. Ahora escucho muy difícilmente a los hombres hablar de complementariedad públicamente; es más, lo hacen más mesuradamente. Y por el contrario he escuchado más mujeres defender el concepto de complementariedad que los hombres... Habría que ver qué piensan las mujeres de eso, si sólo los hombres lo van a plantear, yo lo pongo en tela de juicio, si va a ser también algo que las mujeres van a apoyar, habría que tomarlo en cuenta. Yo diría que la complementariedad es algo por construirse [y tal como se practica hoy en día] yo lo vería como algo negativo, pero si es un proyecto en construcción lo aceptaría. El problema es que los hombres lo asumen como algo dado y eso no es cierto.<sup>42</sup>

Por otro lado, hay en muchas mujeres mayas una creciente tendencia a recuperar los conceptos de dualidad, complementariedad y equilibrio, pero criticando la brecha entre estos preceptos filosóficos y éticos y la práctica de discriminación de los hombres mayas hacia las mujeres. Algunas vierten sus críticas en forma pública, otras en espacios cerrados. Desde diferentes espacios, las mujeres mayas están retomando los valores de la cosmovisión maya como un

<sup>42</sup> Entrevista, Quetzaltenango, 4 de agosto de 2003.



horizonte, un marco ético y una direccionalidad. Esto no lo están haciendo como un estereotipado “retorno al pasado”, sino resemantizando<sup>43</sup> la cosmovisión o en diálogo con elementos retomados de la modernidad.

En la cosmovisión nunca se ha dicho que debe haber imposición de uno sobre el otro, sino que tiene que haber un equilibrio, tiene que haber complementariedad. Sin embargo, en algunas prácticas sí hay complementariedad, pero de subordinación; porque sí son complementarios, el hombre hace esto y la mujer también hace el hogar, pero subordinada. Pero no hay equilibrio, eso se ha roto, se ha roto ese orden que va de acuerdo con nuestros valores y principios. Esto es lo que hay que ir construyendo, desde nuestros valores, y si queremos hacer un cambio lo tenemos que empezar a vivir desde nosotros. ¿De qué nos sirve ir gritando por ahí o a decir cosas cuando nosotros no estamos viviendo de forma coherente nuestra realidad en nuestra comunidad o en nuestra familia? ¿Qué vamos a construir?, pues la construcción se hace en nuestra práctica y demostrándolo. Entonces, nosotras pensamos que la equidad de género no se pelea con nuestra cosmovisión, no se contradice, si lo que encaminamos en ese sentido es reconstruir y recuperar nuestros valores y nuestros principios.<sup>44</sup>

Un ejemplo notable de esta resemantización y combinación de la cosmovisión con los instrumentos internacionales de defensa de los derechos humanos es el siguiente cuadro, retomado –y sintetizado– del primer informe de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI). La síntesis está basada en un proceso que realizó la DEMI en talleres de diferentes departamentos y municipios de Guatemala con grupos de mujeres mayas. Es interesante notar que en la elaboración del informe además de mujeres mayas de diferentes trayectorias organizativas y laborales, participaron mujeres mestizas con amplia experiencia en trabajo de género o con mujeres. Esto sugiere un esfuerzo intercultural y de mutuo apoyo

<sup>43</sup> Es decir, adecuando la sabiduría de la cosmovisión a la situación y el contexto actuales del pueblo maya.

<sup>44</sup> Entrevista, 24 de julio de 2003.

entre mujeres guatemaltecas. El cuadro es también sugerente porque responde en forma muy específica al contexto y la realidad de las mujeres mayas guatemaltecas, en vez de mujeres indígenas en general.

## CUADRO 2

### Derechos específicos de las mujeres indígenas

1. Respeto a la identidad cultural
  - ✓ Las mujeres indígenas no sólo conservan sino transmiten esos valores a las nuevas generaciones (idioma, calendario).
2. Derecho a identificarse como mujer indígena
  - ✓ Libertad de expresar las prácticas culturales de vivir y gozar lo que se aprendió en la familia y en la comunidad.
  - ✓ Uso de la vestimenta y la práctica de tejer.
3. Derecho a no ser asimilada por una cultura ajena
  - ✓ No a la asimilación por supremacía de una cultura sobre otra.
  - ✓ La mujer indígena generalmente es obligada a aceptar otras costumbres por la discriminación *versus* la resistencia.
4. Derecho a la participación en cargos de dirección y toma de decisiones a todo nivel, dentro y fuera de la comunidad
  - ✓ A nivel comunitario, municipal, regional y nacional.
  - ✓ Y en formas tradicionales: guías espirituales, consejos de ancianos, cofradías y alcaldes auxiliares.
5. Derecho a modificar costumbres y tradiciones que afectan su dignidad
  - ✓ Discriminación desde el nacimiento por ser mujer.
  - ✓ En los ámbitos familiar, político, educacional y comunal.
6. Derecho a recuperar costumbres y tradiciones que fortalecen su dignidad
  - ✓ Rescate de prácticas propias, por ejemplo tejer, uso de utensilios de barro, el cultivo de maíz como alimento básico, con el fin de vivificar su identidad.
7. Derecho a que no se imponga esposo
  - ✓ Libertad de elegir a su esposo, o decidir sobre casarse o no.

8. Derecho a un trato digno, humano y respetuoso
  - ✓ Derecho a una relación amable y atenta en la familia y en la sociedad.
  - ✓ Herencia (también de tierra).
  - ✓ Derecho a un trabajo justo y remunerado, y al descanso.
9. Derecho a la aplicación del principio de la dualidad
  - ✓ Acorde a la filosofía maya: iguales condiciones (hombres y mujeres) de responsabilidades y derechos en la familia y en la sociedad.
10. Derecho a una educación bilingüe e intercultural

Fuente: Defensoría de la Mujer Indígena, 2003.

Así vemos que el de complementariedad puede ser un concepto que sirva en la lucha por la equidad de las mujeres, como también puede utilizarse para justificar el enclaustramiento de las mujeres indígenas:

Yo entendí al dirigente que su forma de entender la complementariedad era que la mujer asumiera su rol que le había tocado como mujer y entonces el hombre también tiene su propio rol. Y si no lo hace así, eso crea un conflicto en las familias, que por eso hay muchos divorcios, por eso hay muchas parejas separadas, que por eso estábamos atentando contra la armonía y unidad familiar; ésa es la mentalidad que muchos plantean.<sup>45</sup>

A este significado conservador y controlador de la cultura, mujeres como Ana María contraponen otro con el que resaltan los valores de la cosmovisión —y los articulan con el concepto de equidad de género— para que se conviertan en un proceso de refundación ética y liberadora para hombres y mujeres. Observa, no obstante, que esto implica trastocar asimetrías de poder en las relaciones de género, y por lo tanto, puede resultar conflictivo:

<sup>45</sup> Entrevista con Ana María Rodríguez, 24 de julio de 2003.

Entonces, usemos esos conceptos [como el de género], esos enfoques para ir construyendo y recuperando desde esos otros espejos u otros lados, reconstruyendo nuestra práctica de la cosmovisión, la práctica de una cultura renovada y actualizada en el momento de ahora. Creo que este enfoque nos sirve como mayas y como indígenas porque queremos equidad y la vamos a empezar a construir. ¿Qué quiere decir eso? Que tenemos que luchar y por consecuencia se va a tener que afectar cierto orden, porque es jerárquico, es de poder. Hay compañeros indígenas mayas más consecuentes y de por sí han guardado sus principios culturales de mantener un respeto por las compañeras, eso es muy valioso y sí existe, pero no es la mayoría [...] [En otros, se trata de] una relación de poder, y por lo tanto, para cambiar esa situación tengo que afectar ese orden para poder lograr el equilibrio. Primero, para ver cuál es la imposición de desigualdad que estoy viviendo, para así poder hacer conciencia de mi condición de mujer, de indígena. Entender mi situación y entonces hacer entender a mi compañero que esa relación de poder que tiene sobre nosotras no es la ideal, no es sana, que no se puede seguir viviendo así, en esas condiciones, por lo tanto, eso es afectar el poder y ahí es donde empiezan los conflictos.<sup>46</sup>

Cuando las mujeres se apropian y resemantizan el concepto de la complementariedad en un horizonte liberador, con una llamada a la recuperación de valores mayas y la congruencia entre el discurso y la práctica, no se están apartando del “significado tradicional de la complementariedad”, como si el discurso del dirigente, citado por Ana María Rodríguez durante la entrevista, fuera “la auténtica acepción del concepto de complementariedad”. Más bien hay diferentes apropiaciones y comprensiones de este concepto que ha perdurado por siglos en la cultura y la cosmovisión mayas, pero con distintos matices en diferentes momentos y contextos sociohistóricos. Esto arroja luz a un doble movimiento: por un lado, los valores encarnados en la cosmovisión cambian más lentamente que otros elementos más dinámicos de la cultura, y por el otro, la apropiación

<sup>46</sup> *Ibid.*



y los significados asignados a estos conceptos y valores han sido entendidos de manera distinta por diferentes personas o grupos.

Finalmente, la defensa de la cultura maya, el racismo, las asimetrías de poder y las tensiones en las relaciones interétnicas hacen difíciles las relaciones entre las mujeres mayas y las feministas ladinas, sobre todo porque estas últimas tienden a criticar fuertemente a su cultura por la perpetuación del patriarcado. Aunque las relaciones de género se construyeron socialmente y no sólo culturalmente, la cultura se convierte en blanco de ataque. Estela Jocón, maya Poqomam, hace un llamado a las feministas a respetar las diferencias y la autonomía de las mujeres mayas, y a comprender ese espacio difícil en que se encuentran:

Las feministas tendrán también que comprender y entender que si bien hay valores y que si bien no se practican, las mujeres estamos en la búsqueda de que se practiquen esos valores y eso no se ve. Ellas cuestionan mucho el hecho de que tienes que cuestionar tu cultura. Lo que no nos gusta es la imposición, que te digan lo que tienes que hacer, cuando tú tienes el poder de decidir sobre ti. No es que la otra, por ser feminista, venga y me dé las herramientas para hacerlo: que me puede ayudar, que puede caminar conmigo, que me puede decir esta estrategia puede servirte, pero que no me imponga. Eso es lo que tal vez muchas mujeres feministas han hecho, imponer (I Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 274-275).

Ha habido avances en cuanto a los acercamientos, amistad y respeto mutuo entre feministas ladinas y mujeres mayas. Como proceso político, esto implica que las ladinas o mestizas acepten, analicen y superen internamente su propio racismo, y las mayas entiendan y superen la interiorización del racismo, aunque esto les resulte doloroso, para así crear puentes y confianza mutua (CEDPA, 2004).<sup>47</sup> También se están dando otros procesos de sanación y

<sup>47</sup> El Centro para Actividades en Desarrollo y Población (CEDPA) es una agencia estadounidense de cooperación, cuya misión es “empoderar a las mujeres en todos los niveles de la sociedad para participar ampliamente en el desarrollo”. En Guatemala, entre 2003 y 2004, el CEDPA auspició un

superación de la internalización de diferentes lógicas de opresión (Kaqla', 2004),<sup>48</sup> así como procesos de descolonización.



Foto 3. Invocación maya en un proceso de capacitación.  
Fuente: Programa Educativo Pop N'oj, 2005, Oxfam Australia.

## DEBATES TEÓRICOS EN TORNO A LAS MÚLTIPLES OPRESIONES

La situación de las mujeres mayas en Guatemala sujetas a múltiples y entrelazadas opresiones, así como algunos de los dilemas y espacios estrechos de negociación y callejones aparentemente sin salida que enfrentan, encuentran

espacio de encuentro y debate entre mujeres mayas y mestizas para promover relaciones interculturales equitativas entre mujeres.

<sup>48</sup> Las integrantes de Kaqla' desde hace años han emprendido un proceso integral de formación y reflexión mediante el análisis teórico y político (género, etnia, clase) y la sanación en forma de terapia grupal. Han sistematizado esta experiencia y el proceso colectivo de construcción de conocimiento en el libro *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'* (2004).

eco y resonancia en los feminismos “desde los márgenes”, los “de color” y los poscoloniales. Es preciso reconocer que apenas está empezando a llegar esta literatura a Guatemala. En las reflexiones teóricas, algunas mujeres mestizas están incursionando con mayor profundidad en el terreno cultural e intercultural, entre ellas la pionera Tania Palencia, con el libro *Género y cosmovisión* (1999); Ana Silvia Monzón (2004a, 2004b, 2006), y Diana García, en el VI Congreso de Estudios Mayas y posteriormente en el libro colectivo (2006). Estas autoras hacen aportes sugerentes no sólo en el análisis feminista de planteamientos y reivindicaciones mayas, sino también de los retos que significa la inclusión de la diversidad para el movimiento de mujeres en Guatemala.

En términos de prácticas organizativas, hasta ahora se ha trabajado de forma empírica –desde las experiencias cotidianas de las mujeres– y en algunos espacios de mujeres se ha avanzado en el análisis de la triple opresión, aunque con éste se ha tendido a tratar por separado las discriminaciones de género, etnia y clase, sin tomar en cuenta cómo interactúan y se afectan mutuamente. En algunos colectivos mixtos de mujeres ladinas y mayas –dirigidas por ladinas–, aunque se intuye la importancia de lo étnico, su análisis se queda corto porque no cuentan con suficientes herramientas conceptuales y metodológicas para trabajarlo a fondo, y queda así más bien como un enunciado. En ese sentido, el análisis interseccional es interesante, dado que pone de relieve la forma en que las discriminaciones se imbrican y crean lógicas compuestas de opresión y expresiones específicas, y requiere estrategias diferenciadas para su superación. Así, por ejemplo:

Mientras que es cierto que toda mujer está sujeta en algún grado a la discriminación de género, también es cierto que hay otros factores relacionados con las identidades sociales de las mujeres, como son clase, casta, raza, color, etnicidad, religión, origen nacional, que son “diferencias que hacen una diferencia” en las formas en que varios grupos de mujeres experimentan la discriminación. Estos factores pueden crear problemas y vulnerabilidades que son únicas o exclusivas

para ciertos grupos de mujeres o que afecten desproporcionadamente a algunas mujeres en relación con otras (Crenshaw, 1994: 4).

Por otra parte, la imbricación de diferentes lógicas de opresión crea efectos encadenados que dan lugar a espirales de violencia y desempoderamiento.

El rompimiento con las visiones homogeneizantes de “la mujer” y el reconocimiento de su diversidad, así como de sus diferentes intereses y aspiraciones, son los retos que señala Ana María Rodríguez, quien visualiza esto desde la perspectiva maya del equilibrio.

El enfoque de género plantea un equilibrio que para mí se logra de alguna manera y el desequilibrio puede encontrarse en ciertos aspectos de nuestra vida, en ciertos valores que tenemos que equilibrar. Para las compañeras de Europa, de Estados Unidos, son otros elementos que necesitan equilibrar, no necesariamente lo que yo tengo desequilibrado lo tienen ellas.<sup>49</sup>

En su artículo “Soy feminista pero... ‘Otras’ mujeres y feminismo posnacional”, Ien Ang (1995) habla de las tensiones que puede haber entre diferentes grupos de mujeres por sus múltiples afiliaciones identitarias. Observa que el feminismo transita de una visión “universal” en la que todas las mujeres “somos iguales” –desde la óptica de mujeres occidentales, blancas, urbanas y de clase media– a un reconocimiento de las diferencias entre mujeres. Sin embargo, advierte que este paso también puede resultar tramposo si se trata de incorporar las diferencias y así asimilarlas y neutralizarlas, en una fórmula de contención. Desconstruye esta manera de inclusión, haciendo un paralelo con la nación.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Entrevista, 24 de julio de 2003.

<sup>50</sup> O podríamos también decir que se acerca al concepto gramsciano de hegemonía, cuando las clases dominantes en sociedades de *occidente* incluyen en su proyecto de sociedad a las clases subalternas, con ciertas concesiones pero siempre manteniendo su poder, y de una manera más sostenible que mediante la dominación o coerción a secas.



el feminismo funciona como una nación en la que “otras” mujeres son invitadas a unirse, siempre y cuando no trastornen la integridad última de la nación. Pero esta política de inclusión nace del pluralismo liberal, que sólo puede ser asumida por los y las que tengan el poder para incluir (Ang, 1995: 407).

Dada esta situación, Ang considera que el feminismo nunca podrá constituir un espacio —u “hogar”— político que englobe a todas las mujeres:

no sólo porque diferentes grupos de mujeres tienen intereses diferentes que a veces entran en conflicto, sino en un sentido más radical, pues para muchos grupos de “otras”, existen otros intereses, otras identificaciones que a veces son tanto o más importantes y políticamente urgentes, y pueden llegar a ser incompatibles con aquellas que se relacionan con su ser mujer (1995: 408).

Este análisis es sugerente, pues si bien reconoce la realidad y la legitimidad de las reivindicaciones de género, no las totaliza como la única perspectiva válida para entender la opresión al mismo tiempo; pone de manifiesto la realidad y legitimidad de otras demandas identitarias y de otras luchas contra diversas lógicas de opresión. Así se entiende la opción de priorizar diferentes luchas en diferentes momentos. Trasladándonos de nuevo a Guatemala:

Antepongo el movimiento maya, no es que niegue mi identidad como mujer, yo defiendo mis derechos como mujer, pero si estamos oprimidos primero como pueblo, si estamos divididos creo que no vamos a lograr nada. Y en algún momento creo que los varones han ido cambiando al ver que podemos aportar. No es que relegue mi identidad como mujer pero sí antepongo la de una comunidad. Más bien depende del espacio de discusión. Si estamos hombres y mujeres mayas, por supuesto que reinvidico mi identidad de mujer. Y eso puede cambiar cuando las cosas cambien, no es relegarme a mí misma como mujer, por eso yo me siento más parte de un movimiento maya que de un movimiento de mujeres. Y eso no quiere decir que no apoye las reivindicaciones como mujer y comparto

plenamente los objetivos de Kaq'la', y mucho más los de MOLOJ, digamos, como organización de mujeres, pero siempre me he sentido más identificada con el movimiento maya que con el movimiento de mujeres.<sup>51</sup>

Por otra parte, autoras como Lata Mani (1987), Uma Narayan (1997), Chandra Mohanty (1988, 2003) y Avtar Brah (1996) analizan la posición “misionera” frecuente entre feministas occidentales, advirtiendo sobre la tendencia —parafraseando a Gayatri Spivak— “de hombres o mujeres mestizas salvando mujeres indias de hombres indios”. Implícito en esta visión está el afán de situar a las mujeres —en este caso— indígenas como “víctimas de prácticas y tradiciones culturales patriarcales” o como “objetos de compasión” (Narayan, 1997: 59). El ver a las mujeres indígenas como víctimas conlleva a su desempoderamiento y al silenciamiento de sus voces. Esto tiene eco en la frase: “no nos vean con lástima”, que repite doña Virginia Ajxup cuando participa en espacios de encuentro entre mujeres mayas y mestizas.

Tratándose de la quema de viudas en la India —por ejemplo, en Guatemala o Chiapas, de la “venta de la novia” en comunidades indígenas—, Narayan demuestra que los análisis feministas occidentales a menudo generalizan —cuando, en realidad, se trata de casos específicos— y son ahistóricos —presentan los hechos como prácticas inmutables desde tiempos inmemoriales. En esta rendición se invisibilizan posiciones contrarias, prácticas diferentes y se callan las críticas internas y las voces disidentes. Además, esta forma de representación desemboca en una especie de “prueba” de la “superioridad” de la civilización occidental (Narayan, 1997: 60).

Mohanty, por su parte, analiza diferentes formas en que el concepto de “mujeres” se utiliza en el discurso feminista occidental sobre mujeres del Tercer Mundo, cada una de éstas ilustra “la construcción de ‘mujeres del Tercer Mundo’ como grupo homogéneo y ‘sin poder’” (Mohanty, 1988 [2008]: 12). Señala que el eje transversal y el efecto de las diferentes representaciones

<sup>51</sup> Entrevista con Ixtz'ulu' Elsa Son, 23 de julio de 2003.

es consistente: mostrarlas como víctimas. Así, cita a Valerie Amos y Pratibha Parmar:

Las teorías feministas que examinan nuestras prácticas culturales como “residuos feudales” o que nos etiquetan como “tradicionales” también nos representan como mujeres políticamente inmaduras que necesitan ser educadas y formadas en el carácter distintivo del feminismo occidental. Estas teorías deben impugnarse continuamente (Amos y Parmar, 1984: 7, citado en Mohanty, 1988 [2008.]: 13).

Ahora bien, lo que se critica aquí son las actitudes que llegan a ser colonialistas y el etnocentrismo –generalmente inconsciente– de algunas feministas occidentales. Sin embargo, estas autoras recalcan, que no se trata de todos los análisis feministas. En ese sentido, advierten sobre el riesgo de caer en la trampa de situar todo análisis feminista o de género como “imperialista” u “occidental”, como si las opresiones de género no existieran entre los pueblos indígenas o en las culturas no occidentales. En Guatemala es frecuente que los hombres mayas tilden de “feminismo occidental” cualquier señalamiento de abusos reales contra mujeres, y su apelación a la cosmovisión maya en estos casos se convierte en una forma de tapar y ocultar las injusticias. Ante las acusaciones de que ha perdido su “autenticidad cultural” y está cooptada por el feminismo occidental, Narayan responde que no tuvo que ir a Estados Unidos para constatar los malos tratos que sufrieron por su madre y sus abuelas. Por otra parte, Narayan cita a la feminista argelina Marie-Aimee Helie-Lucas en cuanto a lo difícil que resulta hacer reclamos de género:

Nunca es el momento, ni nunca ha sido el momento idóneo para protestar [...] en nombre de los intereses y derechos de las mujeres: durante la lucha de liberación en contra del colonialismo, no, porque todas las fuerzas deberían de estar movilizadas contra el enemigo principal: el colonialismo francés; después de la Independencia tampoco, porque todas las fuerzas deberían estar movilizadas

hacia la construcción del país devastado; tampoco ahora cuando los gobiernos racistas e imperialistas de Occidente están atacando al Islam y al Tercer Mundo, etcétera. Defender los derechos de las mujeres “ahora” (siendo el “ahora” cualquier momento histórico) siempre es visto como una traición –al pueblo, a la nación, a la revolución, al Islam, a la identidad nacional, a las raíces culturales, al Tercer Mundo (Narayan, 1997: 31).

Por otra parte, Narayan apunta al espacio sensible de criticar a culturas estigmatizadas, y aquí podemos hacer paralelos con algunas mujeres mayas en Guatemala que critican la propia cultura maya:

No quiero negar que las *culturas* siempre están siendo cuestionadas y no sólo por feministas; ni quiero dar la impresión que los feminismos del Tercer Mundo siempre tengan el enfoque acertado en cuanto a sus culturas. La crítica feminista en cualquier contexto, como otros esfuerzos intelectuales, puede equivocarse en sus supuestos, puede ser poco sensible al contexto o insuficientemente atenta a los intereses de los marginados y los que no tienen poder, etcétera. Estos errores, cuando se presenten, deben suscitar un diálogo serio y crítico en vez de un intento de descalificar sus puntos de vistas al cuestionar la *autenticidad* de las que formulan las críticas, o al caracterizar el feminismo como una agenda política netamente *occidental* (Narayan, 1997: 30, el subrayado es mío).

Estas autoras de la India no retoman valores y principios de sus culturas y religiones para sus procesos de liberación y transformación social, con lo que marcan una clara diferencia respecto a la tendencia creciente entre las mujeres del movimiento maya en Guatemala. En este sentido, hay mayores paralelos con algunas feministas musulmanas, que resignifican y hacen una lectura liberadora al Quran (Mernissi, 1991; Hoodfar, 1993). Hablando del velo, Hoodfar señala incluso que “el velo puede ser un sitio de resistencia” (1993: 17), pero que:



feministas occidentales, al aceptar [*buy into*] una construcción racista del velo, y participando cotidianamente en incidentes racistas [al descalificar a las mujeres musulmanas que han optado por el uso del velo] obligan a mujeres musulmanas a escoger entre luchar contra el racismo o luchar contra el sexismo. La pregunta es: ¿por qué tenemos que escoger entre uno y el otro? (Hood Far, 1993: 15).

Finalmente, hay paralelismos sugerentes entre la situación de mujeres afrodescendientes en Estados Unidos y mujeres mayas en Guatemala, tanto por los contextos de marcado racismo y desvaloración cultural, como por las luchas anticoloniales que han tendido a exigir el cierre de filas, suprimiendo la posibilidad de superar las asimetrías e invisibilizaciones intramovimientos. Así, las mujeres negras han tenido que luchar por sus espacios de representación propia y sus reivindicaciones como mujeres y como negras (Hooks, 1997; Collins Hill, 1998; Davis, 1983).

### REFLEXIONES FINALES

Guatemala es un país fragmentado y polarizado, donde las brechas (*cleavages*) étnico-culturales, de clase y de género, entre otras, están muy acentuadas. La sociedad también está polarizada y es altamente susceptible, dadas las secuelas y grandes heridas que han dejado el conflicto armado interno, las políticas de represión, la contrainsurgencia, el genocidio y el etnocidio. El movimiento maya –y las mujeres dentro de él– se construye desde reclamos históricos de exclusión, de ser la población mayoritaria que ha sido minorizada; sus miembros han afianzado una práctica de “*talking back*”: contestar, reclamar, hablar por sí mismo, lo cual resulta desconcertante, incómodo y hasta desagradable para muchos. Las (des)calificaciones a menudo ligeras de “fundamentalismo”, “racismo al revés”, “todos somos guatemaltecos” o “ustedes no se parecen a los indígenas en las comunidades” sólo estimulan a los miembros del movimiento maya a cerrar filas y atrincherarse en sus posiciones.

Esto hace que las mujeres mayas se encuentren en un espacio difícil y de estrechas negociaciones. Comparten con los hombres del movimiento su repudio a la humillación y el racismo cotidiano –aunque ellas viven un racismo agravado por el entretreído de su identidad genérica y étnico-cultural–, pero además sufren la discriminación de género y encuentran poco espacio para reclamar, ante la acusación de falta de lealtad a su pueblo. Peor les va a quienes critican la cultura por ser opresora, pues hoy en día la cultura es quizá el tema más sensible de todos.<sup>52</sup> De hecho, muchas mujeres mayas reencuentran en sus idiomas, cultura y cosmovisión no sólo sus “raíces”, sino una fuente de sanación y fortalecimiento. Cuando las mujeres tienen conciencia crítica y están en un proceso de búsqueda de afirmación de su dignidad y autoestima, este reencuentro con la cultura y la cosmovisión –que no es acrítica ni tampoco es un intento de “volver al pasado”– constituye la base transformadora y a la vez liberadora de opresiones. Dicho en otras palabras, es la óptica o la clave en que se sitúa su lucha por la transformación social. Esta opción no ha sido compartida por todas las mujeres mayas, ni es de todas las mujeres del movimiento maya, sino que se trata de una tendencia en aumento. El retomar de la cosmovisión los elementos para su liberación significa que estas mujeres no están “peleando con la cultura”, pero tampoco están aceptando acríticamente las costumbres que las oprimen. Sin embargo, hasta ahora la apelación a la equidad de género desde la cosmovisión ha encontrado poca aceptación y eco entre las feministas ladinas, quienes resaltan las incongruencias entre discurso y actuación, o entienden la complementariedad en términos occidentales, o no aceptan aproximaciones culturales porque *a priori* consideran a la cultura como fuente de opresión. En cuanto a los hom-

<sup>52</sup> Por eso encontramos mujeres mayas que no tienen ningún empacho en reclamar el machismo de sus compañeros pero no están de acuerdo con las mujeres que critican la cultura; a mi juicio, este desencuentro también tiene que ver con una comprensión distinta sobre la cultura: mientras que las “defensoras” la ven más en términos de valores y principios, las que la critican la perciben más en términos de tradiciones y costumbres. O dicho en otras palabras, volvemos a la confusión de niveles entre enunciados filosóficos y prácticas cotidianas.

bres del movimiento maya, mientras hay quienes comparten esta apelación a la equidad desde la cosmovisión, o la entienden como parte del proceso de descolonización, otros insisten en que al hablar de género se están importando conceptos occidentales.

Hay mucha diversidad entre mujeres mayas, incluso entre las del movimiento maya. Por un lado, hay diferencias y relaciones asimétricas en cuanto a su economía y educación; unas comunidades lingüísticas son más numerosas y fuertes que otras, y muestran divergencias ideológicas y políticas. Hay también diferentes percepciones sobre las prioridades inmediatas y las estrategias de lucha. Para algunas, en esta etapa, es prioritario luchar contra el racismo y la discriminación cultural; otras, en cambio, consideran que tienen que combatir contra todas las opresiones a la vez, en una contienda holística. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, las mujeres mayas han sabido cerrar filas en momentos clave, como en la I Cumbre de Mujeres Indígenas en Oaxaca, cuando Rigoberta Menchú fue blanco de las críticas de David Stoll,<sup>53</sup> y en torno a la organización de tribunales de conciencia para juzgar los casos de discriminación. Lo interesante, de hecho, es que el tema de género —o de hacer realidad los principios de la complementariedad y del equilibrio— hoy día está firmemente sobre la mesa y tiende a aparecer en diferentes momentos y debates (Warren, 1998: 154). Así, una gran cantidad de mujeres del movimiento maya de Guatemala ha abierto brecha para la participación de las indígenas en su calidad de mujeres —es decir, no sólo como indígenas— y para la elaboración de reivindicaciones de género desde su perspectiva como mujeres indígenas —y no sólo como mujeres.

<sup>53</sup> En su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999), el antropólogo estadounidense cuestiona la veracidad de las vivencias atribuidas a la vida de la premio Nobel en su (auto)biografía *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1985); véase la edición de Burgos (2000). El libro de Stoll fue recibido con una avalancha de críticas en Guatemala, no sólo de organizaciones mayas, sino también de intelectuales mestizos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, M. JACQUI Y MOHANTY, CHANDRA TALPALDE  
1997 *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York.
- ANG, IEN  
1995 "I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postnational Feminism", en Barbara Caine y Rosemary Pringle (eds.), *Transitions: New Australian Feminisms*, Allen y Unwin, Saint Leonards, Australia, pp. 57-73.
- ANDERSON, BENEDICT  
1985 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.
- ANÓNIMO  
1981 "Réquiem por los homenajes a la raza maya", en Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- ARIAS, ARTURO  
1985 "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983", en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.), *Movimientos populares en Centroamérica*, Editorial Universitaria Centroamericana Educa-Flacso-UNU-IIS-UNAM, San José de Costa Rica.
- BANCO MUNDIAL  
2003 "Poverty in Guatemala", reporte núm. 24221-64, Washington, D.C.
- BASTOS, SANTIAGO Y MANUELA CAMUS  
1995 *Abriendo caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de derechos indígenas*, Flacso, Guatemala.  
1996 *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, 3a. ed., Flacso, Ciudad de Guatemala.  
2003 *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Flacso-Editorial Cholsamaj, Guatemala.
- BA TIUL, MÁXIMO ABRAHAN  
2000-2001 Columnas en *El Periódico*, Guatemala.  
2003 *Re Jin Aj Kajkoj-Soy de Kajkoj. Construcción de identidades políticas: el pueblo Poqomchi de San Cristóbal Verapaz*, tesis de licenciatura en Antropología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.



- BONFIL BATALLA, GUILLERMO (comp.)  
1981 *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- BRAH, AVTAR  
1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, Londres.
- BURGOS, ELIZABETH  
2000 [1985] *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 16a. ed., Siglo XXI, México.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO Y EDUARDO MENDIETA (coords.)  
1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México.
- CENTRO PARA ACTIVIDADES EN DESARROLLO Y POBLACIÓN (Cedpa)  
2004 "Cruzando el puente: racismo y discriminación entre mujeres", Guatemala (versión inédita).
- CHAMIX, PEDRO  
1982 "La importancia revolucionaria de conocer a los movimientos indígenas", *Revista Polémica*, núm. 3, San José de Costa Rica.
- CHIRIX GARCÍA, EMMA DELFINA  
2003 *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxé'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Nawal Wuj, Guatemala.
- COJTI CUXIL, DEMETRIO (Waqi' Q'anil)  
1994 *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy (fundamento de los derechos específicos del pueblo maya)*, Cholsamaj, Guatemala.  
1995 *Ub'anik' Ri Una'ooj Uchomab'aal Ri Maya' Tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya, 2da. parte*, Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM)-Cholsamaj, Guatemala.  
1997 *Ri Maya' Mojo pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala*, Editorial Cholsamaj, Guatemala.  
1999 "Heterofobia y racismo guatemalteco, perfil y estado actual", en Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (comps.), *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, AVANCSO, Guatemala.

- COLLINS HILL, PATRICIA  
1998 *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- COMISIÓN DE ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH)  
1999 *Guatemala, memoria del silencio. Tz'inil na'tab'al*, conclusiones y recomendaciones del informe de la CEH, Guatemala.
- CRENSHAW, KIMBERLÉ WILLIAMS  
1994 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", en Martha Albertson Fineman y Rixanne Mykitiuk (eds.), *The Public Nature of Private Violence*, Routledge, Nueva York, pp. 93-118.
- DECLARACIÓN DE BARBADOS I  
1971 Georg Grünberg (ed.), *La situación indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, en: [abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html](http://abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html).
- DEFENSORÍA DE LA MUJER INDÍGENA (Demi)  
2003 "Primer informe: situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala, Nabe' Wuj Ke Ixoqib", Guatemala.
- DAVIS, ÁNGELA Y.  
1983 *Women, Race and Class*, First Vintage Books Editions, EUA.
- EJÉRCITO GUERRILLERO DE LOS POBRES (EGP)  
1983 "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca", en Rafael Mondragón, *De indios y cristianos en Guatemala*, COPEC-CECOPE, México.
- ESQUIT, ÉDGAR  
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*, Oxfam América-Fundación Ford, Lima, Perú.
- FALLA, RICARDO  
1978 "El movimiento indígena", en *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA). Guatemala: drama y conflicto social*, año XXXIII, número especial 356-357, junio-julio, San Salvador.
- FANON, FRANTZ  
1963 *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York.  
1974 *Piel negra, máscaras blancas*, Schapire (Colección Mira), Buenos Aires.

## GALEANO, EDUARDO

2002 *Los nadies: el libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid.

## GARCÍA, DIANA

2006 "Sujetas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad", en Aura Estela Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance, Guatemala.

## GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA' Y FUNDACIÓN PARA LA DEMOCRACIA

## 'MANUEL COLOM ARGUETA' (FDMCA)

2000 *Algunos colores del arco iris, Realidad de las mujeres mayas*, documento de debate, Guatemala.

## GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA'

2004 *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*, Guatemala.

## GUZMÁN BÖCKLER, CARLOS

1986 *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, SEP-La Frontera, México.

## GUZMÁN BÖCKLER, CARLOS Y JEAN-LOUP HERBERT

2002 [1970] *Guatemala: una interpretación histórico-social*, reimp., Cholsamaj, Guatemala.

## HENDRICKSON, CAROL

1995 *Weaving Identities, Construction of Dress and Self in a Highland Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin.

## HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

2008 "De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (Colección Feminismos), Cátedra Valencia.

## HOODFAR, HOMA

1993 "The Veil in their Minds and on Our Heads: the Persistence of Colonial Images of Muslim Women", en *Colonialism, Imperialism and Gender. Resources for Feminist Research*, vol. 22, núms. 3 y 4, otoño-invierno, Toronto.

## HOOKS, BELL

1990 *Yearning, Race, Gender, and Cultural Politics*, South End Press, Boston.

## LÓPEZ BATZIN, MARTA JUANA

2003 *La mujer maya: sujeto social, el caso de las mujeres Kaqchikeles del municipio de Patzún Chimaltenango, en el periodo de 1990-1999*, tesis de licenciatura en Antropología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

## CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA

2003 *Memoria*, s.e., México.

## LUNA, LEONEL

1982 "El racismo y la Revolución guatemalteca", en *Revista Polémica*, núm. 3, San José de Costa Rica, pp. 15-28.

## MACLEOD, MORNA Y MARÍA LUISA CABRERA (comps.)

2000 *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Guatemala.

## MANI, LATA

1987 "Contentious Traditions: The Debate on *SATI* in Colonial India", en *Cultural Critique*, otoño, Universidad en Minneápolis, EUA.

## MARTÍNEZ, EGLA JUDITH

2004 *The Maya Cosmvision as a Site of Resistance*, tesis de doctorado, University of York, Canadá (capítulo inédito).

## MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

1982 "Los pueblos indígenas y el proceso revolucionario", en *Revista Polémica*, núm. 3, San José de Costa Rica.

## MCNAY, LOIS

2000 *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Polity Press, Cambridge.

## MEMMI, ALBERT

1971 *Retrato del colonizado*, Edicusa, Madrid.

## MIERNISSI, FÁTIMA

1991 *The Veil and the Male Elite, a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Addison Wesley Publishing Company, EUA.



## MOHANTY, CHANDRA

- 1988 [2008] "Under Western Eyes: Feminist Academia and Western Discourse", *Feminist Review*, núm. 30, otoño. ["Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial", en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra (Colección Feminismos), Valencia (en prensa).
- 2003 "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, pp. 499-535.

## MOLOJ (Asociación Política de Mujeres Mayas, MOLOJ Kinojib'al Mayib' Ixoqib')

- 2003 *Pensamiento político de las mujeres mayas y ladinas en la construcción de un buen gobierno en Guatemala*, Guatemala.
- 2004 *Agenda política de las mujeres mayas*, ciudad de Guatemala.

## MONDRAGÓN, RAFAEL

- 1983 *De indios y cristianos en Guatemala*, COPEC-CECOPE (Claves Latinoamericanas.), México.

## MONZÓN MONTERROSO, ANA SILVIA

- 2004a *Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres mayas en Guatemala, 1990-2000*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Flacso, Guatemala.
- 2004b "Desmarcando identidades. Tensiones en el movimiento de mujeres en Guatemala", en *Revista de Estudios Interétnicos*, año 11, núm.18, noviembre, Universidad de San Carlos de Guatemala-Instituto de Estudios Interétnicos, Guatemala.
- 2006 "Entre mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala", en Aura Estela Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance, Guatemala.

## MORALES, MARIO ROBERTO

- 2003 "Sobre la Ley del Silencio y la censura académica", prólogo a la 2a. ed., de *La articulación de las diferencias o el síndrome de maximón*, Consucultura; *Cultura: La Insignia* <[www.lainsignia.org/2003/enero/cul\\_032.htm](http://www.lainsignia.org/2003/enero/cul_032.htm)> [15 de enero de 2003].

## NARAYAN, UMA

- 1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*, Routledge, Nueva York.

## NELSON, DIANE M.

- 1999 *A Finger in the Wound, Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, California.

## ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO EN ARMAS (Orpa)

- 1978 *La verdadera magnitud del racismo (Racismo II)*, folleto de la Organización del Pueblo en Armas, Guatemala.
- 1990 "Acerca del racismo", en *Guatemala: seminario sobre la realidad étnica*, Ceidec, México.

## PALENCIA PRADO, TANIA

- 1999 *Género y cosmovisión maya*, Proyecto de Desarrollo Santiago (Prodesa)-Editorial Saqil Tzij, Guatemala.

## POP CAAL, ANTONIO

- 1981 "Réplica del indio a una disertación ladina (1974)", en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.

## QUEMÉ CHAY, RIGOBERTO

- 1997 Ponencia en el II Congreso Maya, 8 de agosto, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

## RODRÍGUEZ GUAJÁN, DEMETRIO (Raxche')

- 1989 *Cultura maya y políticas de desarrollo*, Departamento de Investigaciones Culturales-COCADI, B'okob', Guatemala.

## SAM COLOP, LUIS ENRIQUE

- 1999-2000 Columna en el periódico *Prensa Libre*, Guatemala.

## Stoll, David

- 1999 *Rigoberta Menchú and the Store of All Poor Guatemalans*, Westview Press, Boulder.

## VELÁSQUEZ NIMATUJ, IRMA ALICIA

- 2003 *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*, SERJUS-CEDPA, Guatemala.

## WARREN, KAY B.

- 1996 "Reading History as Resistance: Maya Public Intellectuals in Guatemala", en Edward F. Fischer y R. McKenna Brown (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, University of Texas Press, Austin.

- 1998a *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- 1998b "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala", en Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures, Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, EUA.

### Entrevistas realizadas por la autora

Ana María Rodríguez, maya Mam, 24 de julio de 2003, ciudad de Guatemala. Tiene una larga trayectoria de lucha. Fue una de las fundadoras de Madre Tierra, una de las tres organizaciones de mujeres refugiadas en México que retornaron a Guatemala a mediados de los años noventa. Desde que comenzó en México, Madre Tierra trabaja en el proceso de formación y capacitación tendiente a fortalecer el liderazgo de mujeres indígenas rurales e impulsa proyectos productivos y de empoderamiento de mujeres; sus integrantes participaron activamente en los procesos de retorno a Guatemala. Junto con Mama Maquín e Ixmukane, Madre Tierra ha luchado por la copropiedad de la tierra. Ana María ha representado a Madre Tierra a nivel nacional en Guatemala y en reuniones internacionales en diferentes países del mundo.

Ixt'zulu Elsa Son, maya Kaqchikel, 23 de julio de 2003, ciudad de Guatemala. De Comalapa, Chimaltenango, ella es lingüista e impulsora de los idiomas mayas. Desde hace muchos años trabaja en Cholsamaj, fundación dedicada, junto con el editorial Nawal Wuj, a la difusión de la política cultural maya con la publicación de libros sobre el movimiento maya, la lingüística maya, juegos para niños, afiches, entre otros; Cholsamaj y Nawal Wuj fueron precursoras en la inclusión de números mayas y glifos en sus publicaciones. Ixt'zulu ha representado al movimiento maya en diversos espacios internacionales.

María Luisa Curruchich, maya kaqchikel, 1 de agosto de 2003, ciudad de Guatemala. De Comalapa, Chimaltenango, ella es trabajadora social y fue una de las primeras mujeres mayas en acceder a la universidad. A finales de los años ochenta fue impulsora, de una de las primeras organizaciones mayanistas de mujeres: el Consejo de Mujeres Mayas. Posteriormente estuvo en el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'. Actualmente es consultora independiente, brinda asesorías a organizaciones y facilita procesos de cosmovisión y género.

Irma Alicia Velásquez Nimatuj, maya K'iche', 4 de agosto de 2003, Quetzaltenango. De Quetzaltenango, Irma es de las primeras mujeres mayas en obtener un doctorado en Antropología Social en el extranjero –en la universidad de Texas, en Austin–. Intelectual y luchadora social, denunció públicamente el racismo que sufrió cuando le fue denegada la entrada a la taberna El Tarro Dorado, ubicada en la ciudad de Guatemala, por vestir su traje regional. Su caso le dio la vuelta al mundo y constituyó un importante antecedente para posteriores denuncias y luchas contra el racismo. Actualmente es directora del Mecanismo de Apoyo a los Pueblos Indígenas Oxlajuj Tz'ikin, un programa del gobierno de Suecia.



**ETNOGRAFÍAS E HISTORIAS DE RESISTENCIA.  
MUJERES INDÍGENAS, PROCESOS ORGANIZATIVOS  
Y NUEVAS IDENTIDADES POLÍTICAS**

En la última década hemos visto surgir, en distintas regiones de América Latina, procesos organizativos de mujeres indígenas en los que se conjugan las demandas colectivas de sus pueblos con sus demandas específicas de género; hemos sido testigos del surgimiento de una nueva identidad política que no se diluye en las identidades políticas de los pueblos indios ni en las identidades de género de los movimientos feministas. Este libro se propone dar cuenta de estos nuevos movimientos sociales, reconstruyendo las distintas trayectorias de lucha y genealogías políticas que han marcado la vida de las mujeres indígenas organizadas en México, Guatemala y Colombia.

